



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN HUMANIDADES
LÍNEA HISTORIA

"Entre los infinitos órdenes de cosas".

*El barroco, la Compañía de Jesús y los otros rostros de la Historia, 1590-1660
(Prolegómenos a la historia del campo epistémico de la prehistoria en México)*

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN HUMANIDADES
(LINEA DE HISTORIA)
PRESENTA:

ALFONSO RAMÍREZ GALICIA

ASESOR:
Dr. Carlos Illades Aguiar

LECTORES:
Dra. Sonia Pérez Toledo
Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas

MÉXICO, D. F.,

FEBRERO DE 2011.

A Kari, una vez más

AGRADECIMIENTOS

#

Este ensayo es el producto de una desviación impuesta a una vía de investigación que se internaba por los terrenos de la historia de la prehistoria francesa durante la segunda mitad del siglo XX. Es una desviación un tanto impertinente e impetuosa, que tiene su impulso en la pasión que el descubrimiento de los documentos de la historia intelectual y de los intelectuales mexicanos despertó en mí, especialmente aquel descubrimiento de los documentos que tienen que ver con la construcción de la prehistoria dentro de la geografía de lo que actualmente es México.

Como siempre el camino recorrido, sus dificultades y tropiezos pero también sus maravillas y placeres, no es el resultado del caminar de una sola persona, sino que es el producto de la grata confluencia del caminar de una multitud de personas que, en formas diversas, acompañaron, aconsejaron, señalaron la ruta, aminoraron las dificultades o amenizaron la marcha de un caminante que, por primera vez, incursionaba en las veredas de la historia mexicana.

Por eso, si alguna virtud contiene este trabajo, ello se debe a la ayuda y compañía de todos aquellos que amablemente decidieron compartir, aunque sea un momento, este caminar. Intentar mencionarlos a todos en testimonio de gratitud sería una tarea difícil, dada las limitaciones de la memoria y la inmensidad de las relaciones humanas en las que se ve implicado cualquier individuo; así que sólo intentaré mencionar aquellas personas que se involucraron de manera directa.

La comprensión, el agudo sentido crítico y el humor del Dr. Carlos Aguirre siempre han permitido que mi mirada se fije en horizontes cada vez amplios, interesantes y complejos, y a que no se pierda en la polvareda de los acontecimientos.

Sin el apoyo intelectual y moral que, de manera cordial e incondicional, me brindaron la Dra. Sonia Perez Toledo y el Dr. Carlos Illades esta investigación histórica habría sido irrealizable. A ellos les agradezco el hecho de que, más allá de desempeñar su labor de profesores y asesores, me hayan brindado su amistad, de que me hayan iniciado en los excitantes secretos artesanales del oficio de historiador y de que me hayan introducido a las maravillas de los archivos mexicanos.

Agradezco a los profesores y a todo el personal del Posgrado en Humanidades, línea de Historia de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa por haber acogido a un arqueólogo, en gran medida, ajeno y extraño al terreno de la historia y por haberlo ayudado en su

formación dentro de este apasionante oficio. Especialmente agradezco a los profesores Luz María Uhthoff, Brian Connaughton, Alejandro Tortolero y Federico Lazarín, y a mis compañeros Sergio, Mónica, Xóchitl, Georgina, Alejandro, Gabriel, Austreberto, Misael, Daniel, Dinorah, Juan Pablo, Adriana, Angélica y Gloria por sus discusiones acerca de este trabajo en los cursos y, especialmente, por sus consejos, conversaciones, préstamos y sugerencias bibliográficas fuera de las aulas.

La eficaz y amistosa labor del personal de los Fondos Reservados de la Biblioteca Nacional de México y la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, del Fondo Antiguo de la Biblioteca del Instituto Mora y del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología, al abrir las puertas de sus preciosos acervos documentales, hicieron posible que esta investigación construyera sus fundamentos empíricos. Especialmente agradezco a los trabajadores de la Biblioteca Nacional por prestar sus servicios a un extraño personaje que, en medio de la euforia mundialista, se empeñaba en leer vetustos libros del siglo XVII, y a Ana Madrigal por ser mi guía en los archivos institucionales del Museo.

De la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y del ámbito arqueológico mexicano en general, agradezco a Los Profesores Carlos Garnica, Fernando López, Serafín Sánchez y Javier López, y a los arqueólogos Haydée López, Ana María Álvarez, Gianfranco Cassiano y Lupita Sánchez, por haber ayudado con sus conversaciones y sus trabajos durante alguna de las diferentes etapas de esta investigación.

Especial mención merecen Madame Yolanda y el profesor y escritor Alberto López Villarreal; pues sin sus enseñanzas en la lengua francesa y en la lengua alemana me habría sido imposible incursionar en los espacios de la cultura y los pensamientos de la “francofonía” y la esfera germánica.

A los amigos de siempre, Ishiba, Gustavo, Canek, Ileana, Jorge y Josuhé, a los nuevos amigos o a los amigos reencontrados, Alejandro, Isma, Chendo, a mis padres Amelia y Alfonso, y a Emmanuel, gracias por su compañía.

Finalmente le doy las gracias a Kari por todo lo que hemos sentido, pensado, visto, oído y dicho juntos, por todo lo que decimos y pensamos decir, por lo indecible... y lo inefable.

Tenango del Aire, Estado de México, 1° de abril de 2011

...el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que buscaba para sacar de ella su riqueza no se llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío.

Bolívar Echeverría, 1994

Un incesante despliegue de vistas y escenas, de paisajes petrificados, se extendía ante él. Todos los objetos estaban inmóviles, como piezas de un inmenso ajedrez a través del cual se desplazaba, los brazos cruzados, el rostro sereno. Un observador indiferente, que veía con tanta claridad los objetos que aguardaban en su futuro como los que tenía a los pies.

Philip K. Dick, 1954

CONTENIDO

**PRIMERA PARTE:
INTRODUCCIÓN GENERAL
“LAS MÁS ANTIGUAS POBLACIONES DE MÉXICO”. PROLEGÓMENOS A LA HISTORIA DEL
CAMPO EPISTÉMICO DE LA PREHISTORIA EN MÉXICO, SIGLO XIX 1**

1. El problema: la modernidad de la prehistoria.....	3
2. Estado de la cuestión: los dilemas de la prehistoria	10
3. Hipótesis: la “nacionalización” de la prehistoria	19
3.1. “Modernización” de las historias de la antigüedad	19
3.2. Digresión, las diferencias regionales en la experiencia de la modernidad	19
3.3. El sentido de la “nacionalización”	21
3.4. Sociabilidad y generaciones intelectuales.....	22
3.5. La generación de Gabino Barreda.....	25
3.6. La generación de Justo Sierra	28
3.7. Generaciones porfirianas	31
4. Plan general de exposición.....	32

**SEGUNDA PARTE:
“...ENTRE LOS INFINITOS ÓRDENES DE COSAS...”
EL BARROCO, LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LOS OTROS ROSTROS DE LA HISTORIA, 1590-1660.... 37**

1. Prehistoria es... ..	39
2. La presunta universalidad del pensamiento arqueológico	47
3. “Porque los caminos de Dios son altos y sus trazas maravillosas.” Universalismo y salvación cristianos	53
3.1. Preludio Medieval y Renacentista.....	53
3.2. La ética protestante, el <i>ethos</i> realista	59
3.3. El <i>ethos</i> barroco y la compañía de Jesús.....	62
3.3.1. La <i>Societas Iesu</i>	62

3.3.2.	La <i>Historia Natvral y Moral de las Indias</i>	66
3.3.3.	El “libre aluedrio” según el Padre Ioseph de Acosta	75
3.3.4.	La <i>scientia media</i>	85
3.3.5.	La historia de la antigüedad según el Padre Ioseph de Acosta	94
4.	<i>Prae-Adamitae, ¿historia paradójica o paradoja de la historia de la ciencia?</i>	111
4.1.	Isaac La Peyère	115
4.2.	Melchor Pérez de Soto	134
5.	Epílogo	151
5.1.	“Un tiempo homogéneo y vacío”	151
5.2.	“Paseos prehistóricos en la Exposición Universal”	158
	REFERENCIAS BIBIOGRÁFICAS	169

PRIMERA PARTE:

INTRODUCCIÓN GENERAL

“LAS MÁS ANTIGUAS POBLACIONES DE MÉXICO”.

**PROLEGÓMENOS A LA HISTORIA DEL CAMPO EPISTÉMICO DE LA
PREHISTORIA EN MÉXICO, SIGLO XIX**

1. El problema: la modernidad de la prehistoria

El último tercio del siglo XIX es un periodo fundamental en la historia del mundo moderno: durante este periodo las estructuras mundiales de la economía, la política, la sociedad y la cultura experimentaron una reconfiguración global que marcó el inicio de una “nueva época”, de un “tiempo nuevo”, en el que por primera vez en la historia los destinos, las trayectorias y las experiencias divergentes de las distintas sociedades humanas que habitaban la faz de la tierra se vieron entrelazadas, entremezcladas y virtualmente *unificadas*, en la dimensión más profunda subyacente a la existencia siempre latente de las *diferencias*, por los hilos de la trama y la urdimbre de un *pensamiento* y una *vivencia* comunes del mundo como una “totalidad en movimiento” sometida al inexorable impulso del progreso universal; de tal forma que este pensamiento y esta vivencia compartidos definieron los contornos más *generales*, el “espíritu”, que individualizó y marcó el destino de esta época que, desde entonces, re-actualizó el epíteto de *moderna*. Pues, efectivamente, el último tercio del siglo XIX fue el periodo que contempló la cristalización o consolidación histórica de la *modernidad*.

Sin embargo, la sustantivación del adjetivo *moderno* (del latín *modernus*, “perteneciente al tiempo de la persona que habla”,¹ derivado de *modo*, “justo ahora”, “recientemente”, es decir, del uso como adverbio de ablativo de *modus*, “modo” o “manera”²) para utilizarlo en la caracterización de un tiempo o de una época de la historia humana, la *modernidad*, es una de las problemáticas conceptuales contemporáneas que han alcanzado una amplitud, una complejidad y una sofisticación gigantescas, debido a que al “océano” de discusiones sobre los “tiempos modernos” que venían desarrollándose en la civilización occidental al menos desde el siglo XIV³ la Revolución cultural de 1968, y el inicio de la “condición posmoderna”, como “crítica de la modernidad” agregaron una “marejada” de reflexiones polémicas que aumentaron la perturbación del ya de por sí inquieto y tormentoso mar, de tal forma que es extremadamente difícil, o quizás imposible, tratar de ofrecer un panorama coherente sobre el campo semántico contemporáneo del

¹ Cfr. *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française 2008*, París, Dictionnaires le Robert-SEJER, nueva edición 2007 (en adelante nos referiremos a él con su abreviatura: NPR).

² Según el *Oxford English Dictionary* (en adelante OED), en línea en www.oed.com.

³ Cfr. OED.

concepto de *modernidad*; no obstante, ya que ocupa un papel esencial en este ensayo es preciso al menos señalar la diferencia que especifica el modo en que será utilizado.

Recientemente el filósofo Bolívar Echeverría elaboró una tentativa de conceptualización de la *modernidad* grandemente interesante y prometedora; pues se trata de un intento de trascender las falsas contradicciones que, en las aproximaciones sobre el tema, han separado artificialmente las perspectivas “nomotéticas”, formalistas y cuantificadoras, de aquellas “idiográficas”, semiológicas y cualitativas, a través de la construcción del “concepto puente” de *ethos histórico*. Una categoría híbrida que se refiere a la mezcla concreta que forman las “costumbres” o “maneras” de un grupo social específico con las “actitudes” y “comportamientos” de sus individuos, al configurar su forma social singular de “vivir y pensar el mundo”. En los términos más generales el *ethos moderno*, sería aquél que llegó a existir cuando la función “re-ligadora” esencial de la vida social que ejercía la Iglesia católica, en la economía-mundo de la Europa feudal, fue vencida y sustituida por la socialización en el mercado consagrado a la “valorización del valor”, es decir, a la acumulación de capital; no obstante, en términos particulares, esta “esencia general” del *ethos moderno* sólo ha podido ser actualizada, a través del espacio y el tiempo, en diversos *ethe*, es decir, sub-codificaciones de la estructura general que responden a las especificidades de las situaciones histórico-sociales concretas.⁴

Siguiendo a Echeverría en este ensayo conceptualizaremos la *modernidad* como el momento histórico en el que el *ethos realista*, aquella forma concreta de sub-codificación del *ethos moderno* que se identifica plenamente con la ética de la “valorización del valor”, se convirtió en la forma hegemónica de la economía-mundo capitalista a lo largo del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX. En términos históricos y conceptuales esta definición coincide y se traslapa en ciertos puntos, por un lado, con lo interpretación de Reinhart Koselleck sobre la conformación de la “experiencia del mundo” como *Neuzeit*; es decir, como la “vivencia del mundo” donde el “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*) difiere en la forma más radical del “espacio de experiencia” (*Erfahrungsraum*), la vivencia del mundo como *historicidad*, donde “el mañana” sobrepasa los límites imaginables a partir de las experiencias “del hoy” y “del

⁴ Cfr. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2000 (1ª ed., en conjunto con la Universidad Nacional Autónoma de México, de 1998).

ayer”;⁵ y por otro lado, con el significado de la ruptura en la “vivencia espontánea” y el “pensamiento” del orden que, según la interpretación de Michel Foucault, habría traído consigo la construcción de la *episteme moderna*, con la introducción, en la civilización occidental, de la necesidad de vivir y pensar el orden del mundo a través de *historicidades* trascendentales.⁶

No obstante, a pesar de estas afinidades, la especificidad de nuestra definición consiste en que, siguiendo a Bolívar Echeverría enfatizaremos la *historicidad*, la *regionalización* y las *contradicciones* o *conflictos* de la *modernidad*; es decir, las diferencias y la diversidad espaciales y temporales que emanaron del complejo y conflictivo itinerario histórico que llevó de la gestación de esta *vivencia* y *pensamiento* “historicistas” del mundo, frente a los otros *ethe* modernos, en la Europa de los tiempos de la Revolución francesa, a su cristalización o consolidación histórica como visión hegemónica del mundo como “totalidad en movimiento”, como “totalidad que progresa”, a través de una difícil, conflictiva, perpetuamente tensa, inestable y cambiante expansión planetaria, definida por una confrontación directa e inherente contra otras *alternativas a la modernidad* o *modernidades alternativas*, a lo largo del último tercio del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, para llegar a su crisis en la segunda mitad de este terrible siglo XX.

Este ensayo se ocupa del tiempo de la consolidación, lo cual centra nuestra atención en una temporalidad bien definida, la *belle époque* y el *fin de siècle*, y lo que nos aproxima a la definición de *modernidad* y, sobre todo, al concepto de “conciencia de la modernidad”, es decir, la “imaginación” o construcción social y culturalmente intencionada y específica, aunque *estereotipada* en un nivel conceptual esencial subyacente, de una *imagen* del mundo moderno, que el historiador Mauricio Tenorio Trillo utilizó en su investigación sobre la regionalización de la modernidad que, a través de la apropiación de su utillaje mental, realizaron las élites intelectuales mexicanas en tiempos de Porfirio Díaz, para crear una imagen de la nación moderna mexicana que habría de ser exhibida, con la intención de que más allá de su exótica fachada pudiera ser aceptada por su contenido estereotipadamente cosmopolita, en los escaparates de las

⁵ Cfr. Reinhart Koselleck, “‘Space of Experience’ and ‘Horizon of Expectation’: Two Historical Categories”, en *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, (traducción al inglés de Keith Tribe), Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1985, pp. 267-288.

⁶ Cfr. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, (col. « Bibliothèque des Sciences Humaines »), París, Éditions Gallimard, 1966 (reimpresión de 1969).

distintas actualizaciones de las Exposiciones Universales decimonónicas; microcosmos, *sancta sanctorum* y, sobre todo, utopías de la modernidad.⁷

Una temporalidad bien definida; pues los grandes trastornos que, en este fin de siglo, sacudieron los sustratos profundos que fundaban las estructuras de la economía-mundo capitalista,⁸ configuraron el trasfondo donde se produjo esta cristalización histórica: el inicio de la Gran depresión (1873-1896), el final de la guerra franco-prusiana (1870-1871) y de la guerra de secesión (1861-1865) no sólo simbolizan la inversión del ciclo de expansión económica generalizada que vivió el mundo bajo la hegemonía de Inglaterra, durante la primera mitad de la época victoriana, ni únicamente señalan la transformación de la faz de la geopolítica, con la unificación de las nuevas potencias, Estados Unidos y Alemania, y el arranque de una nueva carrera por la hegemonía mundial; sino que estos procesos representan las dimensiones económica y política de una transformación histórica *generalizada*, que tuvo su expresión más intensa, en la dimensión de la cultura: en la conceptualización del presente y la historia de los pueblos a través del *nacionalismo*, y en los procesos de *modernización* de todas las facetas de la vida de los “Estados-nación modernos”.⁹

⁷ Cfr. Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, traducción de Germán Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (publicado originalmente como *Mexico at the World Fairs. Crafting a Modern Nation*, University of California Press, 1996). en sus definiciones de “moderno” y “modernidad” Tenorio Trillo sigue a Hans Ulrich Gumbrecht, cfr. *Op. cit.*, n.1, p. 13.

⁸ La “economía-mundo capitalista” (*capitalist world-economy*) es una de las conceptualizaciones fundamentales de la perspectiva del “análisis de los sistemas-mundo” (*world-systems analysis*), elaborada fundamentalmente por Immanuel Wallerstein en su trilogía de *The Modern World-system* (que en poco tiempo llegará a ser “tetralogía”, pues como lo señaló Carlos Antonio Aguirre Rojas en un curso sobre la historia de los *movimientos antisistémicos* impartido en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, durante el presente año, el cuarto tomo sobre el “largo siglo XIX” se encuentra en prensa), se trata de un concepto consagrado a trascender las difíciles y problemáticas aporías de las perspectivas que restringen la “unidad de análisis” histórico y social a los confines de los estados-nación modernos y de aquellas que artificial y sofisticadamente segregan las dimensiones de lo económico, lo social, lo político y lo cultural en el análisis de la vida humana; al contrario “World-systems analysis argues that the unities of social reality within which we operate, whose rules constrain us, are for the most part world-systems...”, sistemas que “son un mundo” y que han tenido múltiples actualizaciones y variantes, una de las más recientes, la única que alcanzó proporciones “mundiales”, la economía-mundo, “...a large axial division of labor with multiple political centers and multiple cultures.”, que llegó a ser plenamente *capitalista*, por fundarse en el principio de la acumulación de capital (cfr. Immanuel Wallerstein, “Glossary”, en *World-Systems Analysis. An Introduction*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004 -segunda reimpresión de 2005-, pp. 98-99).

⁹ Esta interpretación de los procesos que definen el sentido histórico del último tercio del siglo XIX y que lo vinculan íntimamente con los destinos y la significación del siglo XX, deben bastante a la caracterización reflexiva del “sentido del siglo XX” de Bolívar Echeverría (cfr. “El ‘sentido’ del siglo XX”, en *Eseconomía*, Nueva época, n° 2, invierno 2002-2003, pp. 13-25), y a los ensayos de explicación, en clave de “larga duración”, de la historia de estos dos siglos cronológicos realizados por Immanuel Wallerstein y Carlos Antonio Aguirre Rojas. Sobre la interpretación de Wallerstein cfr., esencialmente, “El siglo XX: ¿oscuridad al mediodía?”, en *Eseconomía*, Nueva época, n° 2, invierno 2002-2003, pp. 5-12 (traducción al castellano de “The Twentieth Century: Darkness at Noon”,

Y una imaginación multifacética y hasta cierto punto “barroca” del mundo moderno; pero cimentada en el cosmopolitismo estereotipado de un consenso conceptual subyacente sobre la imagen del mundo como “totalidad que progresa”; pues precisamente, como lo indicó Tenorio Trillo la “conciencia de la modernidad” fue definida por un sistema de conceptos esenciales:

La creencia en una verdad positiva, universal y homogénea; la idea de una libertad supuestamente alcanzada, y las contradicciones inherentes a esta idea; el intento de poner fin a la historia al recapitular el pasado y controlar el futuro, es decir, la posibilidad de considerar el presente como la mejor de todas las épocas posibles, un presente que ya ha revelado el curso esencial del futuro; y el credo del nacionalismo como parte intrínseca tanto del cosmopolitismo internacional como del imperialismo económico.¹⁰

En términos epistemológicos, es bien sabido que el fundamento del estereotipo de esta “conciencia de la modernidad” residió y fue mantenido, esencialmente, por la construcción y el devenir del *sistema de los saberes* modernos: no sólo con sus “ciencias exactas” y sus disciplinas de las “ciencias naturales”, sino también con sus humanidades “modernizadas” y, sobre todo, en el territorio liminal entre ambas, con sus disciplinas de las “ciencias sociales” o “humanas”. En este sentido, en relación a las expresiones culturales de la modernidad, sobresale el papel definitorio que sendas disciplinas, de las ciencias naturales y las humanidades, tuvieron en el papel que las ciencias sociales desempeñaron dentro de los procesos del nacionalismo y la modernización de las naciones: me refiero a la Biología, “modernizada” a partir de la Historia natural según Georges Cuvier y a partir de la Geología de Charles Lyell; y a la Historia, en la forma moderna que adaptó a partir de la incorporación de las tesis esenciales de la Filología historicista y neo-humanista de Friedrich August Wolf. Con estas figuras modernas, la Biología aportó el utillaje conceptual necesario para interpretar la estructura y la historia de las sociedades humanas como la extensión y culminación de la evolución de la vida en la tierra,¹¹ y la Historia

publicado en R. Grosfoguel, et.al., *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century*, Westport, CT, Greenwood Press, 2002, pp. xxxi-xl) y los ensayos compilados en *After Liberalism*, Nueva York, The New Press, 1995 (existe la edición en castellano de Siglo Veintiuno Editores); para una introducción crítica a la obra de Wallerstein cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Immanuel Wallerstein: Crítica del sistema-mundo capitalista (Estudio y Entrevista)*, México, Ediciones Era, 2003. Sobre la interpretación de Aguirre Rojas cfr., e.g. los ensayos compilados en *Para comprender el mundo actual. Una gramática de larga duración*, La Habana, Cuba, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003.

¹⁰ Mauricio Tenorio Trillo, “Introducción”, en *Artifugio de la nación moderna...*, p. 14.

¹¹ Donald K. Grayson en su esencial, bella, compleja y erudita obra *The Establishment of Human Antiquity* (Nueva York, Academic Press, 1983), ha construido en su forma más acabada, a mi parecer, la historia de las discusiones y desarrollos interpretativos de la Historia natural, la Anatomía comparada, la Geología y el Anticuarismo que en los

ofreció las herramientas para conceptualizar el devenir de esta historia propiamente humana, como un flujo o deriva arborescente impulsado, en cada una de sus direcciones divergentes, por la singularidad idiosincrática del “espíritu” de las naciones, los pueblos o las “tradiciones culturales”.¹²

También es bien conocido, y hasta cierto punto es sobrevalorado, el papel esencial que la “revolución darwiniana” desempeñó en la configuración de la forma de las ciencias humanas decimonónicas, según el modelo biológico, expresada en los múltiples avatares del “darwinismo social”. Lo que es menos conocido, es el hecho de que, más allá de la historia de las ideas y de las opiniones, la “revolución darwiniana” fue tan sólo un corolario de una transformación mayor, impersonal y subterránea, acaecida en el sustrato epistémico más profundo del pensamiento y los saberes de la civilización occidental, como consecuencia cultural fundamental de la Revolución francesa, que trajo consigo la posibilidad de concebir la vida, la sociedad y el lenguaje como poseedores de unas *historicidades* inherentes que les permitieron trascender, por primera vez, el espacio reiterativo del tiempo mítico y religioso, en el que se desplazaban las narraciones de la Historia natural y la Historia de la antigüedad, en la “época clásica”.¹³ Historicidades que, durante la segunda mitad del siglo XIX, fueron entrelazadas en una cosmovisión unitaria del devenir progresivo de la vida, la sociedad y la dimensión simbólica propiamente humana que existe en el lenguaje, gracias a las ligaduras que la construcción de un espacio liminal “tejió” entre el extremo crepuscular de la historia de la vida en la tierra y el horizonte auroral de la historia humana: el “tejido” de tal espacio liminal, del *campo epistémico de la prehistoria*, unificó las narraciones de la historia natural y la historia humana en un flujo progresivo único; de tal forma que el surgimiento de la prehistoria constituyó una condición necesaria de la revolución

siglos XVIII y XIX llevaron a la conformación de la “figura moderna”, historicista, de la Biología; la cual estuvo en la base del establecimiento de la gran antigüedad humana y por tanto, como veremos, de la construcción del *campo epistémico* de la prehistoria, lo que, en conjunto, constituyó una *condición necesaria* de la construcción una visión evolucionista en la historia natural y humana durante el último tercio del siglo XIX.

¹² La historia del papel de la Filología historicista y neo-humanista (convertida en núcleo de la *Altertumswissenschaft* y la *Bildung* del *establishment* cultural de la Prusia re-formada por los choques de la Revolución francesa) en la conformación de un historicismo esencialista como modelo de construcción de las historias de los “pueblos”, las “naciones” y las “tradiciones culturales” ha sido magistralmente narrada en la obra de la historiadora Suzanne L. Marchand; *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996 (2ª reimpresión y primera edición en rústica de 2003).

¹³ Tal es la interpretación de la ruptura que significó el advenimiento de la *episteme moderna*, cfr. Michel Foucault, *Les mots et les choses...*, antes citado.

darwiniana y, en su dimensión más general, representó un eslabón epistémico esencial de la cristalización del pensamiento y la vivencia del mundo como “totalidad que progresa”.

Al igual que la escritura de la historia de la modernidad y sus expresiones culturales (i.e., el nacionalismo y la modernización de las naciones) la tarea de escribir la historia del campo epistémico de la prehistoria se ha emprendido en la región *central* de la economía-mundo capitalista, particularmente, en medio de la abundante literatura, con una profunda erudición y una luz interpretativa intensa, en la obra clásica de Donald K. Grayson, *The Establishment of Human Antiquity*, para el caso de las principales “naciones” Europeas implicadas: Francia e Inglaterra; sin embargo, lo mismo que la historia de la modernidad, la elucidación y la escritura de esta historia en la enorme y multiforme *periferia* del sistema-mundo, salvo notables excepciones, se encuentran todavía en suspenso, por lo que la construcción de una comprensión global de estos procesos, en los rasgos generales que los homogenizan y cohesionan, pero también en aquellas contradicciones particulares que sustentan las diferencias regionales internas y los conflictos que los desgarran desde adentro, es una tarea abierta. En el caso de la “nación mexicana” esto es verdad, a pesar de la gran cantidad de energía, y de tinta, invertidas en el esclarecimiento de la genealogía epistemológica del “liberalismo” y el “positivismo” mexicanos, como fundamentos ideológicos de la consolidación de la nación moderna, así como del pensamiento y la vivencia de la modernidad en suelo mexicano, en los tiempos porfirianos;¹⁴ y a pesar de las tentativas por rastrear y reconstituir “la polémica del darwinismo en México”.¹⁵ En este sentido, resulta extremadamente importante, en mi opinión, la manera en que Mauricio Tenorio Trillo exploró la forma en que las élites intelectuales porfirianas construyeron la imagen de México como una nación moderna, la forma en que elaboraron el “artilugio de la nación moderna”, a través de un proceso creativo de “selección”, “apropiación” y “transformación” del sistema de “conceptos universales” que componían la “conciencia de la modernidad”, para “adaptarlos” a las condiciones nacionales:

¹⁴ Dentro de la inmensa bibliografía nos remitiremos tan sólo a las obras clásicas de Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, traducción al castellano de Purificación Jiménez, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (publicado originalmente como *The Transformation of Liberalism in Nineteenth-Century Mexico*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989); y de Leopoldo Zea, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

¹⁵ Cfr. Roberto Moreno, *La polémica del Darwinismo en México: siglo XIX (Testimonios)*, “Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 1”, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª ed. 1989 (1ª ed., de 1984).

México se embarcó en una selección adicional en la ya de por sí selectiva naturaleza de las exposiciones universales, para adaptar la idea del mundo moderno a las propias circunstancias e intereses de las élites mexicanas. Dicha selección adicional es lo que llegó a conocerse como “lo mexicano”: ciencias mexicanas, arte mexicano, nacionalidad mexicana...¹⁶

Tratando de seguir la tentativa de Tenorio Trillo, la presente investigación pretende esbozar una respuesta a la pregunta ¿cuál fue el itinerario histórico particular de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en México?; en otras palabras, trata de señalar qué factores regionales, y en qué forma, incidieron en la “nacionalización” del proceso mundial de construcción de la prehistoria, cuando éste se realizó en el momento de cristalización de la moderna nación mexicana, en el último tercio del siglo XIX. En este sentido, este ensayo pretende ser un comentario a la historia de México, desde el punto de vista general de la historia de los “tiempos modernos”.

2. Estado de la cuestión: los dilemas de la prehistoria

¿La “vida espiritual o intelectual” de los seres humanos es de una naturaleza esencialmente distinta de aquella de su “vida en el siglo”, de su “vida temporal”, de tal suerte que ambas dimensiones, aunque conectadas, pertenecen a esferas *autónomas* y, por tanto *separadas*? O, por el contrario, ¿estas dos dimensiones de la vida humana son sólo distintas en apariencia, de tal forma que las diferencias de sus naturalezas, en un examen más atento, se muestran como un artilugio del intelecto, y se disuelven y se pierden una en la otra a causa de la *identidad* y *unidad* de su esencia? En términos generales es posible decir que tales son las cuestiones fundamentales que han tensionado las reflexiones sobre la naturaleza y la historia del pensamiento, y sobre la relación que ellas tienen con las otras dimensiones de la vida social, a lo largo de toda la “época moderna” de la civilización occidental; pues, precisamente, la necesidad de estas cuestiones reside en el hecho de que la conformación de un pensamiento “propiamente moderno”, como negación de un pensamiento teológico y escolástico “medieval”, implicó una separación entre la búsqueda de “lo verdadero” y la búsqueda y vivencia de “lo bueno” y “lo bello”.

¹⁶ Mauricio Tenorio Trillo, “Introducción”, en *Artilugio de la nación moderna...*, antes citado, p. 16.

Las circunstancias que rodearon la negación de esta filosofía teológica hegemónica dentro de la “alta cultura” de la Edad Media fueron las que llevaron a la separación y autonomía de la búsqueda de la verdad; pues la construcción de una “nueva manera de pensar” necesitaba romper la imagen del mundo como “valle de lágrimas”, es decir, la de la “vida secular” como fuente de pasiones y sufrimientos que debía ser sacrificada para el provecho de una salvación eterna llevada de la mano por la guía de la Iglesia, como representante de Dios en la tierra, cuya palabra contenía en un discurso unitario la verdad de la revelación, y la bondad y la belleza de la vida cristiana. Así, una de las principales tareas en la construcción del Humanismo renacentista, como esfuerzo por “el acrecentamiento del espíritu humano”¹⁷ a través de un retorno crítico a la antigüedad greco-latina, fue convertir la imagen del mundo en una de la “abundancia de la gracia de Dios”, cuyo disfrute debía realizarse a través de la productividad acrecentada por el ejercicio de una razón purificada de sus pretensiones estéticas y éticas, como designio divino de emancipación terrenal. La posibilidad de esta “manera de pensar” estaba contenida en el *ethos* que la expansión de las funciones socializadoras globales de la “valorización del valor” estaba realizando; no obstante, ella no llegó a ser un atributo monolítico del pensamiento moderno, sino una tendencia que “marcha con los tiempos” (*Zeitgemäß*).¹⁸

Es esta tendencia la que en un nivel epistemológico profundo subyace y funda la recurrente separación y relación contradictoria entre la vida espiritual y secular dentro del pensamiento moderno, y es quizás uno de los factores que pueden ayudar a explicar, tanto la posición hegemónica que ocuparon las perspectivas “internalistas” en la historia y la filosofía de la ciencia durante una buena parte del siglo XX, al menos en el mundo angloparlante, así como el radicalismo de ciertas reacciones y críticas “externalistas” provenientes de la sociología de la ciencia, y sobre todo la actualidad de estas cuestiones en los estudios contemporáneos. La escritura de la historia del campo epistémico de la prehistoria, a escala mundial, nacional y local, ha estado inmersa en estas discusiones ya sea como sub-campo de la investigación histórica en

¹⁷ Cfr. NPR.

¹⁸ Cfr. Bolívar Echeverría, “La actitud barroca en el discurso filosófico moderno”, en *La modernidad de lo barroco*, antes citado, primera parte, capítulo 5, pp. 101-118.

general, o como sub-tema de la historia de la arqueología, la cual en tiempos recientes ha llegado a convertirse en una sub-disciplina reflexiva por derecho propio.¹⁹

En el caso particular que nos concierne, más allá de los comentarios obligados, en los capítulos consagrados a los “antecedentes”, los “orígenes” o la “prehistoria” de la historia de la historiografía mexicana, la historia del campo epistémico de la prehistoria ha sido abordada, en forma más o menos directa, dentro de las diversas tentativas por escribir las historias del conjunto de las sub-disciplinas que integran la moderna arqueología mexicana y, sobre todo, en los “estados de la cuestión” de algunos prehistoriadores mexicanos.²⁰ No obstante, estas tentativas han tendido a concebir esta tarea como la búsqueda y la reconstitución, primero, de los antecedentes “pre-científicos” de la sub-disciplina; y, en segundo lugar, de la serie de descubrimientos y observaciones empíricas “revolucionarias” que la habrían llevado a adoptar su forma “científica” moderna, después de una victoria definitiva ante la “superstición” y, en general, ante la cosmovisión religiosa.²¹ Es por ello que, en términos generales, es posible decir

¹⁹ La gigantesca y creciente masa de la bibliografía ha ido de la mano de la profesionalización y del aumento de la calidad de las investigaciones sobre la historia de la arqueología, de tal forma que la temeraria y monumental tarea de hacer una reseña exhaustiva requeriría un libro aparte. Afortunadamente Bruce G. Trigger nos legó, en la edición actualizada de su *A History of Archaeological Thought* (2ª ed., Nueva York, Cambridge University Press, 2006), un “Ensayo bibliográfico” que mantendrá su actualidad por mucho tiempo.

En el caso de las historias del campo epistémico de la prehistoria la bibliografía es igual de abundante y de no menos calidad (de hecho, como veremos, algunas de las investigaciones más profundadas e innovadoras se han producido dentro de este sub-campo de la historia de la arqueología); pero, hasta donde sé, no existe un ensayo de síntesis bibliográfica definitivo; así que sólo remito a los estados de la cuestión y las bibliografías de los excelentes trabajos de Donald K. Grayson, *The Establishment of Human Antiquity*, Nueva York, Academic Press, 1983, para la francofonía y el mundo angloparlante; Marc Groenen, *Pour une histoire de la préhistoire. Le paléolithique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994, con mayor amplitud para el caso francés; y Marc-Antoine Kaeser, *L'univers du préhistorien. Science, foi et politique dans l'œuvre et la vie d'Edouard Desor (1811-1882)*, (col. « Histoire des Sciences Humaines »), París, L'Harmattan, y Société d'Histoire de la Suisse Romande, 2004, para las tradiciones mediterráneas y germánicas que confluyen en Suiza.

²⁰ Entre las tentativas generales destaca, por supuesto, la obra del arqueólogo Ignacio Bernal, *Historia de la arqueología en México*, México, Editorial Porrúa, S.A., 1979, (2ª ed., 1992); y los ensayos de síntesis del prehistoriador José Luis Lorenzo, “Notes on the History of Ibero-American Archaeology”, en Glyn Daniel (ed.), *Towards a History of Archaeology*, Londres, Thames and Hudson, 1981, pp. 133-145, y “Archaeology South of Rio Grande”, en Bruce G. Trigger e Ian Glover (eds.), “Regional Traditions of Archaeological Research, II”, *World Archaeology*, vol. 13, nº 2, octubre de 1981, pp. 190-208; o los ensayos recientemente producidos con motivo de una exposición organizada por el Antiguo Colegio de San Ildefonso sobre los arqueólogos mexicanos, cuya Curaduría general fue encargada al arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma y cuyo Comité científico estuvo compuesto por varias de las luminarias de la arqueología mexicana de nuestros días, compilados y editados en Eduardo Matos Moctezuma, et.al., *Descubridores del pasado en Mesoamérica*, México, Mandato Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2001.

²¹ Los trabajos contemporáneos que abordan la historia de la prehistoria mexicana desde una perspectiva que pone énfasis en la génesis de su forma “científica moderna”, se remontan al ensayo fundador del Arzobispo Don Francisco Plancarte y Navarrete, *Prehistoria de México*, Tlalpan, México, 1922; a partir de aquí existe un vacío relativo, perturbado por la solitaria presencia de la obra de Pablo Martínez del Río, *Los orígenes americanos*, México, Porrúa

que la historia del campo epistémico de la prehistoria en México ha sido abordada, casi de manera exclusiva, desde una perspectiva de historia de la ciencia, que concibe la formación disciplinar como un proceso de desarrollo progresivo e implantación final, en los nuevos campos del conocimiento, de un modelo de “cientificidad”, emanado de las ciencias exactas y naturales.

Tal sesgo interpretativo, concentrado en el desarrollo “interno” de las ideas, contrasta y choca frontalmente con la sofisticada y grandemente polémica crítica “sociológica” que recientemente lanzó el antropólogo Luis Vázquez León contra todo el *establishment* de la arqueología mexicana, tanto en su advocación de arqueología “patrimonialista” asentada en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), como en aquella de arqueología “científica” acogida por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en su estudio “etno-metodológico” y de sociología de las comunidades científicas, *El Leviatán arqueológico*.²² Su compleja etnografía de algunas de las principales comunidades de arqueólogos mexicanos permitió sacar a la luz los fuertes e íntimos hilos que vinculan el mundo de las “ideas arqueológicas” con algunas de las estructuras sociopolíticas aparentemente “externas” a ellas, a tal grado que de hecho conforman una compleja estructura, una *ética* de la práctica arqueológica, donde las prioridades científicas constituyen la fachada de un monolítico edificio consagrado a las prioridades de las políticas patrimonialistas del Estado.²³

Hermanos y compañía, 1936 (con varias ediciones actualizadas) que sólo fue plenamente colmado al momento de la institucionalización definitiva de la disciplina, después del “descubrimiento” del “Hombre de Tepexpan”, en 1947; a este periodo, es decir, el tiempo de existencia del Departamento de Prehistoria del INAH (1952-1988), corresponden las excelentes síntesis de Luis Aveleyra Arroyo de Anda, *Prehistoria de México. “Revisión de prehistoria Mexicana: El hombre de Tepexpan y sus problemas”*, México, Ediciones Mexicanas S.A., 1950; y *Los cazadores primitivos en Mesoamérica*, “Cuadernos del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie Antropología, n° 21”, México, UNAM, 1967 (Edición corregida y aumentada de “The Primitive Hunters”, en Robert Wauchope –ed.–, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 1: “Natural Environments and Early Cultures”, Austin, Tex., University of Texas Press, 1964, pp. 384-412). Los ensayos más recientes son el del prehistoriador Joaquín García-Bárcena, “Arqueología mesoamericana. Prehistoria”, en *Descubridores del pasado en Mesoamérica*, antes citado, pp. 31-54; y la obra inédita de Rebeca del Carmen Villaruel Mendoza, *Un acercamiento a la historia de la arqueología prehistórica en México. Primera década del Departamento de Prehistoria*, tesis para optar por el grado de Maestría en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología en Historia, 2009.

²² Luis Vázquez León, *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, 2ª ed., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2003. Para apreciar la intensidad de la polémica que rodeó a esta interesante y valiosa investigación, basta señalar que la tentativa de la publicación castellana del libro implicó a su autor en una serie de controversias con el INAH que terminaron con su expulsión de la institución. Acogido por el CIESAS la obra pudo ver finalmente la luz en suelo mexicano.

²³ Una *ética* que, para el caso de esta tradición, quintaescencia y paradigma de la arqueología nacionalista en el tercer mundo, habría sido el paradójico resultado de la conquista científica exitosa de un “leviatánico” patrimonio

¿Cómo afrontar el problema de la relación entre la “vida espiritual” y la “vida secular” en las sociedades humanas, si de entrada debiéramos escoger entre perspectivas que, espontánea o conscientemente, eligen enfoques excluyentes? Al margen y a contracorriente de esta artificialmente célebre “polémica” internalista/externalista, que tuvo su principal campo de batalla en el mundo anglo-americano, se ha construido, durante las últimas tres décadas y especialmente en la francofonía y el mundo germánico, una galaxia de perspectivas que siguiendo al historiador François Dosse podemos nombrar para señalar una cierta identidad profunda, *historias intelectuales e historias de los intelectuales*.²⁴ Una “galaxia” que ha afrontado el problema de la relación entre estas dos dimensiones de la vida humana y ha permitido construir una imagen en la que efectivamente las naturalezas de estas formas de vida se muestran como esencialmente diferentes, pero inestables y cambiantes, y sobre todo, paradójicamente unidas por una relación íntima igual de versátil y variable, de acuerdo a las circunstancias minúsculas del tiempo y el lugar que, no obstante, constituye el sustento de una vida nueva cualitativamente distinta a la simple mezcla de cualidades. Como de la síntesis del sistema físico del planeta con el sistema orgánico de la vida surge y se sustenta la exuberante y multiforme diversidad de ecosistemas que han poblado la cambiante geografía de la historia de la tierra.

Tal es la imagen de la historia de la vida intelectual que surge de estas miradas y al seguirlas tal parece que las contradicciones o los excesos en su relación con la vida secular son efecto de enfoque; pues justamente para observar y precisar las circunstancias sutiles y minúsculas que definen la compleja y evanescente naturaleza de esta relación hace falta saber cómo y dónde enfocar el microscopio. Las cualidades de estas formas de vida, así como la de la relación que las une son inestables y varían de acuerdo a las situaciones de cada momento socio-histórico particular, de tal forma que es preciso definir siempre a través de un intensivo y denso estudio local, el sistema *sui generis* que conforman. El problema consiste en elegir un objeto que permita observar el vínculo en operación y en seguir el proceso del desenvolvimiento histórico de la acción. Pascal Ory y Jean-François Sirinelli han privilegiado la observación del pensamiento en acción en los asuntos públicos de la ciudad, por ello han escogido como objeto el cuerpo social que “corporeiza” los actos del *saber-poder*; pues precisamente las investigaciones de las

arqueológico nacional. Obviamente, por su perspectiva etnográfica, la principal debilidad del estudio consiste en su falta de profundidad histórica.

²⁴ Cfr., François Dosse, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, (col. « Armillaire »), Paris, Éditions La Découverte, 2003.

“estructuras de sociabilidad”, los “climas intelectuales” y los “fenómenos generacionales”, que configuran el trasfondo estructural en el que o contra el cual se construye el haz de itinerarios intelectuales que forman la historia colectiva de los intelectuales, han mostrado que al menos en las tiempos modernos, el saber y la política forman un único y cambiante sistema.²⁵ Otros como François Dosse o Carlos Aguirre han elegido la biografía como observatorio “microhistórico” de la confluencia y acción efectiva de los contextos múltiples en los itinerarios intelectuales individuales.²⁶ Pero existen múltiples alternativas al respecto.²⁷

Al escribir la historia del campo epistémico de la prehistoria se han construido dos de las tentativas más interesantes e importantes dentro del sub-territorio de investigación, tanto por la profundidad de su erudición como por la amplitud e intensidad de sus reflexiones; dos tentativas que han seguido caminos vinculados o paralelos a las historias intelectuales de las que hemos hablado. Por un lado, la densa “biografía microhistórica” del prehistoriador, político y empresario suizo Edouard Desor, escrita por Marc-Antoine Kaeser con base en la riqueza excepcional de archivos y diarios personales legados por Desor, ha complejizado la imagen que teníamos del surgimiento de la prehistoria europea al incorporar las múltiples dimensiones sociales que conformaban el “universo del prehistoriador”.²⁸ Por otro lado, al re-construir la historia de las

²⁵ Tan sólo remitiré a su síntesis clásica : Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France de l'affaire Dreyfus à nos jours*, París, Armand Colin, 1986 (existen las ediciones actualizadas de 1992 y 2002, y una edición de bolsillo en la « collection tempus» , París Éditions Perrin, 2004).

²⁶ Sobre François Dosse cfr., su más reciente actualización de la biografía histórica en su obra, *Gilles Deleuze et Felix Guattari. Biographie croisée*, París, Éditions la Découverte, 2007 (edición de bolsillo de 2009) y su clásica biografía colectiva, *Histoire du structuralisme, I. Le champ du signe, 1945-1966 ; II. Le chant du cygne, de 1967 à nos jours*, París, Éditions la Découverte, 1992. Sobre Carlos Antonio Aguirre Rojas cfr. los trabajos escritos en torno a la biografía histórica de Fernand Braudel, sobre todo la compilación de textos, *Ensayos braudelianos. Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel*, (col. « Protexos » no. I, dirigida por Darío Barreda), México/Rosario, Argentina, Asociación Nacional de Profesores de Historia de México-Prohistoria & Manuel Suárez Editor, 2000; y su libro, *Fernand Braudel y las ciencias humanas*, Barcelona, Editorial Montesinos, 1996 (con ediciones extendidas en alemán, portugués, y francés, de las cuales la más accesible y reciente es *Fernand Braudel et les sciences humaines*, traducción al francés de Steven Johansson y François Minaudier, París, L'Harmattan, 2004).

²⁷ Cfr. François Dosse, *La marche des idées...*, antes citado.

²⁸ Marc-Antoine Kaeser, *L'univers du préhistorien. Science, foi et politique dans l'œuvre et la vie d'Edouard Desor (1811-1882)*, (col. « Histoire des Sciences Humaines »), París, L'Harmattan, y Société d'Histoire de la Suisse Romande, 2004. En este caso se trata de una recuperación directa de algunas de las herramientas de la perspectiva de historia cultural de Roger Chartier y de la microhistoria italiana, según Giovanni Levi y Carlo Ginzburg, para emprender una reconstitución de las relaciones dinámicas de la vida de las ideas con las diferentes dimensiones de la economía, la sociedad, la política y la cultura de la época, a través del juego de “cambio de escala”, posibilitado por los entrecruzamientos de las particularidades “microscópicas” del itinerario de un personaje paradigmático, por atípico, y las líneas generales de los procesos históricos “macroscópicos” del periodo. Cfr. Aparte de sus reflexiones metodológicas en la “Introduction” y la “Conclusion” a su obra antes citada, pp. 13-30 y 465-479, su ensayo

prácticas de la *Altertumswissenschaft* a lo largo de dos siglos Suzanne Marchand re-vivificó e hizo aparecer en la Historia el sistema del “filhelenismo”, formado por la simbiosis de una *Weltanschauung* y una *Bildung* unidas por el *ethos* de la filología neo-humanista e historicista, que ha tenido un papel protagónico en la historia de la cultura germánica en los siglos XIX y XX.²⁹

En mi caso, se trata de una tentativa de extensión, transformación y puesta en práctica, en la historia del pensamiento y la vida intelectual en territorio mexicano, de algunas de las herramientas conceptuales y algunas de las perspectivas interpretativas de estas historias intelectuales. Concretamente se trata de construir-elegir un objeto de observación y seguir su ciclo de vida, i.e. el *campo epistémico de la prehistoria*, con la intención de crear una nueva imagen sobre el papel que desempeñó la construcción de este puente o nudo epistémico en el drama de la transformación modernizadora del pensamiento y la vivencia del mundo dentro de las circunstancias regionales que existieron en la nación mexicana del último tercio del siglo XIX. En la construcción-enfoque de este objeto, la arqueología del saber de Michel Foucault nos posibilita una mirada *transversal* del lugar estructural que ocupa este campo epistémico en el espacio del saber/poder moderno, la simultaneidad o parentesco que lo vinculan no sólo con las nacientes disciplinas de las ciencias sociales sino con aquellas contemporáneas de las ciencias naturales y las humanidades; y la historia de los intelectuales nos permite una mirada *perpendicular* que hace viable la observación dinámica de la relación entre la esfera celeste de las ideas y la esfera sublunar de la vida en el siglo, a través de la concentración de la mirada histórica en el elemento de vida humana concreta presente y actuante en las solidaridades generacionales y socializadoras de las comunidades intelectuales y los itinerarios biográficos de sus miembros.

Es en este sentido que conceptualizo al campo epistémico de la prehistoria como una estructura del *saber-poder*; un espacio del sistema de los saberes moderno conformado, por un lado, por aquella región empírica que constituye el umbral que separa y, al mismo tiempo, une la historia de la vida y la historia humana en los “tiempos prehistóricos”, los tiempos de la génesis y el desenvolvimiento inicial de la marcha biológica y espiritual de la humanidad; por otro, el

“Biography as Microhistory: The Relevance of Private Archives for Writing the History of Archaeology”, en Nathan Schlanger y Jarl Nordbladh (eds.), *Archives, Ancestors, Practices. Archaeology in the Light of its History*, Nueva York, Berghahn Books, 2008, pp. 9-20.

²⁹ Cfr., Suzanne L. Marchand; *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996 (2ª reimpresión y primera edición en rústica de 2003).

conjunto de intereses, inquietudes y problemas relacionados con estos tiempos prehistóricos, el utillaje conceptual construido para abordarlos, y la gama de saberes así producidos. Como hemos visto, la construcción de tal región o campo del saber fue un “amarre” esencial que permitió entretejer, en un sistema coherente, los elementos de la “conciencia de la modernidad”; de tal forma que, más allá de cumplir la función de socialización de la cosmovisión e identidad del subgrupo de “prehistoriadores” dentro de la sociedad de intelectuales, este espacio epistémico define la posición de los saberes prehistóricos en la dimensión general del poder y, de esta forma, configura las *virtualidades* políticas que los actos de pensamiento de los intelectuales consagrados a la elucidación de la prehistoria pueden *actualizar* en actos de poder. En otras palabras, debido al lugar que el campo epistémico de la prehistoria ocupa en la *episteme* moderna, sus saberes producidos conllevan, en la dimensión de sus potencialidades o virtualidades inherentes, las funciones de producción, sostenimiento y legitimación de la trama temporal de la cosmovisión de la modernidad; pues sus saberes re-conceptualizan, o refundan, las ideas y tradiciones sobre los orígenes y la antigüedad de la humanidad, en los términos de la narración que ve la génesis biológica de la humanidad como la apoteosis del progreso de la vida en la tierra y a su prehistoria como el proceso de gestación de los “gérmenes culturales” de los pueblos y las naciones de la historia antigua y moderna.

Es así que, de todo esto, surgen dos inquietudes que constituyen verdaderos dilemas de la prehistoria. Una es metodológica, afecta por tanto a la escritura de nuestra historia de la prehistoria y tiene que ver con la *parcialidad* de nuestro utillaje conceptual. Pues por un lado, como lo mostró la aguda crítica de Carlo Ginzburg: “Lo que fundamentalmente interesa a Foucault son los gestos y criterios de la exclusión; los excluidos menos...”,³⁰ es decir que, al concentrar su mirada en las coherencias sincrónicas más sutiles que, en un nivel “arqueológico” profundo, definen la especificidad de la experiencia del orden propia de cada una de las *epistemes* de la civilización occidental moderna, la arqueología del saber se des-ocupa de (y de esta forma borra) las diferencias y conflictos inter- y trans-clasistas que en la historia concreta subyacieron al establecimiento de la *episteme* como forma hegemónica de la intuición y el pensamiento del orden. Por otro lado, la historia de los intelectuales, al privilegiar los compromisos públicos de

³⁰ Carlo Ginzburg, “prefacio”, en *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción al castellano de Francisco Martín y Francisco Cuartero, México, Muchnik Editores SA. y Editorial Océano, 3ª reimpresión, 2003 (1ª ed. en castellano de 1981), p. 21 (publicado originalmente como *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*, Giulio Einaudi Editore, 1976).

los “hombres de letras” y “de ciencias” como vector de análisis, se restringe a considerar la vida intelectual dentro de una dimensión limitada y elitista del ejercicio del poder, es decir, aquella de la política en la “esfera pública burguesa”, y de esta forma falla en considerar aquellas “esferas públicas”, y sobre todo aquellos espacios privados u ocultos, que ocupan una posición subordinada y contraria a la política burguesa.³¹ Al concentrarse en los textos académicos e institucionales producidos por una parte de la élite intelectual mexicana, nuestra historia se enfrenta al dilema de no tomar en cuenta el papel que tuvo la “cultura popular” de las clases subalternas en la modernización del pensamiento de la antigüedad.³²

La otra inquietud tiene que ver con el sesgo interpretativo que el estrecho vínculo de nacimiento que une al campo epistémico de la prehistoria con la “conciencia de la modernidad” impone a la práctica de la disciplina. Los constructores del saber de la prehistoria se enfrentan al dilema de reconstituir la historia de las humanidades prehistóricas en la singularidad y la alteridad de una forma de ser humano que ya no existe, fundada en la relación recíproca con la naturaleza que constituyó la esencia de la forma de vida de los cazadores-recolectores; o, por el contrario, de violentar y enajenar estas historias, al convertirlas en los prólogos prehistóricos a las historias del “hombre” y las naciones modernas.

³¹ Para una de las primeras y más interesantes críticas frontales al trabajo de Jürgen Habermas, desde una perspectiva feminista, cfr. Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, en *Social Text*, n°. 25/26, 1990, pp. 56-80 (publicado originalmente en Craig Calhoun -ed.-, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1991).

³² Precisamente, en *El queso y los gusanos* Carlo Ginzburg mostró la importancia que la compleja relación circular entre la “cultura popular” y la “alta cultural” tuvo en la configuración de los contornos de ciertas vanguardias del pensamiento en el siglo XVII. En un nuestro caso no conocemos ni la forma ni el peso que tuvo esta relación en el proceso que estudiamos; pero obviamente, el acceso a los actos del saber-poder de los grupos subalternos es un problema de método histórico capital.

3. Hipótesis: la “nacionalización” de la prehistoria

3.1. “modernización” de las historias de la antigüedad

La tesis que guía esta investigación, es que la historia de la construcción del campo epistémico de la prehistoria, en el México del último tercio del siglo XIX, consistió en un conjunto de tentativas de re-conceptualización, refundación o “modernización” del utillaje mental y las empiricidades a través de los cuales los distintos grupos sociales e identitarios que habitaban el territorio de la Nueva España y, posteriormente, del México independiente, representaban las historias diversas de sus orígenes y antigüedad, y, al mismo, construían imágenes que competían por establecer los orígenes y la antigüedad, míticos e históricos, que definirían las tradiciones, la identidad impersonal y trascendente, que unificarían y singularizarían en una sola entidad abstracta, primero, a “todos” los súbditos de la corona española en el Virreinato novohispano, y en un segundo momento, a “todos” los ciudadanos del Estado mexicano; hasta antes del inicio de la construcción de la nación moderna mexicana en este fin de siglo. Pues; precisamente, la construcción de la prehistoria en México, fue una condición epistémica necesaria para *pensar la nación moderna*, ya que sólo a través de su mirada moderna era posible transformar las distintas versiones del origen y la antigüedad de los habitantes del territorio mexicano, en una narración de la génesis y las vicisitudes, biológicas e históricas, de las “razas” y “tradiciones culturales” que conformaron el embrión prehistórico del “pueblo” o la “nación” mexicanos modernos.

3.2. Digresión, las diferencias regionales en la experiencia de la modernidad

Si bien la modernidad, en tanto que pensamiento y vivencia del mundo como “totalidad que progresa”, fue, como hemos visto, un proceso que por vez primera unificó las formas de “ser y pensar en el mundo”, de las diversas sociedades humanas que habitaban la faz de la tierra en el siglo XIX, en una misma experiencia moderna, tal pensamiento y tal vivencia no fueron idénticas en todas las regiones de la geografía de este mundo decimonónico. Pues esta unificación fue realizada al momento en que se “incorporaron”, a las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales del sistema-mundo capitalista, todas aquellas regiones que, hasta entonces, se habían encontrado más allá de sus fronteras (i.e. gran parte del extremo oriental de Asia y el centro de África) y, con la excepción del Japón, tal incorporación no significó su inclusión en el “concierto

de las naciones” en condiciones de igualdad relativa; por el contrario, significó su integración a la *periferia* del sistema-mundo; es decir, a una posición subalterna dentro de las estructuras asimétricas y jerárquicas de la economía-mundo y el sistema interestatal del capitalismo.³³ Tal proceso no fue ni pasivo ni pacífico; sino que es posible decir que una parte esencial de las transformaciones estructurales mundiales del último tercio del siglo XIX, que llevaron a la configuración general del pensamiento y la vivencia de la modernidad, fueron la expresión y la realización del *conflicto* entre las formas diversas de ser y pensar en el mundo, y la tentativa de su unificación en una misma experiencia moderna, emanada del centro europeo del sistema-mundo.

En la dimensión de la cultura, el sistema de los saberes moderno de Europa occidental fue el fundamento para intentar elevar la cosmovisión y las prácticas culturales sustentadas en él, al status de códigos y conductas culturales universales; no obstante, siguiendo el argumento del conflicto entre visiones del mundo, la configuración de la forma y la historia de la “conciencia de la modernidad” no fue un acto de imposición emanado de una dominación total, sino la construcción de una *geocultura hegemónica*;³⁴ es decir, de una visión y unos patrones de conducta *generales* de la cultura, fundados en un consenso inestable surgido del conflicto entre la cosmovisión occidental y las del resto del mundo, de la pérdida de terreno y las concesiones dadas por la modernidad occidental, y de la eliminación, neutralización o existencia marginal de las alternativas a la modernidad o las modernidades alternativas. En este sentido, en tanto que eslabón epistémico esencial de la “conciencia de la modernidad”, la construcción del campo epistémico de la prehistoria a nivel mundial fue el resultado del proceso dialógico y conflictivo de las empiricidades, el utillaje conceptual y los saberes de la prehistoria europea, con las representaciones e imágenes alternativas sobre la antigüedad existentes en las diferentes regiones del mundo, al momento de la codificación de las identidades comunitarias y las historias de las sociedades humanas de estas regiones en el lenguaje de “la nación moderna”.

³³ Una de las exposiciones más sintéticas de la “división axial del trabajo” de la economía-mundo capitalista, concretizada en la sectorización del sistema interestatal en estados del centro, la semi-periferia y la periferia se encuentra en Immanuel Wallerstein, “La estructura interestatal del sistema-mundo moderno”, en *Secuencia*, nueva época, n° 32, mayo-agosto de 1995, pp. 143-166.

³⁴ Cfr., la entrada *geoculture* en Immanuel Wallerstein, “Glossary”, en *World-Systems Analysis. An Introduction*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004 (segunda reimpresión de 2005), p. 93.

3.3. El sentido de la “nacionalización”

Si bien, desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, los objetos empíricos propios del territorio de la Nueva España habían sido transformados por la mirada occidental para apropiarlos a su visión de la antigüedad; si al final del siglo XVIII, en los tiempos de los viajeros ilustrados, la mirada de Alexander Von Humboldt recodificó el sentido de estos objetos para convertirlos en elementos constitutivos de los saberes de la “ciencia natural”; y si especialmente, a partir de las extensas exploraciones de los ingenieros, geólogos, naturalistas y oficiales *amateurs* del *corps expéditionnaire* de la *Commission Scientifique du Mexique*, en tiempos de la Intervención francesa y del Segundo Imperio Mexicano (1862-1867), los materiales de la historia natural de este territorio fueron interrogados y conceptualizados *directamente*, por la mirada de estos “hombres de ciencia” formados en el ambiente epistémico recientemente constituido de la prehistoria francesa, para esclarecer la cuestión de la antigüedad del “Hombre americano”, a través de la búsqueda de los indicios de la coexistencia de los restos del “Hombre fósil” o de sus obras con los restos de los mamíferos gigantes, y los sedimentos, del plioceno o del pleistoceno; a pesar de estas tentativas de apropiación de la antigüedad americana, sobre todo, a pesar de esta tentativa directa y temprana de construcción de la “prehistoria de México” como una parte integrante de la prehistoria francesa,³⁵ la construcción del campo epistémico de la prehistoria en México no fue ni un proceso de imposición de esta sub-disciplina de la ciencia moderna de

³⁵ Se trata de una tentativa “temprana” si tomamos en cuenta que el proceso de construcción de la prehistoria francesa comenzó después del reconocimiento de la coexistencia de artefactos humanos con los restos fósiles de la megafauna del pleistoceno en 1859; cfr. Marc Groenen, *Pour une histoire de la préhistoire. Le paléolithique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994. Más allá del hecho de que la *Commission Scientifique du Mexique* estuvo integrada por un comité binacional que, en lado francés, incluyó a algunas de las principales figuras consagradas al estudio de la antigüedad americana, como el Abad Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, que fueron el fundamento de la construcción del *americanismo* francés del último tercio del siglo XIX, y, del lado mexicano, por los principales estudiosos de la antigüedad y los pueblos indígenas de México, como Francisco Pimentel, Joaquín García Izcalbaceta o Manuel Orozco y Berra; el trabajo empírico de búsqueda de los indicios de la existencia del “hombre prehistórico” fue, como hemos visto, una labor de los Ingenieros, Geólogos, naturalistas y militares. Entre ellos de manera un tanto apurada se ha tendido a destacar el trabajo del Ingeniero de minas Edmond Guillemin-Tarayre, pues realizó una serie de observaciones sobre artefactos humanos y fósiles de mamíferos extintos en varias localidades del norte de México, pero una lectura más atenta de los *Archives de la Commission Scientifique du Mexique* (III tomos, París, Imprimerie Imperiale, 1865-1867) muestra que sus observaciones son superficiales y de segunda mano; más interesante resulta la red de investigación de campo que creó dentro del *corps expéditionnaire* el coronel D’Outrelaine, pues a él se deben, entre otras cosas, la mayor parte de observaciones prehistóricas que fueron la base empírica para los “antecedentes prehistóricos” de las publicaciones de la siguiente generación de americanistas franceses, especialmente de Ernest-Théodore Hamy, fundador del *Musée d’Ethnographie du Trocadéro* y de la *Société des américanistes de Paris*. Sobre el papel de la *Commission* en la construcción del americanismo francés cfr. Daniel Schávelzon, “La Comisión Científica a México (1864-1867) y el inicio de la arqueología en América”, en *Pacarina*, “Arqueología y etnografía americana”, año III, vol. 3, 2003, pp. 313-322, en línea en <http://www.danielschavelzon.com.ar/>; sobre los “aportes” de Guillemin-Tarayre y de Hamy cfr. Luis Aveyra Arroyo de Anda, *Prehistoria de México*, antes citado.

Europa, ni un proceso de recepción y asimilación más o menos pasiva de este campo del sistema de los saberes moderno.

Por el contrario, esta construcción fue el resultado de un proceso de *diálogo* entre el pensamiento y los saberes de una parte de la “élite intelectual” del México del último tercio del siglo XIX y aquellos de sus contrapartes que conformaban el campo epistémico de la prehistoria en Europa; un proceso de apropiación de las estructuras epistémicas que hacían posible pensar el origen y la antigüedad de la humanidad en el lenguaje de la evolución biológica y de la génesis de las tradiciones culturales embrionarias de los pueblos modernos, por parte de esta élite, al momento de la confrontación con las representaciones e imágenes ya existentes del pasado de los distintos grupos que habitaban el territorio mexicano, y con las nuevas visiones alternativas construidas por otros grupos antagónicos de la intelectualidad, para definir la figura total del entramado histórico que sostendría la construcción de la imagen de la *nación moderna mexicana*. En este contexto tal “apropiación” significó una selección, crítica y transformación de los elementos generales de este campo del saber Europeo para “ajustarlos”, “adecuarlos” o “adaptarlos” a las necesidades regionales de construcción de esta imagen de la nación mexicana, y es en este sentido que la construcción de la “prehistoria mexicana” puede conceptualizarse como un proceso de *nacionalización* del campo epistémico de la prehistoria. Además, tal proceso de nacionalización fue dialógico, porque esta diferenciación regional tuvo injerencias retroactivas en la estructura y el devenir de la prehistoria Europea y, en conjunto, contribuyó a cambiar la figura de la “prehistoria mundial”.

3.4. Sociabilidad y generaciones intelectuales

El *rostro* de este sub-grupo de la “élite intelectual mexicana” que llevó a cabo la “nacionalización” del campo epistémico de la prehistoria en el último tercio del siglo XIX, puede ser delineado, al menos en sus contornos esenciales, utilizando algunas de las herramientas de la historia de los intelectuales. Tal “rostro” se refiere a los rasgos de socialización, las posturas políticas, los parámetros culturales y los perfiles de pensamiento *compartidos* que conformaron la estructura de relaciones que permite caracterizar a este grupo como una sub-entidad social coherente, un grupo de personas que por sus vínculos compartían una sociabilidad, una identidad y una cosmovisión comunes, cuya “comunidad”, o semejanza de naturaleza, provenía del hecho de que estas personas vivieron experiencias homólogas de formación personal e intelectual,

ritmadas por los acontecimientos de las coyunturas históricas a los que estuvieron ligados por sus itinerarios biográficos particulares.³⁶ Si trascendemos la relación íntima que vincula al concepto de *generación intelectual* con el compromiso político de los intelectuales ante los debates de la “esfera pública burguesa”, como esencia misma de su definición y su historia desde el final del siglo XIX y a todo lo largo del siglo XX, podemos extender su uso para caracterizar las experiencias de formación y de vida comunes que definieron las generaciones de “hombres de ciencia” y “hombres de letras”, durante el proceso de construcción de esta esfera pública y hasta antes del “bautizo” de los intelectuales en tiempos del caso Dreyfus; es decir, durante todo el siglo XIX. Siguiendo esta idea, es posible argumentar que, más allá de los traslapes, desfases, contradicciones, multiplicidad e inadecuaciones regionales, la historia intelectual del siglo XIX mexicano, que comienza con la guerra de Independencia y termina con la Revolución, fue acompañada, en su flujo más general, por la sucesión y articulación de *6 generaciones intelectuales*, que pueden ser inferidas a partir del juego de entrecruzamientos de los acontecimientos y las coyunturas de la historia de México en este periodo, con los itinerarios biográficos e intelectuales de las principales luminarias de la vida intelectual mexicana de este siglo.

Si partimos del supuesto de que, al menos en el siglo XIX, a diferencia de algunos procesos de formación artística o artesanal, el proceso de formación intelectual, es decir, el periodo de estudio, de investigación y redacción de las primeras obras de los especialistas del intelecto, tiende a concentrarse entre los 20 y 30 años de edad; y además, si partimos del supuesto de que las experiencias intelectuales y, en general, las “experiencias de vida” de estos años son de suma importancia en la definición de los fundamentos y gran parte del sentido que tomarán las prácticas intelectuales durante la vida activa de estos personajes; entonces es posible definir la

³⁶ Es importante señalar que utilizo la denominación de “élite intelectual mexicana” a falta de un epíteto o concepto más adecuado para referirme a este grupo heterogéneo de personas de orígenes y formaciones disímiles que, entre sus múltiples ocupaciones, económicas, políticas, sociales o culturales, compartían una dedicación especial, en unos casos tan especial como para definir el sentido de sus vidas, al “mundo de la ciencia” o al “mundo de las letras”, y que con sus obras, sus actos de pensamiento, conformaron una parte esencial de la vida intelectual del México decimonónico. No utilizo para caracterizarlos el concepto de *intelectual* porque, al menos como lo definieron Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, (cfr. “L’intellectuel: une définition”, en *Les intellectuels en France de l’affaire Dreyfus à nos jours*, antes citado, pp. 7-18), me parece que se restringe a la forma que adoptaron los especialistas del intelecto a partir de la adopción consciente e integral, como elemento definitorio de su identidad, de su compromiso en los debates públicos de la ciudad; en este sentido dicho concepto se refiere al periodo en el que estos especialistas estuvieron íntimamente relacionados con la historia de las formas *modernas* de la política. Desde este punto de vista mi investigación coincide con el proceso de génesis histórica de los intelectuales por lo que, hasta que no se escriba una historia general de los intelectuales mexicanos, resulta problemático y un tanto anacrónico hacer uso del mismo.

genealogía de las generaciones la historia intelectual del México decimonónico en sus términos más generales.

Cada *generación* puede ser definida por la coincidencia y concentración de estos años críticos de formación en la vida y la obra de personas que, a su vez, se vieron unificadas por experiencias de vida comunes emanadas de su inserción en las coyunturas históricas particulares del siglo; tales *coyunturas* definieron el trasfondo común más general a partir del cual o contra el cual se construyeron las diferencias individuales. Obviamente, las generaciones así formadas ejercieron la parte más importante de su práctica intelectual en las coyunturas históricas sucesivas que coincidieron con el resto de la duración de su vida activa; esto es el fundamento del *traslape* de las generaciones así como de las *articulaciones* complejas que las unieron o contrapusieron, pues mientras los mayores ejercían, las nuevas generaciones se encontraban en formación.

De esta forma, una *primera* generación sería aquella cuya experiencia de formación habría sido marcada por la coyuntura de la guerra de Independencia; es decir, aquella de los “hombres de letras” nacidos durante la última veintena del siglo XVIII, que tenían entre 20 y 30 años durante la guerra, que, por lo tanto, fueron formados en las estructuras de socialización intelectual de los últimos años del virreinato y que ejercieron su práctica intelectual durante los primeros años del México independiente; esta fue la generación de Lucas Alamán (1792-1853) y podemos utilizar su segunda década de vida, de 1812 a 1822, como figura epónima de la misma. La *segunda* generación sería la de aquellos nacidos en las décadas del cambio de siglo, que realizaron su formación después del final de la guerra y hasta antes de la independencia de Texas en 1836; esta es la generación de aquellos que vivieron las confrontaciones para definir la forma de la nueva nación (monarquía, república federal, república central); como epónimo podemos utilizar los años de formación de José Fernando Ramírez (1804-1871), de 1824 a 1834. La *tercera* generación habría sido la de los nacidos durante la guerra de Independencia, cuyos años de formación coincidieron con los regímenes del general Santa Anna y la guerra con los Estados Unidos, la de aquellos cuyos itinerarios posteriores a su formación se vieron imbricados en los acontecimientos que llevaron de la Revolución de Ayutla a la 2ª Intervención francesa; fue la generación de Manuel Payno (1810-1894), de Manuel Orozco Y Berra (1816-1881), de Gabino Barreda (1818-1881) o de Joaquín García Icazbalceta (1824-1894), como periodo epónimo de su formación podemos utilizar el año del aniversario 20 del primero, 1830, y el del aniversario 30 del último, 1854. La *cuarta* sería la de los nacidos alrededor de la décadas de 1830-1840,

aquellos que se formaron durante la guerra de Reforma y la Intervención francesa, y que participaron en la Restauración de la república y la construcción del régimen porfiriano; esta fue la generación de Vicente Riva Palacio (1837-1896) y de Justo Sierra (1848-1912), y el periodo epónimo sería una combinación de sus fechas de formación, de 1857 a 1878. La *quinta* habría sido la de los nacidos durante la guerra de Reforma y la Intervención, y sería la de aquellos que se formaron durante la primera mitad del Porfiriato; fue la generación de Leopoldo Batres (1852-1926) y Nicolás León (1859-1929); siguiendo el mismo procedimiento que en la anterior el periodo epónimo sería de 1872 a 1889. La *sexta* y última generación habría sido la de aquellos nacidos durante la Restauración de la república, quienes se formaron durante la segunda mitad del Porfiriato; fue la generación de la figura epónima de Ricardo Flores Magón (1874-1922), de 1894 a 1904. Los nacidos en la última veintena del siglo XIX habrían conformado la primera generación de la Revolución, que sería aquella de José Vasconcelos (1882-1959) y Manuel Gamio (1883-1960).

3.5. La generación de Gabino Barreda

Entre éstas, dos generaciones intelectuales fueron las protagonistas principales de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en México. La primera, fue la generación de los regímenes del general Santa Anna y de la guerra con los Estados Unidos, la generación de Manuel Payno y Gabino Barreda; aquel grupo de la “élite intelectual mexicana” que se formó académicamente y que emprendió las primeras campañas de su carrera política en esta coyuntura de reestructuración global del “Estado mexicano” que había surgido de la guerra de Independencia; aquel grupo de “hombres de ciencia, de letras y de Estado” que, después de su formación, consagraron sus energías y sus actos político-intelectuales, primero, a la “reconstrucción” del “Estado mexicano” en la coyuntura que va de la revolución de Ayutla (1854-1855) a la Segunda Intervención Francesa (1862-1867), después, a sentar los fundamentos de la construcción de la “nación moderna mexicana”, desde la Restauración de la república y hasta el inicio del Porfiriato.

En términos de socialización intelectual, estos personajes realizaron una parte de su formación en las instituciones del aparato cultural de las primeras décadas del México independiente heredado y refundido a partir de aquel que existiera en los últimos años del Virreinato; debido a la ascendencia elitista de la mayor parte de ellos, otra parte de su formación se realizó en el extranjero, fundamentalmente en los países de Europa occidental, reafirmando de

esta forma los vínculos con las comunidades intelectuales internacionales y la tradición de formación multinacional que caracterizarían a esta élite intelectual mexicana durante todo el siglo XIX. Un rasgo final de socialización que diferenció e individualizó a esta generación fue que, más allá de su formación multinacional, sus integrantes tuvieron una incorporación y participación *directas* en las redes intelectuales del sistema de los saberes moderno de Francia, a través de su experiencia en la *Expédition Scientifique au Mexique*, de esta forma, con su cooperación con los “hombres de ciencia” y de “letras” franceses, aprehendieron el utillaje conceptual y la práctica de la vanguardia de disciplinas científicas modernas de la Francia del Segundo Imperio, además de que construyeron vínculos intelectuales trasatlántico duraderos.

Más allá de Payno o Barrera, fueron los miembros de esta generación que se consagraron a la elucidación de la Historia antigua quienes emprendieron la labor de “nacionalización” del campo epistémico de la prehistoria; especialmente, fueron Manuel Orozco y Berra, y Joaquín García Icazbalceta quienes, fundados en las obras de sus precursores de la generación anterior, entre los que destaca José Fernando Ramírez por sus trabajos filológicos y de interpretación de códices, se apropiaron de algunos elementos de este campo del saber para sentar las bases de la modernización de la multiplicidad de representaciones e imágenes de los orígenes y la antigüedad de los habitantes del territorio mexicano, que dominaron el espacio de los saberes hasta mediados del siglo XIX. Por debajo de tal multiplicidad, subyaciéndola y sosteniéndola, existía un sustrato epistémico común para pensar el “tiempo de los orígenes”, que se había conformado como una suerte de transformación transitoria o alternativa a la “manera ilustrada” de pensar la aurora de los tiempos.

Tal “pensamiento ilustrado” alcanzó quizás su forma más acabada en dos obras contrapuestas, pero contemporáneas en un nivel epistémico profundo, sobre la antigüedad novohispana: aquella “barroca” tardía del religioso de la Compañía de Jesús Francisco Xavier Clavijero³⁷ y aquella, neo-humanista, del *Weltbürger* Alexander Von Humboldt.³⁸ En su esencia

³⁷ Cfr., *Historia Antigua de Megico: Sacada de los Mejores Historiadores Españoles, y de los Manuscritos, y de las Pinturas Antiguas de los Indios; Dividida en Diez Libros: Adornada con Mapas y Estampas, E Ilustrada con Disertaciones sobre la Tierra, los Animales y los Habitantes de Megico. Escrita por D. Francisco Saverio Clavijero; y Traducida del Italiano por Jose Joaquin de Mora*; II tomos, Londres, R. Ackermann Strand, 1826.

³⁸ Cfr., *Vues des Cordillères, et Monumens des Peuples Indigenes de l'Amérique ; par AL. De Humboldt. Avec 19 Planches dont Plusieurs Coloriées*; II tomos, París N. Maze, Libraire, e Imprimerie de Stahl, 1824. Edición *in-8°*, de la célebre y soberbia edición original en 2 vols. *in-folio* (París, Imprimerie de J.H. Stône, chez F. Schoell, 1810-1813) concebida como *atlas pittoresque* para acompañar la publicación de los monumentales resultados de sus viajes

más general su contemporaneidad consistía en una re-conceptualización de la Historia natural y la Historia de la antigüedad en términos de unas *historicidades* inherentes a la vida y a la humanidad, que permitieron trascender el tiempo cíclico y reiterativo en el que eran pensadas durante la “época clásica”. Sin embargo, a pesar de que pensaron estas historias como las trayectorias balísticas de proyectiles impulsados por las fuerzas inherentes a la vida y al ser humano; y no como el recorrido de los casilleros preestablecidos por el orden eterno de la naturaleza; estas historias fueron codificadas de acuerdo con el lenguaje del tiempo y las estructuras narrativas de la cosmovisión cristiana. Así, mientras que la narración bíblica del *Génesis* dejó de ser apta para interpretar de manera *literal* la historia natural, pues la profundidad abismal del tiempo geológico y la realidad de las catástrofes la hacían divergir y acercarse cada vez más a una narración inherente a la historia de la vida, aunque su esencia subsistió como un recurso *metafórico* de exégesis natural; las genealogías bíblicas de los primeros hombres continuaron siendo la tradición esencial para interpretar la historia de la humanidad. De esta forma, aunque ambas historias compartían una vocación por la construcción de datos empíricos sobre la vida y los seres humanos, y no por la búsqueda de indicios del orden eterno, en términos de método se encontraban separadas, pues mientras una se concentraba en observar y medir las manifestaciones de la vida, la otra se concentraba en la exégesis de la tradición. No obstante, en términos interpretativos aunque el tiempo natural y el tiempo moral se encontraban separados y divergían por las diferencias de su magnitud y calidad, en su esencia más profunda se encontraban unificados por la sintaxis y la cosmogonía cristianas: la historia de la vida en la tierra hasta antes de la configuración de su superficie moderna era la preparación de las condiciones para recibir al “Hombre”.

Los contornos de la transformación del pensamiento ilustrado de la antigüedad fueron condensados, quizás en su forma más acabada, en las obras de Lucas Alamán:³⁹ sin ir más allá de

americanos: Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland, *Voyages aux Régions Equinoxiales du Nouveau Continent, Fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804*, 13 vols., Paris, Libraire Grecque-Latine-Allemande, 1816-1831.

³⁹ Aunque la antigüedad de los pueblos del nuevo y del viejo mundo no recibieron un tratamiento especial y unitario; sino secundario y disperso como prolegómenos a la historia propiamente dicha, a través de una lectura tangencial e indiciara de sus obras es posible delinear los límites de lo que le era posible pensar sobre la antigüedad; cfr. Lucas Alamán, *Disertaciones sobre la historia de la república megicana: desde la época de conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del siglo XVI de las islas y continente americano hasta la independencia*, 3 vols. México, Imprenta de D. José Mariano Lara, 1844. Para lograr una visión más global del pensamiento sobre la antigüedad de la élite intelectual de mediados del siglo XIX es fundamental la labor de edición y refundación con materiales de la historia mexicana del *Diccionario Universal de Historia y Geografía* de Francisco de Paula Mellado, iniciada por un grupo de “hombres de letras” y de “ciencia” dirigidos por Alamán al final de su vida y terminada bajo

la separación esencial de las historias natural y moral, y permaneciendo dentro de las líneas generales del tiempo y la sintaxis de la cosmovisión cristiana, Alamán llevó a su paroxismo la crítica de documentos como fundamento positivo de toda interpretación histórica.

Tales fueron los fundamentos epistémicos generales de las representaciones e imágenes de la antigüedad que tuvieron que confrontar los integrantes de la generación de la Guerra con los Estados Unidos para modernizar el pasado de la nación mexicana. No obstante, tal confrontación no tomó la forma de un enfrentamiento de la “tradición religiosa” con la “modernidad científica”; sino, como hemos visto, una re-conceptualización de la antigüedad en términos de una narración progresiva y unitaria de la historia biológica y moral de la nación mexicana que, a su vez, implicó una refundición de su componente religioso y no una exclusión. Efectivamente, sólo en la perspectiva de Barreda existía una negación radical de la cosmovisión cristiana, y ni Orozco y Berra ni Icazbalceta negaron la verdad esencial y profunda de la tradición religiosa. Además, las imágenes de la prehistoria de México producidas por esta generación distaban de tener una armonía y homogeneidad esencial: mientras uno de los integrantes de la élite político-intelectual de Jalisco, el Doctor Don Agustín Rivera y San Román,⁴⁰ emprendía una apología de una interpretación esencialmente literal de la tradición bíblica al final de la década de 1870, al mismo tiempo Orozco y Berra profundizaba en la crítica de fuentes para exorcizar de una vez por todas este sesgo apologético; mientras éste último aceptaba la esencia del componente evolucionista de la prehistoria Europea, Barreda emprendía una sesuda negación de las tesis darwinianas del grupo constituido alrededor de los hermanos Sierra.

3.6. La generación de Justo Sierra

Precisamente, la segunda generación que tuvo un papel protagónico en la “nacionalización” del campo epistémico de la prehistoria fue la generación de la Guerra de Reforma y de la Intervención Francesa, la generación de Vicente Riva Palacio y Justo Sierra, aquellos miembros de la élite político-intelectual mexicana formados en las estructuras de sociabilidad locales e

la dirección de Orozco y Berra, cfr. *Diccionario universal de historia y de geografía. Obra dada a luz en España por una sociedad de literatos distinguidos, y refundida y aumentada considerablemente para su publicación en México. con noticias históricas, geográficas, estadísticas y biográficas sobre las Americas en general y especialmente sobre la Republica mexicana*, IX tomos, México, Tipografía de Rafael y Librería de Andrade, 1853-1856.

⁴⁰ Cfr. Agustín Rivera y San Román, *Compendio de la historia antigua de Mexico: Desde los tiempos primitivos hasta el desembarco de Juan de Grijalva*, Tomo 1º, San Juan de los Lagos, Tipografía de José Martín, 1878.

internacionales que habían consolidado las labores de sus mayores; cuyo itinerario biográfico e intelectual coincidió con las reestructuraciones mundiales que llevaron a la cristalización de la modernidad, y cuya labor se consagró, precisamente, a la nacionalización de la vivencia y el pensamiento del mundo “como totalidad que progresa”, a la construcción de la “nación mexicana moderna”. En términos de sociabilidad lo que especificó el carácter de esta generación fue el hecho de que los vínculos internacionales existentes posibilitaron que se “impregnara” del ambiente intelectual de la modernidad de Europa occidental; de lo cual sobresale, entre tantas otras cosas, su labor de “nacionalización” de las tesis darwinianas. Además, ciertos acontecimientos locales marcaron la experiencia de esta generación, en relación a sus posibilidades de pensar la prehistoria de México: sus vidas coincidieron y se entrelazaron con la modernización del proyecto de desagüe de la cuenca de México, a través del inicio de las obras monumentales del tajo de Tequixquiac en el Imperio de Maximiliano y su culminación durante el Porfiriato; pues esto posibilitó las investigaciones esenciales sobre la geología y la paleontología terciarias y cuaternarias del altiplano central mexicano del Ingeniero Mariano de la Bárcena y Ramos, un verdadero “parteaguas” en la construcción de las empiricidades de la prehistoria mexicana.⁴¹

Esta fue la generación que con sus actos de pensamiento y sus actos políticos construyó el proyecto de modernización del Porfiriato, y que tuvo una participación siempre activa en su realización. Fue así que, como una condición preliminar y un fundamento o enlace epistémico esencial de esta doble labor teórica y práctica, los miembros de esta generación *modernizaron* las imágenes de la prehistoria y la antigüedad de sus mayores, en obras fundamentales y paradigmáticas como el *Compendio de historia de la antigüedad* de Justo Sierra⁴² y, sobre todo, los primeros dos tomos de *México a través de los siglos*;⁴³ en ellas crearon un entramado

⁴¹ Para una mirada directa de la importancia de estas obras de ingeniería cfr. el ensayo de análisis del espectacular descubrimiento del “sacro de Tequixquiac” escrito por el ingeniero Mariano Bárcena, “Descripción de un hueso labrado de llama fósil. Encontrado en los terrenos posterciarios de Tequixquiac, Estado de México”, en *Anales del Museo Nacional*, Tomo II, n° 110, 1882, pp. 439-444.

⁴² Justo Sierra, *Historia de la antigüedad*, Tomo X de las *Obras completas* editadas por Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1ª ed. 1948, 2ª ed. 1977. Según la investigación bibliográfica del historiador de la ciencia Roberto Moreno, el *Compendio de historia de la antigüedad* habría comenzado a ser publicado por entregas en 1877; cfr. Roberto Moreno, “Nota del editor”, en *La polémica del Darwinismo en México: siglo XIX (Testimonios)*, “Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 1”, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª ed. 1989, pp. 141-146.

⁴³ Cfr. Vicente Riva Palacio (Director general), *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad*

temporal y semántico que constituía la columna vertebral de una narración de la historia de la nación mexicana unificada en torno al tema medular del flujo ascendente y progresivo de esta historia, impulsado por el aliento vital de una suerte de “espíritu de la nación”, formado y reformado, primero, por la convergencia y concentración de los repertorios biológicos y culturales disimiles de “razas” y “tradiciones culturales” diferentes, llegadas al territorio en oleadas sucesivas de migraciones y conquistas, que, en un segundo momento, tendieron a condensarse en una esencia “racial” y cultural endógena revitalizada con cada síntesis de una nueva diferencia. Además, este nuevo contenido *evolucionista* y *progresista* del devenir de la nación mexicana desde los tiempos prehistóricos, modificó el papel que el tiempo y la sintaxis de la cosmovisión cristiana había desempeñado en las formas de las imágenes previas de la antigüedad y la prehistoria; en la dimensión más aparente las referencias explícitas fueron desterradas, no obstante, en una dimensión inmanente y profunda la esencia de la teleología cristiana subsistió a través de la metamorfosis: el “hombre” dejó de ser el acto último de la creación, cuando las condiciones terrestres estuvieron “preparadas” para recibirlo; ahora el “hombre” representaba la punta del proceso, inacabado y prometedor, de la evolución global de la vida en la tierra.

Tal fue uno de los entramados epistémicos y conceptuales que la nacionalización la prehistoria hizo posible como uno de los eslabones fundamentales para poder pensar la nación moderna mexicana. Con ello, y como una de las múltiples manifestaciones de la implementación práctica del proyecto de modernización del Porfiriato, los integrantes de esta generación, en su papel de ideólogos y funcionarios del Estado, llevaron a cabo una reestructuración del aparato cultural que sentó las bases para la institucionalización de las disciplinas científicas modernas; entre ellas, por supuesto, la prehistoria en el seno de la institucionalidad renovada del *Museo Nacional*.

más remota hasta la época actual, Tomo primero, “Historia antigua y de la conquista” Escrita por Alfredo Chavero; Tomo segundo, “El virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 á 1808” escrita por Vicente Riva Palacio, México y Barcelona, Balleca y Comp.^a, Editores; y Espasa y Comp.^a, Editores, 1884-1889.

3.7. Generaciones porfirianas

Finalmente, dicha labor de institucionalización habría de recaer, fundamentalmente, en los miembros de las generaciones siguientes, las generaciones del Porfiriato. Aquella de la primera mitad del régimen, en la que especialistas del intelecto como Leopoldo Batres, Nicolás León o Andrés Molina Enríquez convirtieron al *Museo Nacional* en el centro neurálgico de la enseñanza y la práctica de las sub-disciplinas de la antropología; desde donde extendieron y profundizaron la construcción de las imágenes modernas de la prehistoria y la historia prehispánica de la nación mexicana; así como la de los pueblos indígenas contemporáneos. No obstante, en el caso particular de la institucionalización de la prehistoria, el paso más importante habría de ser dado en los tiempos de la generación de la segunda mitad del Porfiriato y la primera de la Revolución; pues fue durante las primeras dos décadas del siglo XX, en el contexto de la puesta en práctica en suelo mexicano del proyecto intelectual multinacional de la *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas*, que el ingeniero y antropólogo francés George Engerrand agregó a sus trabajos como jefe de la Sección Terciario-Cuaternario del *Instituto Geológico Nacional*, la labor de construir un programa de formación teórica y práctica especializada en la prehistoria, con la creación en 1910 del curso de prehistoria en el *Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*.⁴⁴ No obstante, esta tentativa prometedora habría de fracasar y, en general, la “nacionalización” del campo epistémico de la prehistoria habría de ser

⁴⁴ Engerrand pertenecía a la generación del Abad Henri Breuil, la generación de prehistoriadores franceses que emprendieron una lucha por trascender y transformar la visión progresista de la prehistoria que habían construido sus antecesores decimonónicos, tal lucha fue un episodio fundamental de la historia de la prehistoria francesa conocido como la *bataille de l'Aurignacienne*. Lo relevante es que Engerrand tuvo una formación teórica y práctica en el ambiente intelectual de la vanguardia de las investigaciones prehistóricas a nivel mundial; y que, a partir de esto, intentó construir la práctica de la prehistoria en México con base en estos esquemas vanguardistas. A pesar de que su tentativa fue de corta duración y se vio abruptamente interrumpida, los resultados empíricos de sus investigaciones fueron fundamentales en extremo; pues aunque sus trabajos han carecido casi totalmente de la atención y el seguimiento de los prehistoriadores posteriores, según lo que revisó Aveleyra sobre sus trabajos, es posible que Engerrand haya descubierto una *station de plein air* probablemente perteneciente a los cazadores del pleistoceno en el territorio que actualmente pertenece al estado de Campeche; cfr. Luis Aveleyra Arroyo de Anda, *Prehistoria de México*, antes citado; especialmente la p. 42 y siguientes, y las láminas donde discute los artefactos descubiertos por Engerrand. Entre lo poco que se sabe sobre la biografía de este personaje destaca, más por su rareza que por su calidad, el ensayo de T. N., Campbell, “Georges Charles Marius Engerrand 1877-1961”, en *American Anthropologist*, Nueva Serie, vol. 64, n° 5, parte 1, octubre de 1962, pp. 1052-1056. Para darse una idea del proyecto de Engerrand basta revisar el programa de su cátedra de prehistoria en el Museo Nacional, cfr. “El director envía al secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes los programas propuestos para las clases de Arqueología, Historia, Prehistoria, Etnología e Idioma Mexicano”, en *Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA)*, vol. 273, exp. 26, fs. 107-126.

interrumpida, por los trastornos revolucionarios pero, sobre todo, por la reestructuración de la prehistoria mundial en este inicio de siglo.

En términos de sociabilidad intelectual, aparte de que estas élites intelectuales tenían su asiento institucional en el aparato cultural porfiriano, una de las circunstancias mayores que caracterizaron su experiencia generacional fue que en estos años de fin del siglo XIX y comienzos del XX, las disciplinas de las ciencias y las humanidades estadounidenses fueron ocupando un lugar cada vez más importante en el escenario intelectual internacional, por lo que a los vínculos tradicionales con Europa occidental se agregaron los del vecino del norte.⁴⁵ Particularmente, con respecto a las condiciones que definieron sus posibilidades de pensar la prehistoria, un proceso intelectual fundamental definió el destino de la prehistoria mexicana: para estos años varios procesos de “nacionalización” de la prehistoria en algunos Estados americanos alcanzaron una consolidación relativa, particularmente en el caso de Argentina y de los Estados Unidos, por lo que estos años se caracterizan por un diálogo y una confrontación más intensa con estas versiones nacionales de la prehistoria; una confrontación que, aunada a las ondas de choque de la Revolución, habría de interrumpir este proceso decimonónico de “nacionalización” cuando el antropólogo de origen checo pero de nacionalidad Estadounidense Aleš Hrdlička negó, en forma categórica y sofisticada, la existencia del “hombre prehistórico” en América.⁴⁶

4. Plan general de exposición

Como hemos visto, este ensayo es una tentativa de bosquejo, aunque sea en forma difusa y con líneas y rasgos generales, de la historia de la construcción o “nacionalización” del campo epistémico de la prehistoria en el México del último tercio del siglo XIX; como tal es una

⁴⁵ Tal reconfiguración de las relaciones intelectuales internacionales de México puede ser diagnosticada a través de la estructura de la *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas*, dominada por “intelectuales” europeos nacionalizados en los Estados Unidos u originarios de este país; para una crónica contemporánea de la estructura de esta *Escuela* cfr., Paul Rivet, “Escuela Internacional de Arqueología y Etnología americanas”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 10, n° 10-2, 1913, pp. 684-687.

⁴⁶ Para la historia de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en Estados Unidos cfr. el excelente ensayo de David J. Meltzer, “The Antiquity of Man and the Development of American Archaeology”, en *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 6, pp. 1-51. Para la negación del “hombre fósil” americano por parte de Aleš Hrdlička cfr. sus trabajos, *The Most Ancient Skeletal Remains of Man*, 2ª ed., Washington Government Printing Office, 1916 (publicado originalmente en *The Smithsonian Report for 1913*); y *Early Man in America: What have the Bones to Say?*, Philadelphia, J. B. Lippincott Company, Publishers, 1937.

tentativa de reconstitución de los elementos propiamente intelectuales y sociales que a través de un sistema de relaciones conformaron, en cada momento de la historia intelectual del México del periodo, una figura coherente del pensamiento y la vivencia de los orígenes y la antigüedad de las poblaciones que habitaron este territorio, así como de sus articulaciones con los diversos espacios intelectuales, regionales e internacionales, y, sobre todo, de las tensiones y contradicciones inherentes y externas que constituyeron el motor del devenir histórico de este proceso. Tal es el trasfondo histórico-estructural general en el que, o contra el cual, se desarrollaron los itinerarios intelectuales y biográficos de los personajes principales de esta obra; es decir las sucesivas generaciones de la “élite intelectual mexicana” que con sus actos de pensamiento y sus actos políticos, individuales y colectivos, conformaron la sustancia vital de esta historia.

Esta obra intenta ir más allá de mostrar un “esqueleto” desencarnado, general en su esquematismo y, al mismo tiempo, parroquial en su restricción dentro de las fronteras de la historia de una disciplina nacional; por eso pretende que en el transcurso de su narración vayan siendo delineados los “rostros” múltiples de las diferentes representaciones e imágenes que de “las más antiguas poblaciones de México” construyeron nuestros personajes a lo largo de esta historia, que sean apreciados en la particularidad de su diferencia, y en sus diálogos y confrontaciones con los otros. Para intentar lograrlo, la estructura narrativa de la obra se moverá en torno a tres ejes: primero, el de la *historia de los descubrimientos*; es decir, la historia de cómo las diferentes miradas, armadas con un utillaje conceptual particular a su momento, pudieron observar los objetos empíricos de la antigüedad y, después, de la prehistoria del territorio mexicano, cómo re-construyeron los viejos objetos con sus herramientas, cómo estas mismas los llevaron a construir o “descubrir” nuevos objetos, y cómo estos, a su vez, tuvieron incidencias retroactivas en aquellos utillajes conceptuales.

En segundo lugar, el de la *historia de las sociabilidades*; es decir, la historia de la conformación y las transformaciones de las estructuras de socialización, y de las conductas intelectuales emanadas de ellas, que conformaron los entramados sociales, locales y globales, que sostuvieron este proceso, hasta la tentativa de cristalización institucional de las mismas dentro de la estructura de investigación y educación del Museo Nacional a comienzos del siglo XX.

Finalmente, el de la *historia de los pensamientos*; es decir, el de la historia de las representaciones y las imágenes sobre la antigüedad y la prehistoria, propiamente dicha; la historia de las representaciones plasmadas en los libros, y del diálogo de las ideas entre ellas en el

presente y con aquellas del pasado, a través del tejido de relaciones referenciales que vincula los argumentos de un libro, con todos aquellos de la misma naturaleza que lo anteceden, y que sustenta la historia propia del mundo de los libros.

De todo lo dicho hasta ahora, queda claro que la escritura de la historia de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en México debe ser una narración centrada en el espacio y el tiempo del siglo XIX. El tiempo y el lugar de la “nacionalización” de la prehistoria, del conflicto y el diálogo entre las principales advocaciones europeas modernas de la historia de la antigüedad, la *préhistoire* y la *Altertumswissenschaft*, y sus contrapartes americanas, especialmente aquellas advocaciones de la historia de la antigüedad elaboradas en el territorio del México independiente a partir de las conceptualizaciones construidas y heredadas por las élites intelectuales de la Nueva España de los “tiempos barrocos”. Una narración que, por tanto, debe componerse de tres partes generales: primero, la historia de las representaciones de la antigüedad de las poblaciones americanas y especialmente aquellas que habitaron dentro de los límites de la Nueva España y del actual territorio mexicano, desde la “invención de américa” en los siglos XV y XVI y hasta antes del comienzo de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en la segunda mitad del siglo XIX. En segundo lugar, la historia de la “nacionalización” de la prehistoria, propiamente dicha, desde el ocaso del mundo virreinal a finales del siglo XVIII y hasta la construcción de la nación moderna a finales del siglo XIX, siguiendo la trama narrativa de la imbricación de las generaciones intelectuales decimonónicas, como lo hemos esbozado en esta introducción general. Y finalmente, en tercer lugar, la historia de la interrupción, del fracaso de la consolidación de esta primera tentativa de “nacionalización” de la prehistoria durante el primer tercio del siglo XX, en tiempos de la Revolución mexicana y de la negación del “hombre fósil” americano por parte de Aleš Hrdlička.

Una historia de “antes de la prehistoria”, de la “construcción de la prehistoria” y del “fracaso de la prehistoria” en el *fin de siècle*, en el ocaso del mundo del siglo XIX, antes de la recreación del mundo, y de la ciencia de la prehistoria, en el amanecer de un nuevo siglo: el siglo XX, siglo de desilusiones, de horrores y temores, pero también de esperanzas, de nuevas ilusiones y creaciones. Una historia de proporciones gigantescas difícil de abordar en el solitario

transcurso de un itinerario intelectual individual y mucho menos dentro de los estrechos límites de este presente ensayo; una historia de la cual, en esta introducción general, sólo hemos tratado de esbozar lo que creemos pueden ser sus contornos generales, los *prolegómenos* necesarios para aventurarse dentro de las intrincadas y escabrosas veredas de la historia.

De esta forma, el ensayo que conforma la segunda parte de esta investigación es un primer episodio de la historia de “antes de la prehistoria”. Es una tentativa de reconstitución de algunos los “otros rostros” que la historia de los orígenes y la antigüedad adquirieron durante la difícil coyuntura que la civilización occidental de los tiempos modernos atravesó al final del siglo XVI y a todo lo largo del siglo XVII. La inversión y el estancamiento de la expansión generalizada de la primera parte del siglo XVI, la radicalización y la saturación del “renacimiento” y el “primer humanismo”, fueron quizás el trasfondo más general de los grandes trastornos provocados por la Reforma protestante, la Revolución científica del siglo XVII y toda la gama de matices que conformaron el espectro cromático de sus secuelas históricas. Fue dentro del torbellino de esta coyuntura histórica que en los restos de la cristiandad católica, y especialmente en la Nueva España, se emprendió el extravagante proyecto de construcción de una “modernidad alternativa”, una retorcida modernidad que combinara la esencia antigua de la religiosidad católica con las formas modernas del “renacimiento” y el “humanismo”, una “modernidad católica”, una “modernidad barroca”.

Fue dentro de la re-configuración general de la vivencia y el pensamiento del mundo operada por este proyecto de modernidad barroca, que las historias de los orígenes y la antigüedad adquirieron unos rostros bizarros, a la vez antiguos y modernos, cargados de una profunda esencia mística y religiosa y al mismo tiempo, de un profundo impulso crítico y científico. Unos rostros bizarros o barrocos de las historias de los orígenes y de la antigüedad que fundaron los patrones esenciales de conducta de algunas de las prácticas del “anticuarismo” en los siglos XVII-XVIII y que, por vías inusitadas, llegaron a emparentarse con los desarrollos intelectuales posteriores a la Revolución francesa, y en virtud de ello, con los procesos de construcción del sistema de los saberes modernos de la civilización occidental.

La narración de algunos de los otros rostros de las historias de los orígenes y la antigüedad en los tiempos barrocos se concentra por ello en la vanguardia intelectual de la Reforma católica, es decir, en los religiosos de la Compañía de Jesús, esencialmente en la obra filosófica y teológica del Padre Luis de Molina, y en la obra histórica del Padre Ioseph de Acosta,

quienes publicaron sus principales obras durante las últimas dos décadas del siglo XVI. Pues el primero, sentó las bases de una inusitada visión general de la historia y el tiempo que contenía la promesa de devenir una verdadera historia universal de la humanidad, y el segundo, partiendo de bases teóricas análogas, emprendió la labor práctica de reformar la narración occidental de esta “historia universal” a partir de su síntesis con la “historia natural” y “moral” de las “Indias Occidentales”.

En seguida nuestra narración se concentra en la consolidación de la vivencia y el pensamiento barrocos del mundo en el segundo tercio del siglo XVII. Concentrando su mirada, por un lado, en una de las más polémicas y célebres advocaciones de la historia de la antigüedad en los tiempos barrocos: los *Prae-Adamitae* de Isaac La Peyrère, “hombre de letras” y de “ciencia” protegido de los Príncipes de Condé, por otro, en la comunidad intelectual construida en la capital de la Nueva España en torno a la figura del eminentísimo matemático y astrónomo, catedrático de la Real y Pontificia Universidad, el fraile mercedario Diego Rodríguez, con la intención de revelar las profundas coherencias epistémicas que emparentaban a estos personajes tan aparentemente antagónicos y que definían el sentido histórico esencial de sus pensamientos y sus vivencias del mundo.

Finalmente, a través de un rápido vistazo prospectivo, exploramos las inquietantes semejanzas que emparentan a estos barrocos rostros de la historia de la antigüedad con el rostro moderno de la prehistoria, y señalamos algunas interesantes alternativas futuras que, al parecer, deja traslucir la presente tentativa de reconstitución de estas extrañas facetas de la historia.

SEGUNDA PARTE:

“...ENTRE LOS INFINITOS ÓRDENES DE COSAS...”

**EL BARROCO, LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LOS OTROS ROSTROS DE LA
HISTORIA, 1590-1660**

1. Prehistoria es...

¿Cómo obtener en forma rápida y concisa un panorama de la historia del uso “moderno” que, al menos en la cultura escrita, se da en nuestros días al concepto de prehistoria en los espacios hegemónicos de la producción, difusión y consumo de las investigaciones prehistóricas; es decir, en la francofonía, el mundo anglo-americano y el mundo germano-parlante? El problema se vuelve más complejo si en lugar de interesarnos tan sólo por la dimensión denotativa del significado que existe en el uso especializado del concepto, es decir, en su uso dentro del lenguaje de la ciencia de la prehistoria, centramos nuestra atención en la dimensión connotativa de su uso no especializado, es decir, en aquellos sentidos en los que es utilizado dentro del lenguaje de la literatura “no-científica”. Ante tan colosal tarea de construcción de un panorama del campo semántico, literario y contemporáneo del concepto de prehistoria, que por sí sola ameritaría una investigación independiente basada en métodos socio-lingüísticos, una primera vía de aproximación, accesible y sintética pero gravemente sesgada en su perspectiva socio-cultural, y que, además, nos permite trascender las discusiones conceptuales especializadas,¹ es el recurrir a tres instituciones literarias que han hecho suyas la titánica labor de compendiar la historia y la diversidad del uso moderno de la lengua escrita en las tres zonas culturales mencionadas; es decir, los célebres diccionarios históricos de las lenguas francesa, inglesa y alemana: el *Dictionnaire Le Robert*, el *Oxford English Dictionary*, y el *Grimmsche Wörterbuch*.²

La crítica esencial que se ha lanzado contra tales instituciones se refiere al papel predominante que la “alta cultura” literaria ha tendido a desempeñar en sus análisis y síntesis del lenguaje. Precisamente, fue contra esta tendencia que, dentro del ambiente intelectual que habría

¹ Para la discusión más actual y profunda sobre la historia y el uso del concepto de prehistoria, con una riqueza envidiable de fuentes primarias y referencias secundarias sólo remitiré a la obra de Marc-Antoine Kaeser, *L'univers du préhistorien. Science, foi et politique dans l'œuvre et la vie d'Edouard Desor (1811-1882)*, (col. « Histoire des Sciences Humaines »), París, L'Harmattan, y Société d'Histoire de la Suisse Romande, 2004 ; cfr., especialmente, p. 349, dentro del capítulo “L'épanouissement du préhistorien”, pp. 291-352.

² Por su accesibilidad nos referiremos a *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française 2008* (NPR), París, Dictionnaires le Robert-SEJER, nueva edición 2007; al *Oxford English Dictionary* (OED), en línea en www.oed.com, o al *Shorter Oxford English Dictionary* (SOED), 6ª ed., en 2 vols., Nueva York, Oxford University Press, 2007; y a la versión electrónica del *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (DWB), 16 vols. en 32 tomos, Leipzig, S. Hirzel, 1854-1960 (más una bibliografía agradada en 1971), en línea en la página electrónica del proyecto colectivo de digitalización del *Kompetenzzentrums für Elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften* de la Universidad de Trier y la *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>. Consultada el 19 de agosto de 2010.

de desembocar en el *mai français*, la Revolución cultural de 1968, se concibió el proyecto de los diccionarios de Paul Robert y Alain Rey como un intento de dar un lugar central al contexto de enunciación, a la pragmática, en los análisis del lenguaje hablado y escrito en las regiones y provincias de la metrópoli francesa y sus territorios de ultramar. Tal “espíritu” a contracorriente fue el que alimentó también las nuevas ediciones de los diccionarios Oxford, así como el proyecto aún no concluido de la segunda edición del diccionario de los hermanos Grimm; no obstante, a un soporte todavía esencialmente escrito sigue correspondiendo un sesgo esencialmente literario.³ Teniendo presente estas reservas, revisemos el campo semántico del concepto de prehistoria.

En una primera aproximación a la dimensión denotativa puede observarse que existe un consenso semántico en las tres lenguas. La sustantivación del adjetivo *préhistorique*, *prehistoric*, *vorgeschichtlich* (aquello que es “anterior a la aparición de los testimonios escritos o al uso de la metalurgia”⁴) en la forma *préhistoire*, *prehistory*, *Vorgeschichte*, designa unos objetos bien específicos: “La rama del conocimiento que trata con...” el “Conjunto de hechos y eventos concernientes a la humanidad antes de la aparición de la escritura”, “...como ciencia... o como interpretación obtenida (*gewonnene Darstellung*)”;⁵ es decir, tanto una disciplina científica moderna con su utillaje conceptual y sus prácticas particulares, los saberes o interpretaciones producidos por ella, y un espacio-tiempo específico, un modo particular de la historia y el ser humanos. En una segunda aproximación, más atenta, nos percatamos de que este consenso semántico es relativamente reciente y que recubre, ocultándolas, diferencias históricas y culturales esenciales. Pues precisamente, tal consenso se fundó en la instauración de esta disciplina científica moderna como núcleo semántico del concepto, en la subordinación ante este núcleo de los sentidos de sus usos como adjetivo y como sustantivo; acontecimiento que según el NPR y el OED fue posterior a la década de 1860 y que según el DWB, al decirnos que se trata de un neologismo (*Neubildung*) cuya transliteración (*Prähistorie*) denota su proveniencia cultural

³ Para la historia editorial de estos diccionarios cfr., los excelentes prefacios y ensayos históricos incluidos en el NPR y el SOED, y los ensayos históricos sobre el proyecto de la segunda edición del DWB incluidos en la página electrónica creada en 2004 con motivo de una exposición y coloquio conmemorativos de los 150 años de existencia del diccionario en la Humboldt-Universität zu Berlin: <http://150-grimm.bbaw.de/>. Consultada el 19 de agosto de 2010.

⁴ Según el NPR.

⁵ La primera definición es del SOED, la segunda del NPR y la tercera del DWB.

extranjera, tuvo como lugar de origen el espacio europeo que se encuentra más allá de las riveras occidentales del Rin.

En este sentido, al explorar la dimensión connotativa nos percatamos de que existe un primer nivel superficial de significación, cuya consistencia semántica deriva del contexto, de la nueva “visión del mundo”, que posibilitó la existencia y dotó de sentido a los objetos designados por el concepto, es decir, tanto a la ciencia como al modo de ser espacio-temporal de la prehistoria. La *pre-historia* es un concepto relativo, una palabra subordinada a su raíz: la *historia*; tanto en su etimología greco-latina como “Conocimiento y narración de eventos del pasado...”, como especialmente, en su etimología germana: *Geschichte* como *evento*, aquello que adviene, que viene a ser en tanto que “disposición de la providencia”, “acaso” o “acontecimiento”.⁶ En este sentido la historia es lo actual y, por tanto, la pre-historia es lo virtual, “la presuposición de lo real”;⁷ no obstante la relación que vincula y subordina la prehistoria a la historia en este nivel de significación no es equívoca, sino que tiene un destino y un modo bien precisos: es direccional y transformista. La prehistoria es por tanto el germen primitivo, antiguo e imperfecto de lo que ha llegado a ser, o será, acabado, moderno y perfecto. Por ello la subordinación es además despectiva: lo prehistórico denota lo “Muy antiguo, envejecido, pasado de moda...”.⁸ Es así que en este nivel la relación dinámica que constituye el núcleo de la significación connotativa de la prehistoria es esencialmente temporal, historicista y *progresista*; por ello podemos concluir que su “espíritu” es contemporáneo y marcha al lado del “espíritu” de los “tiempos modernos”, de la modernidad.

Sin embargo, una indicación lanzada por el DWB “a contrapelo” del terso pelaje de este primer nivel superficial de significación, nos deja entrever unas realidades inquietantes que subyacen al ocultamiento de este velo tranquilizador y complaciente: otras formas de ser de la prehistoria en otros tiempos y otros lugares. Aparte de señalarnos que la palabra *Vorgeschichte* es un neologismo de uso aislado, el DWB nos indica que, no obstante, también fue usada en un “lenguaje más antiguo”.⁹ Sus ejemplos o ilustraciones literarias nos remiten a la *Goethezeit*, a la

⁶ La primera referencia es del NPR. *Geschichte* proviene de la forma del “alto alemán” antiguo y medieval *Gesciht* “...Schickung, Zufall, Ereignis...” cfr. DWB.

⁷ “...die Voraussetzung der Eigentlichen...”, en DWB.

⁸ “Très ancien, suranné, démodé...” en NPR.

⁹ “...bei CAMPE als Neubildung verzeichnet, vereinzelt aber auch in älterer Sprache...”, en DWB.

“era de Goethe”; así lo hace un fragmento sacado de los escritos de Herder: “...Filósofo, ¿quieres servir a la posición de tu siglo?: el libro de la prehistoria yace ante ti, clausurado con siete sellos; un libro de las maravillas lleno de profecía...”;¹⁰ u otro pasaje del mismísimo Goethe: “...la prehistoria mitológica de los acontecimientos persas...”.¹¹ Esta “otra prehistoria” no denota a la ciencia moderna de la prehistoria sino a la *Altertumskunde*, el estudio, más no la “ciencia”, de la antigüedad; aquella empresa intelectual de finales del siglo XVIII y principios del XIX que emparentó a sus practicantes germanos con los Anticuarios de la Europa mediterránea, pero que los diferenció por su carácter cosmopolita, Neo-humanista, fundado en la Filología comparada. Constituida por un conjunto heterogéneo de sociabilidades y prácticas intelectuales que existían desde antes de la construcción de la *Altertumswissenschaft* (la “ciencia de la antigüedad”, los “estudios clásicos”), la *Altertumskunde* fue marginada cuando aquella se instauró como núcleo de la “alta cultura” Neo-humanista germánica del siglo XIX, para re-surgir en el fin de siglo, a partir de una apropiación del utillaje de las prehistorias del otro lado del Rin y de una abierta e intensa confrontación con la disciplina hegemónica. Este conflictivo e inquietante panorama subyacente nos deja ver que el brumoso consenso semántico superficial sólo es el efecto del triunfo temporal de la visión de una forma particular de ser de la prehistoria, la hegemonía transitoria en un campo lleno de diferencias, caracterizado por la lucha recurrente entre prehistorias alternativas.

Más extraña e inquietante es una referencia a un uso regional de la palabra; en él *Vorgeschichte* se relaciona con el sustantivo del “Bajo Alemán” *Gicker*, “visionario”, y con ello el concepto se introduce al espacio de los “fenómenos fantasmagóricos”.¹² En este sentido la *pre-historia* como experiencia previa de los eventos, como “pre-vivencia”, va más allá del presagio y

¹⁰ “...Philosoph, willt [sic] du den Stand deines Jahrhunderts ehren und nutzen: das Buch der v. liegt vor dir, mit sieben Siegeln verschlossen; ein Wunderbuch voll Weissagung HERDER, 5, 562 S.”, en DWB. Como la versión electrónica se encuentra aún en construcción, posee aún diversas fallas. Una de ellas consiste en que los textos de las definiciones están transcritos en minúsculas, lo que obviamente dificulta la lectura dado que en la lengua alemana las mayúsculas ayudan a distinguir los sustantivos; por ello he transcrito y traducido agregando, según mi interpretación, las mayúsculas iniciales a los sustantivos. Otra falla es el hecho de que todavía no se ha digitalizado la bibliografía, así que no podemos saber exactamente a qué obra de Johann Gottfried Herder se refiere con “HERDER 5, 562 S.”. Dado que el concepto de *Vorgeschichte* pertenece al Vol. 26 que fue publicado hasta principios de la década de 1950, debido a la larga, tormentosa y trágica historia de la edición del diccionario, puede tratarse de alguna de las ediciones de sus *Sämmtliche Werke* previas a esta década.

¹¹ “...die mythologische v. persischer Ereignisse GÖTTE 7, 29 W.”, en DWB; citando probablemente alguna de las ediciones de las *Goethes Werke* previas a la década de 1950 (ver nota anterior).

¹² “...in landschaftlichen Gebrauch von vorausdeutenden, spukartigen Erscheinungen...”, en DWB.

se emparenta con la visión; como verbo se refiere a las vivencias de visiones extáticas del porvenir. Fue en este sentido que el filólogo Bernhard Rudolf Abeken, de una generación posterior a la de Goethe, utilizó el concepto para escribir una suerte de elogio al célebre autor epónimo de esta era de la cultura germánica: “(gañán,) que en las horas del crepúsculo de espectros, contó embrujos y visiones (*vorgeschichten*)...”¹³ En su extrañeza, este uso de la palabra subvierte el sentido convencional de la prehistoria o más precisamente, a partir de un rebuscado procedimiento de repliegue sobre sí mismo, lo *invierte*: en lugar de proyectar temporalmente la relación entre la pre-historia y la historia en el sentido lógico de la subordinación, la figura acabada, perfecta de lo actual como esencia y destino del germen virtual y primitivo, lo proyecta en el sentido contrario, el advenimiento de lo actual como desenlace o cumplimiento de las experiencias místicas del pasado. La historia pensada en subordinación a la prehistoria, no en una relación del pasado reciente con sus orígenes en el pasado remoto, sino en una del presente místico con su destino futuro.

Finalmente, al introducirnos en la dimensión popular del misticismo y lo fantástico este “regionalismo” nos hace preguntar si existió un sustrato más profundo de significación en la cara opuesta de esta “dimensión popular”, es decir, en aquella del “radicalismo popular o campesino”; aquel sustrato de creencias y visiones del mundo, propio de una diversidad de tradiciones culturales campesinas de la Europa medieval y renacentista, que según Carlo Ginzburg compartieron una esencia racionalista, escéptica, materialista, utópica, igualitaria, y de naturalismo religioso.¹⁴ Pues en las historias de las arqueologías son reiteradas las referencias a ciertas tradiciones populares “materialistas” que tienen que ver con el territorio empírico actual de la prehistoria, pero que por su carácter bizarro, y por el sesgo cientificista de la escritura de estas historias, son tildadas con el epíteto de *superstición* y tratadas como aberraciones o desviaciones irracionales del desarrollo “natural-racional” de la ciencia de la prehistoria. Tales son las referencias a los *ceurania*, las *pierres de foudre*, que la moderna prehistoria ha denegado

¹³ “(Knecht,) der in den Dämmerungstunden von Gespenstern, hexen und vorgeschichten erzählte ABEKEN *Goethe in meinem Leben* (1904) 10...”; en DWB. Si este pasaje lo transcribimos de la siguiente forma: “...von Gespenstern, Hexen und Vorgeschichten erzählte...”, la traducción sería “...que en las horas del crepúsculo contó/habló de espectros, brujas y visiones”.

¹⁴ Cfr. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción al castellano de Francisco Martín y Francisco Cuartero, México, Muchnik Editores S.A. y Editorial Océano, 3ª reimpresión, 2003 (1ª ed. En castellano de 1981), publicado originalmente como *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*, Giulio Einaudi Editore, 1976. Especialmente una de sus pocas “disquisiciones terminológicas” en la decimoséptima nota (pp. 222-223) del noveno apartado “‘Luteranos’ y anabaptistas”, pp. 56-61.

y re-conceptualizado como utillaje lítico, o las tradiciones sobre la generación espontánea de vasijas, que se dejan entrever por ejemplo en el relato de las pesquisas comprobatorias que realizaron a principios del siglo XV el rey Wladislas de Polonia y su pariente el duque de Austria Interior Ernest:

...el [i.e., Wladislas] hizo cavar la tierra en un número de lugares en su presencia, y sacó a la luz varias ollas, diferentes por sus formas y sus volúmenes variados, creadas por la prodigiosa acción y la omnipotencia de la naturaleza como si hubieran sido fabricadas por un alfarero;... Estas ollas, húmedas y frágiles al salir de la tierra, posteriormente endurecidas bajo el efecto del sol, convienen a todos los empleos de los hombres.¹⁵

¿Existió un uso del concepto de prehistoria dentro de este radicalismo popular?, ¿cómo pensaron y vivieron los campesinos de la Europa medieval y renacentista la relación entre la actualidad de la historia y la virtualidad de la prehistoria? Sobre los sentidos y usos de la prehistoria en la (alta) cultura literaria sabemos bastante; sobre su posible existencia o sobre el pensamiento y la vivencia de la antigüedad y los orígenes en las culturas populares sabemos poco; pues estos pensamientos y estas vivencias han pertenecido hasta nuestros días al mundo de la oralidad, es decir al mundo de las culturas pre- o a-literarias o, siguiendo un sentido convencional, al mundo de la prehistoria.

Este texto es un ensayo de reconstrucción reflexiva de la historia de la edificación del modo de ser moderno y convencional del campo epistémico de la prehistoria en Europa y sobre todo de su no menos moderna, pero si poco convencional y hasta barroca, figura producida a través de su nacionalización en territorio mexicano. Ambos procesos fueron de la mano de la consolidación histórica de la modernidad y por ello son propios de la segunda mitad del siglo XIX; no obstante el remontar el camino que llevó a la hegemonía del sentido moderno de la prehistoria en la “alta cultura” literaria, nos remite a un tiempo más antiguo que marcó un cambio esencial en la relación entre esta “alta cultura” y las culturas subalternas constituyendo un paso importante para

¹⁵ “[...] il fit creuser la terre à nombre d’endroits en sa présence, et mit au jour plusieurs pots, différents les uns des autres par leurs formes et leurs volumes variés, créés par la prodigieuse action et la toute-puissance de la nature comme s’ils avaient été façonnés par un potier ; [...] Ces pots, mous et fragiles au sortir de la terre, puis durcis sous l’effet du soleil, conviennent à tous les emplois des hommes ”, *Livre XI – Année du Seigneur 1416*, según J. Duglosz, *Annales seu cronicae regni Poloniae*, Cracovia, 1873-1878, recopilado en la “Anthologie archéologique” de Alain Schnapp, en *La conquête du passé. Aux origines de l’archéologie* (serie « Références-Art » dirigida por Philippe Sénéchal), París, Éditions Carré, 1993, (edición de bolsillo de 1998), p. 436.

Prehistoria es...

el triunfo del mundo de las letras; me refiero a los tiempos de la revolución literaria producida por la imprenta, de la “invención de América” y de la Reforma.

2. La presunta universalidad del pensamiento arqueológico

Antes de centrarnos en las especificidades de la historia, es necesaria una digresión para precisar ciertas cuestiones de método. En su prefacio al intrépido y popular libro del arqueólogo helenista Alain Schnapp, *La Conquête du passé*,¹ Emmanuel Le Roy Ladurie caracterizó la metodología seguida por el autor como “una suerte de ultra-arqueología”² a causa de su semejanza con el proceder de la “ultra-historia” de George Dumézil. A través de los sutiles vínculos sincrónicos que ligan a una diversidad de textos de las versiones diferentes de mitos provenientes de varias regiones de Eurasia separadas por grandes distancias espaciales y abismos temporales, Dumézil “hizo surgir” el tejido textual, la estructura general subyacente a los mitos indoeuropeos; por su parte, a partir de un procedimiento semejante de comparación trans-cultural y trans-histórica Schnapp intentó “hacer surgir” la estructura que subyace al pensamiento arqueológico entendido como un componente esencial de la relación general de los seres humanos con los seres humanos de otros tiempos. Al comparar una multitud de textos de diferentes épocas y regiones de la civilización occidental, desde la antigüedad greco-romana hasta el siglo XIX y desde los anticuarios escandinavos a los humanistas mediterráneos, con un conjunto menor de textos de la antigüedad del medio y el lejano oriente y hasta con una versión escrita de la tradición oral sobre la fundación de la jefatura y el linaje del rey Mata en las poblaciones indígenas contemporáneas de las islas Vanuatu, ex-Condominio anglo-francés de las Nuevas Hébridas, con base a un sutil parentesco, emanado de su identidad temática, del hecho de ser textos que tratan mítica y genealógicamente sobre la antigüedad más remota y los orígenes, Schnapp llegó a la siguiente conclusión: “De los egipcios a los Babilónicos pasando por los Chinos y los navegantes del Pacífico, una breve exploración demuestra la existencia en sociedades bien diferentes de una arqueología espontánea, de una monumentalización del espacio vuelto apto para expresar el poder frente a la erosión del tiempo.”³

¹ Alain Schnapp, *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, antes citado. La popularidad de este libro lo ha llevado a ser objeto de múltiples traducciones, entre ellas una al castellano; la primera traducción del mismo año de su edición original en francés (1993) fue al inglés, una de las últimas, de 2009, es la edición alemana de la editorial Klett-Cotta, traducida por Andreas Wittenberg.

² Emmanuel Le Roy Ladurie, “Préface” en Alain Schnapp, *op. cit.*, p. 9.

³ *Op. cit.*, p. 30. Para ahorrar espacio he decidido transcribir los pasajes originales en lenguas extranjeras tan sólo cuando se trata de referencias a fuentes primarias, por ello en casos como éste sólo transcribo las traducciones en el cuerpo principal del texto.

Llevando a sus últimas consecuencias el argumento de Schnapp es posible decir que la base estructural “universal” del pensamiento arqueológico consistiría entonces en la capacidad, propia de los “Hombres” de un tiempo-espacio específico, de poder representarse a otros “Hombres” en otros tiempos; es decir, no sólo el hecho de poder reconocer e interpretar en los indicios dejados accidentalmente el testimonio de que “...ha habido hombres antes que nosotros...”, sino especialmente, el hecho de reconocer en los recordatorios dejados intencionalmente (i.e. los monumentos) una voluntad semejante a la nuestra interesada en dar testimonio de su paso por el mundo, de perpetuar sus actos de poder más allá de la muerte, en consecuencia también el hecho de reconocer el potencial de acumulación de poder implicado en la construcción-apropiación del pasado y finalmente el reconocimiento de la inevitable “...confrontación con el futuro...” de los actos del presente.⁴ El problema es que a partir de esto Schnapp llegó a una temeraria y, a mi parecer, excesiva y engañosa universalización: “Los hombres de las Luces acaban aquello que había comenzado con los primeros cazadores-recolectores, proponiendo explícitamente el construir una ciencia de las huellas (*traces*) rigurosa y precisa.”⁵

Obviamente Schnapp reconoció el “...margen importante...” que separa las “...débiles huellas de los cazadores-recolectores del paleolítico...”, de los “...suntuosos monumentos de los imperios orientales...”,⁶ a pesar de haber excluido sistemáticamente los documentos relacionados con los modos de pensar de los cazadores, y evidentemente él escogió esta perspectiva comparativa con la intención de relativizar el sesgo eurocéntrico presente en algunas versiones hegemónicas de la historia de la arqueología; sin embargo, precisamente por ello no le dio un papel importante a la especificidad histórica concreta de este modo de relacionarse con los “Hombres de otros tiempos”. Canalizar el *poder social*,⁷ en la forma de relaciones asimétricas entre individuos o grupos, en la forma de relaciones interpersonales de dominación/subordinación, es un modo de ser humano propio de las sociedades jerárquicas, de

⁴ *Op. cit.*, p. 31 y p. 22, respectivamente.

⁵ *Op. cit.*, p. 47.

⁶ *Op. cit.*, p. 22.

⁷ I.e. la “energía” producida en la dimensión de lo real surgida y sustentada en el hecho de que los seres humanos son animales que viven en sociedad; una realidad *sui generis* de naturaleza socio-cultural que trasciende la simple agregación de individuos.

los grupos humanos que viven en la “civilización”, es decir como sociedad civil o conciudadanos de una ciudad, y de aquellos que gobiernan los asuntos colectivos de la polis con “política”. En las sociedades de cazadores-recolectores, y algunas de agricultores y pastores nómadas que hasta hace poco vivían al margen de la “civilización”, pero también en algunas culturas subalternas al interior de ella, el poder social se canaliza en la forma de relaciones interpersonales de reciprocidad.

La reflexión sobre estas formas de ser humano “no civilizadas” es un vastísimo tema privilegiado de la Antropología que sería inoportuno tratar aquí en extenso; sólo es preciso señalar, siguiendo al prehistoriador Randall White,⁸ que estos “modos de ser” han sido la base social para la construcción de identidades móviles e impersonales; es decir, figuras antagónicas de la concepción hegemónica de la identidad en la civilización occidental como una esencia inmutable e inmanente al individuo. No es necesario recurrir a los cazadores del paleolítico para hacernos una idea de la diferencia de estas formas de identidad, basta recurrir al contraste que produjo el choque de culturas cuando en la década de 1950 los misionarios evangelizadores de los cazadores Aivilik, sub-grupo de los Inuit de Groenlandia, tuvieron que “enseñar a leer” el “realismo gráfico” de la fotografía a estos cazadores del ártico, que no tenían una noción de artista como creador individual, cuyas representaciones materiales (i.e. “esculturas”) ofrecían una perspectiva múltiple y dinámica, pues no estaban destinadas a la contemplación de un observador fijo, y cuya lengua estaba constituida por flexiones gramaticales espaciales tan importantes y análogas a nuestros tiempos gramaticales, pues concebían al espacio, al cuerpo, tan cambiante como el tiempo.

El artista tradicional selecciona lo que considera relevante, importante, humoroso. Es una selección personal, no aquella impersonal de la cámara que mecánicamente excluye movimiento, tiempo, mito, color, sonido, olores, imaginación, sueños. La estática fotografía en blanco y negro ofrece forma pura sin la distracción de estos otros estímulos, pero ello satisface únicamente al ojo, o mejor dicho, aquel tipo de yo (*self*) que recae primariamente en el sentido de la vista. Para los Aivilik más viejos es una forma sin sentido o valor.⁹

⁸ Randall White es uno de los principales estudiosos contemporáneos de las representaciones materiales de los cazadores de la prehistoria (i.e. las convencionalmente llamadas “arte rupestre” y “arte mueble”); por ello es uno de los prehistoriadores que de manera más profunda e interesante ha incursionado en la investigación de las formas de pensamiento propias de las humanidades prehistóricas. Tan sólo remitiré a su más reciente y soberbiamente ilustrada síntesis: *Prehistoric Art. The Symbolic Journey of Humankind*, Nueva York, Harry N. Abrams, Inc., 2003.

⁹ Edmund Snow Carpenter, et.al., *Eskimo Realities*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1973, p. 58; citado en Randall White, *op. cit.*, p. 29.

Tales formas de identidad impersonales, inestables y fluidas, fundadas en la reciprocidad, han sido la base para representar relaciones esencialmente recíprocas con los seres humanos de la actualidad del presente, y al mismo tiempo, han sido la fuente de representaciones análogas sobre los seres humanos de las virtualidades de otros tiempos: del pasado remoto de los mitos de origen y del futuro místico de las experiencias extáticas; dimensiones virtuales de la existencia humana que han sido abundante e interesantemente tratados dentro del campo de reflexión de la Antropología.

Con base en estas diferencias esenciales puede concluirse que el modo de relacionarse con los seres humanos de “otros tiempos” propio del pensamiento arqueológico que, siguiendo a Schnapp, podría considerarse de carácter universal, es más bien parroquial; es propio de los grupos humanos civilizados y políticos, y más específicamente, pertenece a los tiempos modernos de la civilización occidental. Además, al no conceder un papel protagónico a esta especificidad cultural e histórica, intentando evitar un sesgo eurocéntrico, Schnapp revivificó en su metodología una manera eurocéntrica, es decir, una suerte de “antropomorfismo”. Pues una de las derivaciones de considerar al individuo, al “Hombre”, como el soporte y la fuente de la identidad y los actos de poder, es concebir la historia de las ideas como la genealogía del “...puñado de inteligencias creadoras...”¹⁰ que han llevado el saber por la vía de la “razón”. Digo que la historia de Schnapp tiene un tinte antropomórfico porque es una historia de la cadena de “...buenos espíritus...”, “...espíritus positivos...” o “...«caminantes solitarios»...” que al empeñarse en seguir la senda de la razón trascendieron la “credulidad” y “superstición” de la “...mayoría de sus contemporáneos...”, la “...vulgata de la Antigüedad y la Edad Media...”,¹¹ y dieron forma con ello a la metodología moderna, es decir “científico-racional”, de la arqueología. Una historia que al enfatizar este linaje científico-racional que surge de la abstracción artificial del pensamiento de los individuos de su ambiente y utillaje mental específicos, delega a un papel secundario las coherencias sincrónicas de racionalidad no necesariamente científicas que ligaron los pensamientos de estos espíritus creadores con aquellos de sus contemporáneos menos creativos y más crédulos de la “alta cultura” y las culturas populares.

¹⁰ Emmanuel Le Roy Ladurie, “Préface”, en Alain Schnapp, *La conquête du passé...*, antes citado, p. 10.

¹¹ Cfr. Alain Schnapp, *op. cit.*, las primeras tres citas corresponden a la p. 313, p. 311, p. 331, respectivamente; y las últimas dos a la p. 45.

Sin embargo, esta figura moderna del pensamiento arqueológico únicamente fue posibilitada por la construcción del campo epistémico de la prehistoria, una estructura colectiva y no necesariamente “racional” del saber-poder de un tiempo-espacio bien específicos. Centremos nuestra atención en su carácter impersonal y parroquial intentando no incurrir en el sesgo antropomórfico, aunque el dejar de ser elitistas, no concentrando nuestra mirada en los textos de la “alta cultura”, sea más difícil.

3. “Porque los caminos de Dios son altos y sus trazas maravillosas.” Universalismo y salvación cristianos

3.1. Preludio Medieval y Renacentista

¿Qué otro periodo o momento de la historia de aquella península extremo occidental de Asia conocida como Europa se puede asemejar, en la intensidad cualitativa y la amplitud cuantitativa de sus transformaciones, a aquel momento de trance vivido entre los siglos XIV y XVI que desembocó en la conformación de la moderna civilización occidental?; pues, la naturaleza específica de este último periodo consistió precisamente en haber sido una verdadera *crisis* histórica en el sentido médico de la palabra; es decir, el momento definitorio del final, de la muerte de un mundo agonizante y, al mismo tiempo, el momento del origen, del nacimiento de una nueva forma de vida de la civilización occidental, en todas las dimensiones de su ser: económica, política, social y cultural. Quizás el único momento que se asemeja, y que en ciertos sentidos desborda por su naturaleza, al carácter de esta última crisis es aquél vivido entre los siglos V y VIII; es decir, aquél que lleva de la desestructuración final del Imperio Romano de occidente, iniciado con las invasiones germánicas, hasta la restauración del Imperio con el inicio de la época carolingia, en los albores de la civilización occidental del Medioevo. Ambos periodos críticos estuvieron íntimamente vinculados, pues precisamente marcan los dos extremos del ciclo de la forma general de vida civilizada en Europa occidental, que fue sustituida en el siglo XVI por la civilización de los tiempos modernos. ¡Qué tema tan amplio, tan polémico y sobre el que existe una gigantesca e interesante bibliografía es este de la historia medieval de Europa!, a nosotros nos concierne tan sólo en tanto que el campo epistémico de la prehistoria, como parte del pensamiento moderno, está implicado en sus raíces en una tendencia de negación del pensamiento hegemónico de la alta cultura medieval; sigamos tan sólo la magistral delineación de los contornos esenciales del vivir y el pensar en esta época, esbozados por el historiador Henri Pirenne en su inconclusa y póstumamente publicada *Historia de Europa*.¹

Una sociedad atomizada, con diversos e intensos regionalismos, cuya abigarrada multiplicidad compartía, no obstante, un esencial y general carácter rural y servil volcado hacia

¹ Henri Pirenne, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, traducción al castellano de Juan José Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica, 1942 (8ª reimpresión de 1996; publicada originalmente como *Histoire de l'Europe des invasions au XVIe Siècle* en 1936).

adentro de sí mismo a causa del aislamiento y la reclusión forzada que trajo consigo, en el antiguo territorio del Imperio Romano de occidente, la apropiación del mediterráneo por parte del Islam. Decadencia urbana, y decadencia de la prosperidad y expansión político-económica tan sólo en relación al auge del Imperio Romano; en su origen una civilización o un “mundo romano” decadente e invadido que no se desintegró completamente, que a través de un complejo proceso de mestizaje cultural se “barbarizó”², evitando “caer en la barbarie” de la incivilidad, que salvó la integridad de su unidad y coherencia espiritual rescatando y transformando algunas instituciones romanas en la actualización de una nueva estructura general *re-ligadora* de la sociedad, la re-creación de un nuevo *ethos* histórico, de una nueva “asamblea de ciudadanos” re-ligados en el seno de una comunidad universal: la Iglesia Católica Apostólica y Romana de occidente.

Separada de su contraparte oriental y forzosamente encerrada en su vida interior, por las especificidades de su historia interna y de aquella externa de sus relaciones con las civilizaciones y pueblos asiáticos y mediterráneos, la cristiandad de occidente convirtió a la Iglesia en el lugar esencial de socialización, es decir, de formación, cultivo o civilización de sus individuos en beneficio de la vida común. Por su ascendencia romana, por la continuidad con el prestigio moral de las instituciones imperiales que representaban, *de iure* las estructuras de la Iglesia, desde los estados de la Santa Sede, pasando por la red internacional de monasterios, las sedes episcopales regionales y hasta las localidades de las parroquias, fueron las depositarias y reguladoras legítimas de las “buenas maneras”, las “costumbres civilizadas”, de sus fieles; a pesar de, o más bien gracias a que *de facto* el estado congénito de lucha al interior y entre los distintos niveles del poder temporal y secular convirtió a estas instituciones de la Iglesia en el espacio definitorio, de acuerdo con los resultados concretos del choque entre consideraciones e intereses políticos meramente pragmáticos y oportunos, de los equilibrios de poder y las jerarquías efectivas.

Sea como fuera, en la contraparte espiritual de esta forma de vida temporal la élite intelectual construyó, simultáneamente, una forma de “pensar el mundo” adecuada a las condiciones de su ser: la “filosofía teológica” que alcanzó su forma más acabada en la escolástica de la Baja Edad Media. Un inestable y contradictorio “hecho discursivo híbrido”³ que según

² *Ibid.*, p. 24.

³ Bolívar Echeverría, “La actitud barroca en el discurso filosófico moderno”, en *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2000 (1ª ed., en conjunto con la Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM-, de

Bolívar Echeverría habría sido la solución a la necesidad de conciliar dos formas de razonamiento, provenientes de dos “tradiciones culturales” heterogéneas (es decir, la racionalidad crítica y universalista de ciertas filosofías de la antigüedad clásica, con la verdad revelada del mito de la tradición judeo-cristiana) con la intención de dotar de un sentido universal abstracto a la concreción histórica y socialmente particular de la Iglesia. Utilizar la crítica de la razón para intentar “universalizar” o al menos hegemonizar la estructura y el texto de un mito específico... ¿por qué?; porque, entre otras cosas, ello hacía posible pensar o racionalizar el mundo como un “mundo decadente” cercano al final de los tiempos, un mundo sublunar propio de la condición de los seres humanos unidos en una comunidad de origen: descendientes de Noé y Adán condenados a la naturaleza perecedera y transitoria de la carne por el pecado original y su innata “inclinación al mal”;⁴ y así mismo, en una comunidad de destino: redimidos de su recaída en el pecado en tiempos del Imperio Romano por el sacrificio del hijo de Dios recibieron la promesa de su segunda venida y el último día, el Juicio Final, como preludeo de la salvación, de un Mundo Nuevo, del reino de Dios en la “Nueva Jerusalén”.⁵

Al fundar el sentido de la vivencia y el pensamiento del mundo en su concentración o consagración en el “más allá” de estas dimensiones virtuales “universales” del origen mítico como caída y expulsión del edén y del futuro escatológico como salvación providencial, este *ethos* permitió desviar la atención, dejar en un plano secundario la actualidad de la vida secular, el disfrute del mundo de la vida, conceptualizado como una región mediana, transitoria y expiatoria entre ambos extremos del origen y la nueva vida en la dimensión eterna de la divinidad. Con ello, es decir con la interiorización de esta ética por parte de los individuos y grupos, la Iglesia, como comunidad universal de los cristianos de Europa occidental, pudo garantizar el sacrificio del disfrute privado de la vida en beneficio de la civilidad colectiva de la cristiandad; en tanto que institución depositaria de la verdad revelada pudo erigirse en “representante metonímico”⁶ de Dios en la tierra, única autoridad espiritual legítimamente

1998), parte 1, capítulo 5, p. 102 (publicado originalmente en el número “Teoría” de la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, 1994).

⁴ Génesis 8:21.

⁵ Apocalipsis 21.

⁶ Cfr. Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 112.

superior a todo poder temporal. En conjunto, la Iglesia como *locus mysticus*, contraparte terrenal necesaria de la voluntad de Dios, vínculo privilegiado entre la vida en el siglo y las cosas divinas.

Más allá de los particularismos, de las complejidades y vicisitudes de las historias de las distintas regiones de la Europa Medieval, de los conflictos de potestades, las guerras feudales, las herejías y las rebeliones campesinas, en una visión global de conjunto, puede decirse que esta re-ligazón o religión de la sociedad a través de la mediación de la iglesia con “lo otro”, con la situación de precariedad del aislamiento forzado por el acorralamiento de los “bárbaros” y los Imperios de Asia y del mediterráneo, no sólo permitió construir un forma general de vida esencialmente autosuficiente dentro de esta precariedad relativa; sino que revitalizó y dio un impulso expansivo a la cristiandad: no sólo a través de la Guerra Santa, sino también a través de la re-conquista comercial del mediterráneo, el resurgimiento de las ciudades o la reorganización del trabajo y la industria, todo ello en el trasfondo general de la re-construcción de entidades supra-feudales de cohesión social, política, económica y cultural, es decir, el “nacimiento de los Estados occidentales”.⁷ Desde una perspectiva de “larga duración” puede decirse que tal tendencia de expansión generalizada se desarrolló a lo largo de los siglos X a XIV, hasta el momento de su “agotamiento” o “inversión” con el arranque de la tan discutida Crisis europea de los siglos XIV y XV. Tal “crisis” ha sido el objeto de varias discusiones historiográficas, entre las que sobresale aquella célebre y polémica sobre la “transición del feudalismo al capitalismo” a mediados del siglo XX, y aunque existe un consenso más o menos general sobre la descripción de los elementos empíricos que la componen, no hay un acuerdo en términos explicativos;⁸ sea como sea, lo que nos interesa aquí es que en los términos más generales esta crisis (i.e., la contracción económica y demográfica, la peste, la Guerra de los Cien Años, las nuevas religiosidades de tintes místicos o, la exacerbación de las rebeliones campesinas) representó el paroxismo de un proceso inherente, iniciado dentro de la expansión medieval, de erosión o de desestructuración de la función re-ligadora esencial de la Iglesia, del agotamiento y pérdida de vigencia de su carácter de *locus mysticus* y, fundamentalmente con ello, el surgimiento de unas

⁷ Cfr. Henri Pirenne, “Nacimiento de los Estados occidentales”, en *op. cit.*, libro VI, pp. 179-211.

⁸ Tal discusión comenzó en el mundo angloparlante en la década de 1950 con la confrontación entre Maurice Dobb y Paul Sweezy; lo interesante es que en las décadas posteriores se expandió hasta convertirse en una discusión esencial sobre la naturaleza de la unidad de análisis apropiada para la interpretación del mundo moderno, que involucró, fundamentalmente, a la tercera generación de los *Annales* franceses y que tuvo como una de sus consecuencias la construcción de la perspectiva de los *world-systems analysis*. La interpretación original de la crisis europea como “preludio” de la construcción de la economía-mundo capitalista europea fue la tesis presentada por Immanuel Wallerstein en el primer tomo de *The Modern World-System*.

posibilidades y necesidades, excepcionales en la historia, de construir formas nuevas de vivir y pensar el mundo.

Por ello puede caracterizarse en sus contornos generales al siglo XVI, o mejor dicho a los múltiples siglos históricos que comprende, como un tiempo-espacio de creatividad inusitada en la historia de la civilización occidental, un momento en el que se elaboraron y confrontaron diversos proyectos de construcción de un “Mundo Nuevo” que, no obstante sus diferencias, compartían la necesidad profunda de negar y trascender el orden medieval del mundo. Nuevas estructuras socializadoras, nuevas identidades, nuevas formas de relacionarse con la divinidad; pues en términos generales la posibilidad de vivir el mundo “de otro modo” rompió la racionalización de la vida en el siglo como “valle de lágrimas”, como espacio transitorio de sacrificio del disfrute privado como condición necesaria del bienestar terrenal y divino de la cristiandad de occidente. En la esfera de la “Alta cultura” algunos, aquellos que participaban en la tentativa de instaurar el mercado como *locus* esencial de socialización, los “burgueses” y “comerciantes” de las ciudades comerciales del mediterráneo y del mar del norte, intentaban poner el disfrute de la vida secular por encima de la contrición espiritual, una visión del mundo como *abundancia* de la gracia de Dios, opuesta a la sofisticación trascendental de la escolástica, un “renacimiento” del secularismo y el humanismo de la Antigüedad clásica; otros, la vanguardia monástica del misticismo, intentaban transferir el *locus mysticus* a las identidades privadas, a la experiencia interior del arrepentimiento y la fe. Mientras que en la esfera de las culturas subalternas el radicalismo campesino pugnaba por la instauración de formas esencialmente colectivas de socialización y vinculación con “lo otro” (i.e. con otras formas de ser humano y con la “naturaleza”).

En el torbellino complejo y confuso de la confrontación no fue posible crear una alternativa conciliatoria para la re-creación de la degradada posición espiritual y temporal de la Iglesia. La violencia de las oscilaciones caóticas de la situación hizo posible que en la altamente tensionada esfera germánica (por los conflictos entre el emperador y los poderes locales y entre las potestades eclesiásticas y sus contrapartes seculares) la controversia contra la venta de indulgencias de un catedrático de la Universidad de Wittenberg, Martin Luther (i.e. Lutero), en 1517 se conjugara con el recientemente inventado medio masivo de difusión de la cultura escrita, es decir la imprenta, y desembocara en un controversial, trágico y radical movimiento de Reforma global de la cristiandad, que terminó en la escisión de la Iglesia Católica, con la construcción de la *ética protestante* a través de la expansión que el movimiento calvinista

realizara de la Reforma, pasando por una serie de terribles y temidas explosiones, apropiaciones y reelaboraciones populares, como la *Deutscher Bauernkrieg*, la “guerra de los campesinos alemanes” de la década de 1520, o aquellos movimientos vinculados con la herejía Anabaptista.⁹

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esta interpretación compendiada de la historia de la Europa medieval y renacentista con la historia del campo epistémico de la prehistoria? La respuesta reside en el hecho de que aunque se trata de un fenómeno epistémico propio de la civilización occidental del siglo XIX, tal especificidad histórica y cultural impregna su pasado y su ser de un flujo subterráneo, de “larga duración”, propio del pensamiento moderno en su acepción más general, que consiste en la necesidad congénita de negar o re-construir su herencia cristiana, el híbrido teológico-filosófico como epistemología, y la estructura y el texto del mito judeo-cristiano como núcleo semiótico de la significación del mundo, dado el papel hegemónico que esta forma de pensar desempeñó en la alta cultura medieval. La ética protestante, el *ethos* realista o puritano según Bolívar Echeverría, representó una de las primeras, más coherente y agresiva, advocaciones de la negación y re-construcción de esta tradición cristiana dentro del pensamiento moderno; frente a ella, en franca oposición, la debilitada y mutilada Iglesia Católica se embarcó en un proyecto equivalente en su radicalidad, pero incomparablemente mayor en su dificultad, pues no se trataba de la negación moderna de dicha tradición, se trataba de la construcción de una modernidad alternativa, una extravagante “modernidad antigua”, es decir, una *modernidad católica*. Monumental y bizarra empresa consistente en la paradójica tarea de dar una forma moderna a la sustancia de una tradición antigua, modernizando su esencia antigua en el acto de envejecer la modernidad de su forma, “revitalizar” la agonizante función de *locus mysticus* de la Iglesia, “matando” la vivacidad moderna del utillaje conceptual utilizado para re-conformar... sólo un rebuscado proceso de pliegues, virajes y repliegues filosóficos haría posible esta modernidad barroca.

Antes de la prehistoria, ¿cómo podían ser pensadas, dentro de la civilización occidental, las relaciones de los seres humanos de la actualidad del presente con aquellos de otros tiempos, aquellos de las virtualidades de los orígenes-destino?, los *ethe* puritano y barroco constituyeron dos de las estructuraciones generales de la vivencia y pensamiento modernos del mundo más importantes a partir de los cuales pudieron pensarse los orígenes durante el siglo XVII, al menos dentro de la “alta cultura” de la civilización occidental, aunque existieron otras.

⁹ Cfr. Henri Pirenne, “El Renacimiento y la Reforma”, en *Historia de Europa...*, antes citada, libro IX, pp. 373-454.

3.2. La ética protestante, el *ethos* realista

Si bien, la construcción de la ética protestante tuvo sus orígenes en las doctrinas y las predicaciones luteranas, las interpretaciones re-valorativas de la vida secular realizadas por Lutero mantuvieron un tinte tradicional que dejaba traslucir una esencia relativamente ortodoxa, al menos en lo que concierne a la “obediencia a las autoridades” y al carácter “abierto” de su interpretación del otorgamiento de la gracia divina,¹⁰ por ello, como lo ha señalado Henri Pirenne, el luteranismo se vinculó más estrechamente con la tradición de Wiclef y Hus y con el misticismo de la Baja Edad Media que con el “espíritu del Renacimiento”.¹¹ Fue el rumbo que tomó la reforma luterana, a causa de las particulares condiciones de conflicto (entre el Emperador y los poderes principescos locales, y entre estos y el poder espiritual) existentes en el mundo germánico del siglo XVI, de donde surgió el radicalismo de la negación y re-construcción de la Iglesia: de ser el lugar fundamental de socialización y el representante de Dios en la tierra pasó a ser, en las *Landeskirche*, una “Iglesia de Estado” complemento subordinado del poder local de los príncipes. Pero, sobre todo, fue a través de la asidua labor teórica y práctica de Jean Cauvin (i.e. Calvino) que la ética protestante alcanzó su cristalización como una forma coherente y agresiva de estructuración general de la vivencia y el pensamiento del mundo, como variedad esencial de los *ethe* de los tiempos modernos.

Más allá de las complejidades históricas y filosóficas de la Reforma Protestante, a nosotros nos concierne tan sólo aquel elemento conceptual de las tesis de Calvino que constituyó el núcleo de su re-significación de la vida en el siglo; es decir, el concepto de *predestinación*. El papel esencial que la “filosofía teológica” medieval otorgó a la Iglesia como representante legítimo de Dios en la tierra, fue el fundamento conceptual que, con el debilitamiento de la religión en los siglos ulteriores, posibilitó los excesos del poder eclesiástico como la venta ilegítima de indulgencias que desató la controversia de Lutero; asimismo, su conceptualización

¹⁰ Como lo muestra el análisis de Max Weber al diferenciar las concepciones del trabajo en el luteranismo y el calvinismo; en el primero „Wegfall der überbietung der innerweltlichen durch asketische Pflichten, verbunden aber mit der Predigt des Gehorsams gegen die Obrigkeit und der Schikung in die gegebene Lebenslage, war hier zunächst der einzige ethische Ertrag“ (“Supresión de la superación de lo mundano a través de las obligaciones ascéticas, unido no obstante con la predicación de la obediencia ante la autoridad y la providencia en el lugar de vida otorgado, fue aquí ante todo el sólo beneficio ético”, Max Weber, *Die Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, editado por Johannes Winkelmann, Hamburg, Siebenstern, 1965, p. 72, citado en el artículo correspondiente de <http://de.wikipedia.org/>, consultado el 6 de septiembre de 2010); es decir, que la reivindicación de lo mundano, i.e. del trabajo cotidiano, es un medio para honrar a la Providencia; mientras que en el calvinismo el trabajo y la ganancia son “fines en sí mismos” (*Selbstzwecke*).

¹¹ Cfr. Henri Pirenne, “El Renacimiento y la Reforma”, en *Historia de Europa...*, antes citada, libro IX, p. 412.

del mundo de los humanos como lugar de expiación y penitencia, aunado a la degradación de su fuerza re-ligadora y mística, fueron algunos de los factores que subyacieron a la exacerbación del misticismo y ascetismo monástico de los siglos XIV y XV. Fue contra tales excesos “ilegítimos” que Lutero enarboló la doctrina de la “justificación por la fe”; es decir, la transferencia del *locus mysticus* de la colectividad pública de la Iglesia a la privacidad doméstica, y la reivindicación del disfrute de la vida, a través del trabajo cotidiano, como honra y cumplimento del lugar de vida que la providencia designó a cada una de sus criaturas. Las conceptualizaciones de Calvino llevaron a su paroxismo a estas tesis.

La predestinación es un concepto teológico medieval¹² que se relaciona con la interpretación de la omnisciencia de Dios, es decir, con el significado que puede atribuirse a la designación divina del destino del mundo y sus criaturas. En la interpretación calvinista la predestinación, entendida en su significación germana como *Gnadenwahl*, se refiere literalmente a la elección (*Wahl*) o designio que realiza Dios, en la dimensión eterna de su omnisciencia, es decir, en la esfera de su plena conciencia no sólo de todas las cosas que son sino también de todas aquellas que fueron y todas aquellas que serán, de las criaturas individuales de todos los tiempos a las que habrá de otorgar su gracia (*Gnade*) en la salvación eterna, así como de todas aquellas criaturas que ineluctablemente habrán de caer en la des-gracia (*Ungnade*) de la condenación eterna. En este sentido, la interpretación calvinista de la predestinación convirtió en herejía cualquier pretensión de caracterización del otorgamiento de la gracia divina como un proceso abierto, que habría de definirse en el proscenio del libre albedrío como acto de convencimiento o de ganancia de los favores de Dios, ya fuera por medios privados como la exacerbación del sacrificio y la penitencia en la ascesis monástica, o a través de un mediador pretendidamente divino que interviniera ante Dios en favor de sus criaturas, como la Virgen, los santos o la Iglesia. Herejía del carácter abierto de la predestinación porque en última instancia implicaba que una voluntad terrenal o divina podría llegar a tener la pretensión de subordinar la voluntad de Dios.

Tal fue el fundamento de la negación de la forma de vivir el mundo en la Iglesia medieval, con la eliminación de su función religiosa y mística, así como el fundamento de la negación de su forma de pensar el mundo; pues aunque, naturalmente, la reconstrucción calvinista de la tradición cristiana medieval no implicó una negación de la estructura del mito judeo-cristiano, implicó en cambio una re-significación esencial de su texto narrativo: dado el

¹² Según el NPR su uso en el lenguaje escrito de las teologías cristianas y musulmanas puede remontarse hasta el siglo XII.

carácter absoluto de la predestinación, la expulsión del Edén, aunque continuaba significando una caída en la desgracia, perdió su carácter veleidoso e inesperado y de esta forma la vida pasajera de los seres humanos en el mundo sublunar fue convertida en un episodio necesario del cumplimiento y culminación de los misteriosos designios de la magna obra de Dios. En este sentido, el lugar concreto que todos los seres ocupan en la vida del siglo sería el lugar pre-designado para ellos por la providencia, de tal suerte que cada criatura para honrar al creador, para servir de herramienta del cumplimiento de sus designios, debe cumplir con las obligaciones de su trabajo concreto asignado. Este es el núcleo conceptual de la forma de vida racionalmente administrada y ascética, del “espíritu de empresa” del protestantismo que, en la forma depurada que habría de adoptar en la vertiente puritana, fue identificado con el “espíritu del capitalismo” por Max Weber. La ética protestante llegó a ser entonces un signo visible de los elegidos, la duda y el incumplimiento de los deberes mundanos el signo de los condenados.

Semejante re-significación del texto mítico, del sentido de la vida de los seres humanos en el siglo, tuvo como corolario la eliminación de la historia, o mejor dicho, de la *historicidad* del mundo sublunar, del mundo perecedero de la carne, del mundo del “libre albedrío”. Pues dada la naturaleza absoluta de la omnisciencia de Dios, los eventos que “llegan a ser” en la actualidad de la historia adquirieron el sentido de ser en última instancia tan sólo el cumplimiento de la predeterminación de la Providencia; de esta forma fue eliminada la “apariencia” histórica o azarosa que caracterizaría al mundo del libre arbitrio como escenario de una lucha abierta, no determinada, entre el bien y el mal, según una interpretación que rayaría en los extremos de la herejía maniquea. Por lo tanto, como contraparte de este corolario, toda suerte de “prehistoria” o “pre-historicidad” es también eliminada; o mejor dicho, las dimensiones virtuales de aquellos eventos que “han sido” y aquellos que “llegaran a ser” pasan a ser partes integrantes y exclusivas de la omnisciencia de Dios; de tal forma que, así considerada, esta configuración epistémica puede ser tenida como una de las vías posibles que desembocaron en la idea de prehistoria como *Vorgeschichte*, es decir, como el resultado visionario de las experiencias místicas de la dimensión eterna de la divinidad, las visiones extáticas del porvenir.

Finalmente, así eliminada la historicidad, transferida a la dimensión de las apariencias, la realidad del mundo fue subordinada y derivada de la realidad trascendental de los designios eternos y misteriosos de Dios; por ello, considerada en su dimensión más general, la ética protestante es esencialmente optimista pues confía en la bondad infinita del creador y es, según la

caracterización de Bolívar Echeverría, un *ethos realista*, porque “naturaliza” el orden actual, el *statu quo*, del mundo al considerarlo predeterminado por la realidad trascendental del Dios.¹³

3.3. El *ethos* barroco y la compañía de Jesús

3.3.1. La *Societas Iesu*

Este carácter esencialmente optimista, junto con la autosuficiencia doméstica de su estructuración social religiosa, fueron dos atributos fundamentales de la ética protestante que, aunados a su conjugación con la difusión masiva de la palabra escrita posibilitada por la imprenta, contribuyeron grandemente a la agresividad expansiva de la labor evangelizadora de sus fieles; aunque naturalmente también tuvieron que ver con la inquietante y no planificada difusión y apropiación de la (“alta”) cultura literaria por parte de los grupos populares. Ante tan radical Reforma de la Iglesia, su agredida y debilitada contraparte Católica, Apostólica y Romana enfrentó serios problemas para organizar y llevar a la práctica una contraofensiva coherente y a la altura del desafío, como lo muestra la sinuosa y problemática historia que impidió la realización de un “Concilio Ecuménico” que pretendiera remediar la escisión protestante, o el arranque relativamente tardío, y menos “internacional”, del *XIX Concilio Ecuménico* (exclusivo) de la *Iglesia Católica* en la ciudad de Trento en 1545, así como la misma intermitente, conflictiva y larga historia de esta conciliación. Sea como fuera, al finalizar el Concilio de Trento en 1563 las bases teóricas y prácticas para la realización de una re-construcción radical de la Iglesia Católica estaban sentadas, de tal suerte que finalmente pudo despegar y desplegarse en toda su intensidad y amplitud la llamada “contrarreforma” o, mejor dicho, la *Reforma Católica*.

Tal precisión de términos es fundamental, pues usualmente el uso del concepto de “contrarreforma” tiende a connotar un carácter esencialmente “reaccionario” o “reactivo” del proceso, subordinándolo por tanto a las acciones de la Reforma protestante; aquí intentaremos seguir algunos autores que han enfatizado la originalidad de la acción reformadora de la Iglesia

¹³ Cfr. Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, conferencia presentada en el coloquio “Modernidad, mestizaje cultural, *ethos* barroco” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1993, y “El hecho capitalista y el cuádruple *ethos* de la modernidad”, compilados en *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2000 (1ª ed., en conjunto con la UNAM, de 1998), 1ª parte, capítulo 2, pp. 32-56; y 2ª parte, capítulo 2, párrafo 1.3, pp. 167-172, respectivamente. Queda claro que la construcción del concepto de *ethos* histórico tuvo uno de sus fundamentos en la re-elaboración crítica de la obra de Max Weber *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.

Católica así como la inquietante homología de fondo de los resultados prácticos de ambas reformas.¹⁴ De vital importancia resulta entonces, para nuestros propósitos, una nueva institución que surgió como una asociación minoritaria en los márgenes del *establishment* católico pero que por su novedosa y agresiva concepción del pensamiento y la vida católicas consiguió elaborar una estrategia que le permitió ocupar un lugar cada vez más importante en las decisiones del Concilio de Trento, frente a la diversidad de posiciones alternativas, hasta llegar a convertirse, en la era pos-tridentina, en el instrumento clave de la teorización y la implementación práctica de la Reforma Católica, me refiero a la *Societas Iesu*, la Compañía de Jesús, fundada en 1534 por un pequeño grupo en torno a la figura de San Ignacio de Loyola y reconocida por el papa Pablo III en 1540.

Su importancia reside en el hecho de que en términos generales, siguiendo a Bolívar Echeverría, es posible decir que una parte de la vanguardia de los religiosos de la Compañía de Jesús, durante su primer ciclo de vida que se extiende hasta la supresión de la orden en 1773, encarnó la necesidad de reforma de la Iglesia Católica: el paradójico desencanto ante el reconocimiento de la caducidad de su tradicional función re-ligadora esencial, de su función de *locus mysticus*, expresado al mismo tiempo que la afirmación de la insuperable necesidad de esta tradición de la Iglesia. Doble impulso contradictorio que llevó al intento de re-vitalizar la forma antigua de la tradición católica *remodelándola* a través del uso del utillaje y las formas del lenguaje moderno, secular, “renacentista” y “humanista”; procedimiento barroco consistente en re-plegar o re-torcer la forma antigua para crear una forma rebuscada “de segundo grado” que al mismo tiempo que afirmó la tradición “modernizándola”, negó la modernidad “envejeciéndola”; o según la descripción del proceso realizada por Echeverría “...se parte en busca de una

¹⁴ En cuanto a la originalidad de la Reforma Católica me refiero, naturalmente, a los trabajos de Bolívar Echeverría, quien ha re-interpretado la esencial labor teórica y práctica de los miembros de la Compañía de Jesús en la realización del proyecto de re-construir el catolicismo y re-construir Europa en América en una forma alternativa de modernidad, una forma barroca, como una de las advocaciones más radicales de la “contrarreforma”; por lo demás, Echeverría siguió en sus interpretaciones la monumental y clásica obra del historiador Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vols., Freiburg, Herder, 1949-1975. En cuanto a la homología de los resultados prácticos de ambas reformas, me refiero a la interesante línea interpretativa elaborada por el historiador John Bossy, fundada en una copiosa y erudita comparación de fuentes primarias y estudios sobre los resultados concretos de la re-organización de la vida comunal en torno a la parroquia durante los siglos XVI-XVII en lo que es actualmente el territorio de Italia y Francia, cfr. John Bossy, “The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe”, en *Past & Present*, n° 47, Mayo de 1970, pp. 51-70; tal línea interpretativa ha sido considerada y magistralmente ampliada por Carlo Ginzburg en sus estudios sobre el choque entre la “alta cultura” y las culturas subalternas bajo la revitalización reformista de la inquisición y su lucha por disciplinar el radicalismo de las culturas populares a finales del siglo XVI.

dramaticidad religiosa antigua, y la misma, al ser despertada, resulta que es otra, la dramaticidad de la experiencia de lo divino propia de la vida moderna.”¹⁵

En este sentido, es bien sabido que el éxito operativo de la Compañía se basó grandemente en sus estructuras de socialización, fundadas, por un lado, en una formación intelectual dentro de las vanguardias del pensamiento, tanto en aquellas de tinte “humanista” como en las de tradición “teológica-escolástica” y, por otro, en un plurilingüismo que formaba parte de un ambiente que podemos calificar, a riesgo de ser anacrónicos, de “multiculturalismo” orientado a una vocación evangelizadora,¹⁶ todo ello llevado a cabo, como bien lo indica el simbólico lema de la Compañía: *Ad maiorem Dei gloriam*, a través de la fundación de colegios y misiones a todo lo largo y ancho de Europa, así como, especialmente, con el apoyo y la protección económica y política de los principales Estados católicos, y algunas ciudades no tan católicas, de la Europa mediterránea que tenían intereses económicos y expansionistas en ultramar, a través de la construcción de misiones en los puestos de avanzada comercial europea en África, el medio y el lejano oriente y, sobre todo, en las vastas extensiones de los nuevos territorios de las “Indias Occidentales”.

Asimismo, es bien sabido que el proyecto de re-construcción de la tradición del pensamiento filosófico-teológico, llevado a cabo por la Compañía de Jesús, alcanzó su forma más acabada en las teorizaciones y controversias iniciadas con la obra de Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*,¹⁷ polémica obra que atacó frontalmente la cuestión de la omnisciencia de Dios y su relación con la predestinación y el libre arbitrio, y que suscitó discusiones, no sólo de parte de los defensores de la Iglesia Protestante, si no en el seno mismo del catolicismo, que terminaron con su censura y rechazo por parte del pensamiento hegemónico-

¹⁵ Bolívar Echeverría, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina” (conferencia presentada en el simposio “Barrocos y Modernos”, Freie Universität, Berlin, 1994), en *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2000 (1ª ed., en conjunto con la UNAM, de 1998), 1ª parte, capítulo 3, p. 80.

¹⁶ Para una perspectiva comparada del híbrido “teológico-humanista” que en sus rasgos generales compartían los programas de formación intelectual de las principales órdenes encargadas de la evangelización de la Nueva España (i.e., la Orden de los Predicadores de Santo Domingo, la Orden Seráfica de San Francisco, la Orden de los Eremitas de San Agustín y la Orden de los religiosos de la Compañía de Jesús), así como de las distintas advocaciones que adoptó de acuerdo al carácter e historia particular de cada una de las órdenes mendicantes cfr., el interesante trabajo de E. J. de Durand y J. de Durand-Forest, “Humanisme et renaissance en Nouvelle Espagne dans la perspective des missionnaires du XVIe siècle”, en *Histoire, Economie et Société*, año 12, n° 3, 1993, pp. 381-402.

¹⁷ El título completo de la obra es *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thoamæ articulos*, publicada por primera vez en 1588.

ortodoxo de esta Iglesia Católica de inicios del siglo XVII; pero cuyo impacto tuvo una red de repercusiones inusitadas dentro de algunas de las vertientes más radicales del pensamiento europeo contemporáneo a ella, entre las cuales la más célebre habría sido la reelaboración barroca de una *teodicea* llevada a cabo por Gottfried Wilhelm Leibniz.¹⁸ Finalmente, es también sabido que la grandiosidad del proyecto de re-construcción de la Iglesia Católica de la Compañía de Jesús, es un reflejo que corresponde con la grandiosidad geográfica de su labor; pues la ascensión de tal proyecto coincidió íntimamente con la construcción y el inicio de la expansión planetaria de la economía-mundo Europea, posibilitada esencialmente por la “invención de América”, de tal forma que por primera vez la misión de construir una “iglesia católica”, una “asamblea *universal* de ciudadanos”, trascendió las fronteras del mundo tripartito de la Antigüedad y el Medioevo (i.e. un mundo compuesto por Europa, África y Asia), para abarcar la completa redondez de la Tierra.

Sin embargo, lo que es menos sabido, o al menos no tan apreciado en su justo valor, es que la monumental labor de re-pensar un mundo completamente nuevo, trastornado desde sus cimientos por la existencia de todo un “nuevo orbe” en el hemisferio occidental de una Tierra efectivamente “esférica”, recayó no en los hombros de los catedráticos de las universidades ibéricas o en los de los teólogos de Roma, sino en los de los misioneros de ultramar; y no sólo en los de aquellos que se encontraban intentado evangelizar en las misteriosas tierras del lejano oriente, pues a pesar de su “exotismo” formaban parte del mundo conocido desde la antigüedad, sino especialmente en los de los misioneros de ese “nuevo orbe” de las “islas y tierra firme del Mar Océano”. Por ello en lugar de explorar la re-elaboración del pensamiento del mundo católico y las posibilidades que ofrecía para pensar las relaciones con los seres humanos de otros tiempos, en la obra de los principales teólogos de la joven Compañía de Jesús, hagámoslo en aquella obra menos célebre, aunque fácilmente reivindicada por los historiadores de la ciencia a través de un parentesco artificialmente creado y muy poco explorada en el contexto de su sentido histórico original, del contemporáneo de Luis de Molina, el Padre Joseph de Acosta.

¹⁸ Sobre la relación de la *scientia media* de Luis de Molina con la *monadlogie* y la *Théodicée* de Leibniz cfr., el ensayo de Bolívar Echeverría, “La actitud barroca en el discurso filosófico moderno”, en *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2000 (1ª ed., en conjunto con la UNAM, de 1998), parte 1, capítulo 5, pp. 101-118 (publicado originalmente en el número “Teoría” de la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, 1994).

3.3.2. La *Historia Natvral y Moral de las Indias*

En el año de 1590 fue publicada en Sevilla la *Historia Natvral y Moral de las Indias*;¹⁹ se trataba de un grueso volumen compuesto por siete libros en el que, como lo indicó su autor el Padre Joseph de Acosta en el “Proemio al Leótor”, se abordaban estas dos dimensiones de la *historia* del “mundo nuevo”:

... aunque el mundo nuevo ya no es nuevo ni no viejo, segun ay mucho dicho, y escripto del, todavia me parece que en alguna manera se podra tener esta Hiftoria por nueva, por ser juntamente Hiftoria y en parte Philosophia, y por ser no solo de las obras de naturaleza, fino también de las del libre aluedrio, que son los hechos y costumbres de hombres. Por dõde me parecio darle nombre de Hiftoria Natural y Moral de Indias, abraçando con este intento ambas cosas.²⁰

¹⁹ *Historia Natvral y Moral de las Indias, en que se Tratan las Cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gouierno, y guerras de los Indios, Compuesta por el Padre Ioseph de Acofia Religiofo de la Compañia de Iefus. Dirigida a la Serenissima Infanta Doña Ifabella Clara Eugenia de Austria*, Impreso en Sevilla en casa de Iuan de Leon. Año de 1590. Para la elaboración de este ensayo me he servido del bello ejemplar in-8º de la primera edición que se encuentra en la sección del “Libros raros y curiosos” del Fondo de Origen de la Biblioteca Nacional de México (FO-BNM).

Sobre las ediciones posteriores en castellano cfr., los “Datos bibliográficos” en los “Apéndices” al primer prólogo a la edición de la *Historia Natvral y Moral de las Indias*... de Edmundo O’Gorman (publicada originalmente por el Fondo de Cultura Económica en 1940) *La “Historia natural y moral de las indias” del P. Joseph de Acosta*, compilado posteriormente en Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias* (col. «SEP Setentas», nº 51), México, Secretaría de Educación Pública, 1972, parte IV, pp. 165-248. Sobre las traducciones y ediciones en lenguas extranjeras cfr., Thayne R. Ford, “Stranger in a Foreign Land: Jose de Acosta’s Scientific Realizations in Sixteenth Century Peru”, en *The Sixteenth Century Journal*, vol. 29, nº 1, primavera de 1998, pp. 19-33, especialmente las notas 39 y 40 de la p. 29.

²⁰ Joseph de Acosta, “Proemio al Leótor”, en *Historia Natvral y Moral de las Indias*..., antes citada, pp. 10-11. He preferido conservar la transcripción literal de los textos, en lugar de realizar su transliteración, para mantener la integridad de la forma del castellano de finales del siglo XVI, debido a la relativa facilidad de la tarea; pues más allá de las diferencias gramaticales y de uso de las letras del alfabeto latino, el texto sólo ofrece dificultad en la identificación de algunas letras del latín extendido y otras modificadas con signos diacríticos. Así, es básico el uso de la letra “s” larga (*f*) como “s” inicial o intermedia en palabras como *costumbres*, o de las vocales con tilde (*ã*) para sustituir las sílabas compuestas con “n” o “m” (e.g., *tãbien*, en lugar de *tambièn*) y las consonantes con tilde (*q̃*) para señalar una abreviatura (e.g., *q̃* en lugar de *que*). Sea como sea, a mi entender el uso no es tan riguroso y pueden encontrarse fragmentos donde se presentan una u otra alternativa, aparentemente sin seguir una regla determinada; como en el pasaje “...por ser juntamente Hiftoria y en parte Philosophia, y por ser no solo de las obras de naturaleza...” en la primera oración “ser” se escribió con *s*, y en la segunda con *f*. El único problema de transcripción ha sido la identificación de la “c” modificada con un gancho superior (parecida a la ç del alfabeto latino modificado para transliterar algunas lenguas africanas, o a la “e” abierta mayúscula Ç , similar a la épsilon minúscula) utilizado en el título del “Proemio al Lector”; pero al comparar el texto con una transcripción electrónica de la *Exhortación de Cipriano de Valera* (en línea en <http://iesousxristos.bravehost.com/exhortacion.html> consultado el 15 de septiembre de 2010) todo parece indicar que se trata de la “c” modificada con acento agudo: *ç*, así que utilizaremos esta última en todas las transcripciones correspondientes.

Como lo ha indicado Edmundo O’Gorman en su ensayo de contextualización histórica de la obra,²¹ el libro fue publicado en “lengua vulgar”, es decir en castellano, porque estaba concebido para cumplir una función divulgadora en el más extenso sentido de la palabra: sirviéndose de la tecnología difusora de la imprenta Acosta “puso al alcance de un público” europeo culto, más amplio que el estrecho círculo de cultivadores de la exegesis bíblica, la patrística y el estudio de las lenguas clásicas, un conocimiento *útil* sobre la novedosa naturaleza de las “Indias”, cuya *utilidad* derivaba de sus virtudes para trascender los límites del saber Antiguo y Medieval de acuerdo con una jerarquía ascendente de los saberes.

Quien holgare de entender verdaderos hechos desta naturaleza, que tan varia y abundante es, terna el gufio que da la hiftoia, y tanto mejor hiftoia, quanto los hechos no fon por traças de hombres, fino del Criador: Quien pañare adelãte, y llegare a entender las cauñas naturales de los efectos, terna el exercicio de buena Philofofia: Quien fubiere mas en fu pensamiento, y mirando al fummo y primer artifice de todas eftas marauillas, gozare de fu faber y grandeza, diremos que trata excelente Theologia. Afí que para muchos buenos motiuos puede feruir la relacion de cofas naturales, aunque la baxeza de muchos guftos fuele mas ordinario, parar en lo menos vtil que es vn deñeo de faber cofas nueuas, que propiamente llamamos curiofidad. La relacion de cofas naturales de Indias, fuera deñe communito, tiene otro, por fer cofas remotas, y que muchas dellas, o las mas no atinaron con ellas los mas auentajados maefros desta facultad entre los antiguos.²²

Pero más allá de la utilidad y capital importancia de la búsqueda de esta *historia, filosofia y theologia* naturales, perfeccionadas por la anexión a la visión medieval del mundo de las cosas naturales de las “Indias”, en su dimensión moral, la de “...las costumbres, y cofas propias de los Indios...”,²³ esta historia intentaba divulgar un saber útil para aquellos que trabajaban o estaban implicados en la consecución del otorgamiento de la gracia y salvación de Dios para estas gentes que habían estado tanto tiempo apartadas del saber revelado y la guía de la Iglesia Católica, y que ahora habrían de ser incorporadas al destino de esta comunidad universal. Es así que a través de su dedicatoria a la Infanta doña Isabel Clara Eugenia se trasluce una intención de utilizarla como mediadora para llegar a los ojos y los oídos mismos del Rey Felipe II de España,²⁴ figura

²¹ Edmundo O’Gorman, “Humanismo. El idioma vulgar. La novela”, en *La “Historia natural y moral de las indias” del P. Joseph de Acosta*, compilado en *Cuatro historiadores de Indias* (col. «SEP Setentas», n° 51), México, Secretaría de Educación Pública, 1972, parte IV, parágrafo 10, pp. 209-216.

²² Joseph de Acosta, “Libro Tercero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 1. Que la historia natural de cofas de las Indias es apacible y deleytofa”, en *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, antes citada, pp. 117-118.

²³ “Proemio al Lector”, en *op. cit.*, p. 11.

²⁴ “Mi deñeo es, que Vuestra Alteza algunos ratos de tiempo fe entretenga con esta letura, que por effo va en vulgar, y fino me engaño, no es para entendimientos vulgares, y podrá fer como en otras cofas, afí en ésta moñtrando gufio

emblemática de los poderes seculares a los que *de iure* se había confiado el cuidado de la labor evangelizadora de las poblaciones de los nuevos territorios de ultramar; pero sobre todo, extendiendo su preocupación por la buena evangelización de los “Indios” manifestada en su larga y ardua labor en la redacción de catecismos, tratados o disposiciones prácticas en los concilios provinciales, se deja ver una intención general de la obra que consiste en divulgar esta historia moral de las Indias entre los encargados de llevar a cabo, *de facto*, la enseñanza y difusión de la fe católica, es decir, entre los propios misioneros.

...porque el intento desta historia no es solo dar noticia de lo que en Indias passa, fino endereçar essa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes para su salvación, y glorificar al Criador, y Redemptor, que las sacò de las tinieblas escurísimas de su infidelidad, y les comunicò la admirable lumbré de su Euangelio...²⁵

O, como puede apreciarse en la exposición más general y contundente de los fines de la obra en el “Proemio”:

El fin deste trabajo es; que por la noticia de las obras naturales que el Autor tan fabio de toda naturaleza ha hecho, se le de alabanza y gloria al altísimo Dios, que es maravilloso en todas partes: Y por el conocimiento de las costumbres, y cosas propias de los Indios, ellos sean ayudados, a cõseguir y permanecer en la gracia de la alta vocacion del Sancto Euangelio, al qual se dignò en el fin de los siglos traer gète tã ciega, el ñ alumbra desde los montes altísimos de su eternidad.²⁶

En conjunto, se trataba de una obra consagrada por entero a la *propaganda fide*; una obra que representaba la culminación de los más de quince años de su vida pasados en las “Indias Occidentales”,²⁷ entre sus cosas y poblaciones naturales, sus conquistadores y sus

Vuestra Alteza sea favorecida esta obrilla, para que por tal medio también el Rey nuestro Señor huelgue de entretener alguna vez el tiempo con la relación, y consideración de cosas, y gentes que a su Real Corona tanto tocan...”; cfr. “A la Serenissima Infanta Doña Ysabel Clara Eugenia de Austria” en *Historia Natural y Moral de Indias...*, por falta de acceso a la edición de 1590, en este caso cito la versión electrónica de la edición de 1608 “Impreso en Madrid en Casa de Alonso Martín”, p. 8 (en línea en <http://books.google.com/>, consultado el 15 de septiembre de 2010).

²⁵ Joseph de Acosta, “Prologo a los Libros Sigüientes”, en *Historia Natural y Moral de las Indias...*, antes citada, p. 300.

²⁶ “Proemio al Lector”, en *op. cit.*, pp. 11-12.

²⁷ El padre Joseph de Acosta (1540-1600) llegó a Lima el 27 de septiembre de 1572, después de haber desembarcado en Santo Domingo al menos desde el otoño de 1571, como parte de la “ola” misional expandida hacia América por obra del General Francisco de Borja; a partir de entonces, las extensas actividades del Padre Acosta se desarrollaron esencialmente dentro del territorio del Virreinato del Perú, hasta que para mediados de 1586 realizó un viaje hacia la Nueva España, donde permaneció hasta su regreso definitivo a España en el otoño de 1588. Cfr. el

evangelizadores; donde, con las miras de escribir una “Historia Natural y Moral de Indias”, además de sus vivencias personales “...hize [i.e., el Padre Acosta] diligencia con hombres pláticos y muy verificados en tales materias, y de sus pláticas y relaciones copiosas pude sacar lo que juzgué bastar para dar noticia de las costumbres y hechos de estas gentes. Y en lo natural de aquellas tierras, y sus propiedades con la experiencia de muchos años, y con la diligencia de inquirir, y discurrir, y conferir, con personas sabias y expertas...”.²⁸ De hecho los primeros cuatro libros de la *Historia*, aquellos que versan sobre la Historia Natural, son una traducción libre de su obra más docta, redactada durante su estancia en el Virreynato del Perú, *De natura Novi Orbis*;²⁹ y los últimos tres, aquellos que tratan directamente la Historia Moral, fueron redactados al final de su estancia en “las Indias” y a su regreso a España, desde una perspectiva comparada de las “costumbres y los hechos” de los dos principales “Reynos” del “Nuevo Orbe”, es decir, de los Imperios Inca y Mexica, guiada por un designio interpretativo-evangelizador dirigido a comprender el origen y el sentido de las costumbres percibidas como desviadas, perversas y heréticas, con la intención de corregirlas y re-plegarlas a la ortodoxia del pensar y vivir de la Iglesia Católica reformada.

Amalgama, de lo visto y lo oído en lugares diferentes y distantes, a través de tiempos diferidos y discordes, de experiencias y fuentes disímiles, analizadas por medio de metodologías de una naturaleza que divergía en razón de sus fines interpretativos distintos: por un lado como hemos visto, la construcción de una síntesis de “historia” “filosofía” y “teología” naturales, que trascendiera, o mejor dicho, que completara o coronara la visión medieval del mundo natural; por el otro, una síntesis de “historia” moral, con el doble sentido e intención de narrar hechos o eventos verdaderos y ejemplares de las cosas de los “Indios” que sirvieran, precisamente, de “ejemplo moral” para la comprensión de sus diferencias y de “lección moral” para la evangelización de sus almas. Abigarrada mezcla de “hechos” y perspectivas cohesionados y unificados en una intrincada y rebuscada estructura textual que constituía la fachada retórica de un edificio conceptual cuyo diseño obedecía al proyecto profundo y general del pensamiento

apéndice biográfico en Edmundo O’Gorman, *La “Historia natural y moral de las indias” del P. Joseph de Acosta*, compilado en, *Cuatro historiadores de Indias*, antes citado, parte IV, pp. 165-248.

²⁸ Joseph de Acosta, “Proemio al Lector”, en *Historia Natural y Moral de las Indias...*, antes citada, p. 10.

²⁹ La obra fue publicada originalmente en conjunto con un trabajo anterior como: *De natura Novi Orbis. Libri duo, et de promulgatione Euangelii, apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute. Libri sex*, Salmanticae, Apud Guillelmum Foquel, 1588. Cfr. Edmundo O’Gorman, *op. cit.*

barroco de *redoblar* el lenguaje místico de la tradición, por medio del habla racionalista y materialista del espíritu de los tiempos, para revitalizarlo y consagrarlo a dar “...alabança y gloria al altísimo Dios...”. Así, es precisamente de esta complejidad de la obra de donde emanan las ambigüedades y paradojas de su apropiación por parte de la historiografía contemporánea: la presteza con que suelen reivindicarse sus “realizaciones científicas” al mismo tiempo que se desprecian, o al menos se observan con condescendiente extrañamiento, sus inquietantes destellos de “superstición” o “dogmatismo” religiosos.³⁰

Quizás fue Edmundo O’Gorman quien aprehendió y expresó de forma más contundente este carácter ambiguo, paradójico o bizarro de la *Historia* de Acosta en su penetrante y erudito ensayo de análisis interno de la obra como “totalidad conceptual”; ya que este estudio se consagró a tratar de sacar a la luz el “complejo histórico” de conceptos, opiniones, supuestos, estados de ánimo, o en general el “espíritu” o la “mentalidad” que desde un nivel profundo alimentó la coherencia y el sentido histórico original del texto: una contradictoria mezcla de “tendencias intelectuales” “tradicionales”, ortodoxas, fieles al saber revelado, con otras modernas, del “nuevo espíritu científico”, heterodoxas y des-veladoras o críticas de la revelación, que desembocó en una situación concreta de precario equilibrio, de imposible conciliación, o tan sólo de re-conciliación barroca, de lo antiguo en lo moderno:

La supremacía de autoridad científica de las Sagradas Escrituras, juntamente con el pensamiento de orientación filosófica preponderantemente aristotélico, crea una situación complicada, porque exige una constante referencia mutua, en la que las Sagradas Letras desempeñan el papel dirimente. Naturalmente esto entorpece las soluciones y acumula dificultades. Sin embargo, éstas se resuelven por lo general mediante interpretaciones a veces terriblemente rebuscadas.³¹

³⁰ La frase “realizaciones científicas” fue inspirada por el título del artículo de Thayne R. Ford, “Stranger in a Foreign Land: Jose de Acosta’s Scientific Realizations in Sixteenth Century Peru”, en *The Sixteenth Century Journal*, vol. 29, n° 1, primavera de 1998, pp. 19-33. Sintomáticamente, Ford terminó con una apologética sentencia “Acosta’s remarkable observations were far more surprising than his anachronistic methodology, which was in use among Jesuits evangelizing throughout Asia and the rest of the World.” (p. 33). En el caso de Ford las “remarcables observaciones” de Acosta se refieren a ciertas de sus observaciones “naturales” que tienen sorprendentes reminiscencias en los conceptos contemporáneos de la biogeografía, la aclimatación altitudinal, o la climatología de las regiones equinociales. En el ámbito de los estudios americanos, Acosta es generalmente reivindicado por sus “remarcables observaciones” sobre el poblamiento asiático del continente americano por parte de poblaciones cuya civilización se remitía al estado de hordas de cazadores, al menos desde el trabajo grandemente difundido (contemporáneo a los trabajos sobre la “invención de América” de O’Gorman) de Pablo Martínez del Río, *Los orígenes americanos*, México, Porrúa Hermanos y compañía, 1936.

³¹ Edmundo O’Gorman, “Las Sagradas Escrituras y la Patrística”, en *op. cit.*, parte IV, párrafo 7, p. 199. Sobre el análisis de la obra como “totalidad” cfr. el párrafo 1 “Propósitos”, pp. 165-168; sobre el concepto de “mentalidad” en O’Gorman cfr. el párrafo 6 “Aristotelismo”, pp. 193-198.

De este compromiso provino lo “rebuscado” o barroco del proceder de Acosta al historiar la “naturaleza”; pues, como lo han enfatizado sus apologistas científicistas, se trató de un procedimiento marcado por un “cientificismo ambiente” definido por un “regreso a” Aristóteles, intensamente impregnado de sus orientaciones “materialistas”, “naturalistas”, lógico-deductivas y empiristas, dentro de la monumental e incomparable empresa de trastornar por completo la visión antigua y medieval del mundo físico, por medio de su confrontación con las *experiencias* de las exóticas e inauditas realidades del “Nuevo Orbe”; como puede observarse, por ejemplo, en su contundente negación de la convicción antigua sobre la inhabitabilidad de las regiones equinociales de la Tierra, de la “Torrida zona”, al confrontarla con dos hechos de experiencia portentosos de la Europa de los siglos XV y XVI: la navegación del “mar Oceano” y el poblamiento Europeo de las “Indias”:

Y echando de ver que estando ellos [i.e., los “antiguos”] aun bien lexos del Tropico, a donde llega el Sol en verano, con todo effo por irfeles acercando, sentian terribles calores en Eftio, hacian su cuenta, que si tuvieran al Sol tan cerca de si que anduiera encima de sus cabeças, y esto por todo el discurso del año, fuera el calor tan infufrible, que sin duda se consumieran, y abraçaran los hombres de tal excessõ. Esta fue la razon, que vencio a los antiguos, para tener por no habitable la region de en medio, que por ello llamaron Torrida zona. Y cierto que si la misma experiencia por vista de ojos, no nos viera defengañado, oy dia dixeramos todos, que era razon concluyente y Mathematica, porque veamos quan flaco es nuestro entendimiento para alcançar aun estas cosas naturales. Mas ya podemos decir, que a la buena dicha de nuestros figlos le cupo alcançar aquellas dos grandes maravillas, es a saber, nauegarfe el mar Oceano con gran facilidad, y gozar los hombres en la Torridazona de lindissimo temple, cosas que nunca los antiguos se pudieron persuadir.³²

Sin embargo, y en esto consiste lo rebuscado de sus tesis, la compleja y extensa reconstrucción del sistema de mecanismos físicos que regirían y regularían el funcionamiento “natural” de la Tierra, según una visión del mundo re-formada a partir de la confrontación y comprensión crítica de las propiedades naturales de las “Indias Occidentales”, “...del cielo, y temple, y sitio, y qualidades del nuevo orbe, y de los elementos, y mixtos, quiero decir de sus metales, y plantas, y animales...”,³³ no estaba consagrada a la construcción y sustentación de una interpretación mecanicista de un cosmos desencantado a causa de la ausencia de la presencia mística de Dios. Al contrario, toda esta argumentación comprendida en los primeros cuatro libros de la *Historia*, es decir, aquellos que son una traducción de su *De natura Novi Orbis*, estaba encaminada a

³² Joseph de Acosta, “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 10. Que Plinio y los mas de los antiguos sintieron lo mismo que Arifstoteles”, en *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, antes citada, p. 42.

³³ “Prologo a los Libros Siguietes,” en *op. cit.*, p. 300.

elucidar “...el orden de naturaleza...”, el “...orden del gouierno ñ Dios tiene puefto...”³⁴, el sentido del diseño eterno y providencial de la naturaleza del mundo sublunar. Un mundo cuya diversidad de animales, plantas, y otros compuestos naturales obedecía al juego de los elementos de una Tierra cuya redondez era finalmente constatada por Acosta al vivir en las “antípodas” de su imagen antigua, un juego de los aires atmosféricos, las aguas mediterráneas y oceánicas, las tierras continentales y de los fuegos subterráneos, regido por la armoniosa y compleja dinámica de las múltiples esferas celestes que rodean y envuelven al globo terráqueo, rotando a su alrededor al ritmo del movimiento cósmico de un universo “geo-centrado”; según una buena lógica y visión aristotélicas del mundo: “...como en los animales fiempre la cabeça es lo mas alto y fupremo del animal, aunque no todos los animales tengan la cabeça de vna mifma manera, [...] afsi tambien el cielo do quiera ñ eftè, eftà arriba, y la tierra ni mas ni menos do quiera que eftè, eftà debaxo.”³⁵

De la conciliación de la experiencia con la lógica aristotélica es de donde surgió la racionalización de Acosta del lugar central de la tierra en el universo, resumida en la expresión de un silogismo: “...en el mũdo el mifmo lugar es en medio y abaxo, y quanto maf en medio eftà vna cofa, tanto mas abaxo...”³⁶ Asimismo, como lo señaló perspicazmente O’Gorman, la estructura general de exposición de la *Historia Natvral y Moral de las Indias* parece corresponder con el sistema aristotélico del mundo: comenzando con la exégesis del sistema de los cielos, para pasar a la de los elementos del mundo sublunar, sus sustancias compuestas u organizadas en un orden de complejidad creciente, y terminar con las cosas propiamente humanas, es decir, del “libre aluedrio”. No obstante, al considerar el lugar central que ocupan los fines re-mistificadores del mundo natural, y de moralización re-ligadora en la evangelización del Mundo Nuevo, es imposible ocultar la similitud que hermana a este orden de exposición de la obra con el orden de la creación divina del mundo contenido en el texto del primer relato del *Génesis*.³⁷ ¿Es posible

³⁴ “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 20. Que con todo Effo es mas conforme a buena razón penfar que vinieron por tierra los primeros pobladores de Indias.”, en *op.cit.*, p. 71.

³⁵ “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 7. En que fe reprueba la opinión de Laótancio que dixo no auer antipodes”, en *op. cit.*, p. 33.

³⁶ *Ibid.* Citando “Ariftot.I. de cælo 6.3.”

³⁷ El primer día Dios hizo la luz y separó al día de la noche, el segundo día “hizo Dios el firmamento” diferenciando las aguas primigenias, el tercer día diferenció los mares y la tierra e hizo la vida vegetal, el cuarto hizo los signos del firmamento, el quinto hizo los animales que pueblan las aguas y los aires, finalmente el sexto día hizo Dios a los animales terrestres y culminó su obra creando “al hombre” a su “imagen y semejanza”. Cfr. *Génesis* 1.

abstraer una u otra fuente en detrimento de su contraparte?; es decir ¿podemos enfatizar la matriz científicista-aristotélica y considerar la exégesis bíblica como un apéndice o un resabio anacrónico de un intento deforme de pensamiento vanguardista enjaulado en su dogmatismo; o al contrario, podemos enfatizar el núcleo escritural y considerar las tesis racionalistas como una argumentación *ad hoc* encaminada a apologizar la revelación? Hasta este punto de nuestra argumentación es posible decir que ni lo uno ni lo otro, o más bien la trascendencia de lo uno replegado o re-doblado en lo otro a través de un procedimiento de conformación barroco.³⁸

El contraste que produce este barroquismo ha sido más difícil de asimilar por parte de las sensibilidades científicas contemporáneas en lo que respecta a la Historia Moral de Acosta, a su historiar el “libre albedrio”. Ello se debe a que, más allá de sus excesivamente citados (y descontextualizados) razonamientos sobre la necesaria conexión o continuación de las tierras de las “Indias Occidentales” con aquellas de las “Indias Orientales”, y sobre el carácter civilizatorio y las circunstancias en la que los pueblos asiáticos originarios poblaron el continente americano,³⁹ sus interpretaciones de los hechos del libre albedrio tienden a subordinarse a la apología de la revelación, a la racionalización como herejía de ciertas costumbres de “los naturales” con el fin de legitimar la evangelización, y a la justificación de la expansión y conquista española a pesar de todas sus sangrientas e inicuas consecuencias, por haber obrado (según el parecer del padre Acosta), en última instancia, en favor de la universalización del cristianismo, y por ende del cumplimiento y la honra de la magna obra del Creador, de tal suerte que los españoles incluso habrían llegado a merecer los amparos portentosos de la intervención

³⁸ Precisamente la ambigüedad que produce la coexistencia simultánea de las tendencias “humanista renacentista” y filosófica-teológica medieval” en un mismo y coherente sistema dentro del pensamiento de Acosta, ha sido la raíz de las interpretaciones actuales que han preferido enfatizar una de estas facetas en detrimento de su contraparte. Fue así que en su interpretación de la estructura general de la *Historia Natural y Moral de las Indias* O’Gorman prefirió el influjo de la visión aristotélica del mundo físico; sin embargo, como argumentó Fray Claudio M. Burgaleta, autor del ensayo más reciente y erudito de reconstrucción y reinterpretación global de la biografía y el pensamiento del padre Acosta, sólo una lectura de la obra que tome en cuenta la simbiosis de las tendencias “vanguardia humanista” con la teología y el espiritualismo ignacianos puede comprender el profundo misticismo y la vocación evangelizadora que cohesionan la estructura general de la obra de Acosta. cfr. Claudio M. Burgaleta, S.J., *José de Acosta, S.J. (1540-1600) His Life and Thought*, prólogo de Jhon W. O’malley, S.J., Chicago, Illinois, Loyola Press, 1999; especialmente el Apéndice 1: “Disputed Questions Concerning Acosta’s Life and Thought”, pp. 121-131.

³⁹ Como veremos en un ensayo ulterior una de las repeticiones más recientes de estas “realizaciones científicas” de Acosta ha sido paradigmáticamente expresada por el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma en su ensayo “Un poco de historia” que sirve de introducción al volumen *Descubridores del pasado en Mesoamérica*, México, Mandato Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2001, editado con motivo de la exposición sobre la historia de la arqueología mexicana realizada por dicha institución.

divina; como se observa en el corolario apologético de la conquista que conforman los últimos tres capítulos del libro séptimo y último de la *Historia Natvral y Moral de las Indias*:

Sucedieron en esta conquista de Mexico muchas cosas maravillosas, y no tengo por mentira, ni por encarecimiento, lo que dicen, los que escriuen, que fauorecio Dios el negocio de los Españoles con muchos milagros, y sin el fauor del Cielo era imposible, vencerse tantas dificultades, y allanarse toda la tierra al mando de tan pocos hombres. Porque aunque nosotros fuésemos pecadores, e indignos de tal fauor, la causa de Dios, y la gloria de nuestra Fe, y bien de tantos millares de almas como de aquellas naciones tenia el Señor predestinadas, requeria que para la mudança que vemos, se pudiesen medios sobrenaturales, y propios del que llama a su conocimiento a los ciegos, y peços, y les da luz y libertad como fué el sagrado Evangelio.⁴⁰

Acosta identificó la ausencia de la *libertad* con la “ceguera” y la “prisión” que emanan del desconocimiento del Evangelio, es decir, el desconocimiento de la palabra y la voluntad de Dios y por tanto del peligro de caer presos del engaño y la “soberbia” de su enemigo: el Demonio,⁴¹ al mismo tiempo, identificó la presencia efectiva de la *libertad* con la “luz” que irradia del conocimiento y la honra del saber revelado. Sin embargo, la naturaleza misma de esta “libertad” consiste precisamente en la comprensión de que esta revelación representa los designios eternos de Dios, su *predestinación* omnisciente del mundo, y que por tanto la voluntad, el arbitrio de los seres humanos, debe plegarse o subordinarse en última instancia a esta *predestinación* de la Providencia por fuerza y garantía del cumplimiento de la magna obra de la Creación; lo cual paradójicamente implica que en una dimensión esencial es negada la naturaleza *libre* del libre albedrío, pues en esta visión esencialmente maniquea es eliminada por entero la posibilidad de *elegir* voluntariamente la vía de la desobediencia a la voluntad omnipotente de Dios. Tales conceptualizaciones de la predestinación y el libre albedrío, en su *dimensión esencial*, dejan traslucir inquietantes semejanzas o identidades con las conceptualizaciones calvinistas; sin embargo, ¿acaso son también idénticas o semejantes las conceptualizaciones de Acosta en la

⁴⁰ “Libro Septimo de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 26. De la muerte de Moteçuma, y salida de los Españoles de Mexico”, en *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, antes citado, pp. 525-526.

⁴¹ “ES LA SOBERVIA DEL DEMONIO tan grande y tan porfiada, que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios: y en todo quanto puede hurtar y apropiarse a sí, lo que solo al altísimo Dios es devido, no cessa de hazerlo en las ciegas naciones del mundo, a quien no ha esclarecido aun la luz y resplendor del santo Evangelio.”, “Libro Quinto de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. I. Que la causa de la Ydolatria ha sido la soberbia y inuidia del demonio”, en *op. cit.*, p. 303.

contraparte de esta dimensión esencial, es decir, aquella *dimensión accidental*, de las formas, las apariencias y la existencia?⁴² Revisemos más de cerca la concepción de Acosta del libre albedrío.

3.3.3. El “libre albedrío” según el Padre Joseph de Acosta

Hasta este momento hemos tratado de diferenciar y de considerar de manera separada, a lo largo de nuestra argumentación, aquella dimensión a la que corresponden los “hechos de naturaleza” y aquella a la que corresponden los “hechos morales” o “de costumbre”, intentado seguir el sentido que dio Acosta al epíteto de “Moral” de su *Historia* desde el “Proemio”: “...por ser no solo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres”;⁴³ sin embargo, es importante enfatizar que más allá de una semejanza artificial (que puede surgir de una lectura guiada por un sesgo cientificista) entre el ámbito que comprende “lo moral” en Acosta con el ámbito que en nuestros días comprenden las Ciencias Sociales, Humanas o del “Hombre”, existe un abismo epistémico que nos separa de la cosmovisión del religioso de la Compañía de Jesús. Pues, por lo que puede colegirse de nuestra lectura de su obra, en el pensamiento de Acosta no existió el “Hombre” como aquel espacio epistémico que constituye al mismo tiempo el objeto y el sujeto privilegiados del saber propio de la *episteme* moderna, de acuerdo con la interpretación de Michel Foucault.⁴⁴ Lo cual puede apreciarse, por ejemplo, en el hecho de que el estudio de las variedades físicas de las distintas poblaciones humanas del globo, así como la aclimatación de los viajeros y migrantes, y sobre todo, el estudio del desarrollo progresivo o degenerativo de la civilización de los pueblos, territorios empíricos que podrían considerarse en nuestros días como propios y exclusivos de la moderna ciencia de la Antropología, fueron abordados por Acosta a la par y en conjunto con el estudio de las variedades, la aclimatación, las migraciones y la transformación progresiva o degenerativa de los otros y diversos géneros de seres animados de la Creación, dentro de los primeros cuatro libros de su *Historia*, es decir aquellos consagrados exclusivamente a la “naturaleza del Nuevo Orbe” por ser una traducción de su tratado latino *De natura Novi Orbis*.

⁴² *Essentia* en oposición a *existentia*: la “Naturaleza de un ser opuesta al hecho de ser”, cfr. NPR.

⁴³ “Proemio al Lector”, en *Historia Natural y Moral de las Indias...*, antes citada, p. 10.

⁴⁴ Cfr. Michel Foucault, “L’homme et ses doubles”, en *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, (col. « Bibliothèque des Sciences Humaines »), París, Éditions Gallimard, 1966 (reimpresión de 1969), parte II, capítulo IX, pp. 314-354.

Pero si en el pensamiento de Acosta no existió el “Hombre” entonces ¿por qué prevalece la separación entre una historia natural y otra moral?, ¿cuál es la diferencia (si es que existe alguna) que especifica y separa a los *seres humanos* de las otras criaturas de Dios en el pensamiento de Acosta? la solución de tales cuestiones es fundamental para el objetivo de este ensayo, el cual consiste (como recordará el lector) en definir las posibilidades que existían para pensar la relación con los seres humanos de otros tiempos dentro de la cosmovisión de la sociedad intelectual a la que perteneció el Padre Acosta. La clave para entender el sentido esencial de la categoría de *seres humanos* en el pensamiento de Acosta reside en la comprensión de su “teoría del conocimiento”, su *epistemología*, como sagazmente lo indicó Edmundo O’Gorman aunque no llegó a profundizarlo debido a que tal cuestión trascendía los límites de su ensayo de contextualización histórica.⁴⁵

Ello es de vital importancia debido a que la explicación de los fundamentos, el valor y el alcance de los conocimientos, i.e. la epistemología de Acosta, consiste en la definición y exposición de la estructura y la función del “entendimiento humano”. Facultad intelectual que, de acuerdo con el modo de pensar del Padre Acosta, nos ayuda a especificar la naturaleza propia y exclusiva de los seres humanos; pues, por un lado, al establecer el carácter finito, precario y perecedero de esta forma intelectual de suyo mundana, vinculó íntimamente la existencia y el destino de la “naturaleza humana” con el “orden de naturaleza” que rige la vida de todos los otros seres animados del mundo sublunar; al mismo tiempo que, por otro lado, especificó la naturaleza *sui generis* de estos seres, consistente en ser el único género de criaturas capaz de combinar en la sustancia de su entendimiento el conocimiento de la diversidad temporal y finita del mundo sublunar con el pensamiento o la intuición de la verdad eterna de Dios, a través de un intrincado juego dialógico entre la *imaginación* del orden del mundo a partir de la experiencia de su multiplicidad y la *razón* como discriminación, intuición o participación del orden eterno del Creador.

Al final del Libro Cuarto de la *Historia Natvral y Moral de las Indias*, a pesar de haber examinado detenidamente aunque en forma general la fundamental y perturbadora cuestión del poblamiento o re-poblamiento post-diluviano de las islas y tierra firme de las “Indias Occidentales” por parte de la abigarrada diversidad de géneros, especies y razas de seres animales

⁴⁵ “La complicada posición que venimos glosando importa una teoría del conocimiento, cuya explicación rebasa con mucho las posibilidades de estas páginas”, Edmundo O’Gorman, “Verdad y ética de lo útil”, en *op. cit.*, parte IV, párrafo 9, pp. 203-204.

“Porque los caminos de Dios son altos y sus trazas maravillosas”

y humanos propios del “Nuevo Orbe”, quedaba todavía en pie una inquietante y anómala cuestión: ¿cómo conciliar la “...experiencia por vista de ojos...”⁴⁶ de la increíble diversidad de formas animales y de costumbres humanas originales y exclusivas del “Nuevo Mundo”, con el texto de la revelación que indica que todos los géneros de animales y el género humano se salvaron de la aniquilación diluviana en el Arca de Noé y que, por tanto, para llegar a tener su distribución geográfica actual habrían tenido que cruzar los océanos y la diversidad de climas que separan al “Nuevo Mundo” del sitio de descanso final del Arca sobre los montes Ararat?⁴⁷ Tal fue una “...question q̃ me ha tenido [i.e. al Padre Acosta] perplexo mucho tiempo.”⁴⁸ a cuya solución tan sólo pudo ofrecer hipótesis razonables:

Sino es, que digamos, que aunque todos los animales salieron del arca, pero por instinto natural, y providencia del cielo, diuerfos generos se fuerō a diuerfas regiones, y en algunas dellas se hallaron tan bien, que no quifieron salir dellas, o si salieron, no se conferuaron, o por tiempo vinieron a fenecer, [...] Tambien es de confiderar, si los tales animales difieren especifica y esencialmente de todos los otros, o si es su diferencia accidental, que pudo ser causada de diuerfos accidentes, como en el linaje de los hombres seruos blancos y otros negros: vnos gigātes y otros enanos. Afsi *verbi gratia*, en el linaje de los ximios seruos fin cola, y otros cō cola: y en el linaje de los carneros seruos rasos y otros lanudos: vnos grandes y rezios, y de cuello muy largo como los del Piru: otros pequeños y de pocas fuerças, y de cuellos cortos como los de Castilla.⁴⁹

Más allá de la importancia capital de estos pasajes para comprender los pensamientos concretos de Acosta sobre los orígenes y la antigüedad más remota de los seres animados del “Nuevo Orbe”, así como la racionalidad profunda que subyace a su explicación de la diversidad espacial

⁴⁶ Joseph de Acosta, “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 10. Que Plinio y los mas de los antiguos sintieron lo mismo que Aristoteles”, en *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, antes citada, p. 42

⁴⁷ Cfr., *Génesis* 8:4.

⁴⁸ “Libro Quarto de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 36. Como sea posible, aver en Indias animales, que no ay en otra parte del mundo”, en *op. cit.*, p. 282.

⁴⁹ “Libro Quarto de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 36. Como sea posible aver en Indias animales, que no ay en otra parte del mundo?”, debido a que en mis notas sobre la edición de 1590 no dispongo de la última parte de este pasaje he tenido que citar nuevamente de la edición de 1608 “Impreso en Madrid en Casa de Alonso Martín”, p. 283 (en línea en <http://books.google.com/>, consultado el 15 de septiembre de 2010). Las diferencias de contenido son nulas, pero las sutiles diferencias de estilo son interesantes: el uso diferente de las vocales abreviadas con tilde, la sustitución de la *u* por la *v* en determinadas palabras, o la casi imperceptible transformación del título del capítulo al quitar una coma y agregar el signo de interrogación final (cfr. supra, en la cita anterior, el título del capítulo en la edición de 1590) ¿se trata de indicios de diferencias regionales de impresión, de cambios a través del tiempo, o meros accidentes?

y las transformaciones temporales de estas criaturas,⁵⁰ lo que nos interesa ahora es el proceso de *analogía* que Acosta utilizó para conjuntar el “...orden y estilo de las cosas humanas...”⁵¹ con el “...orden de naturaleza...”,⁵² el “...instinto natural...”, de los otros seres animados, para construir una explicación conforme a este “orden de naturaleza” de la distribución geográfica y la diversidad actual de los géneros, especies y razas de *todos* los seres vivientes. Pues en esta dimensión “natural” y general de explicación, más que una analogía este argumento deja traslucir una *homología* de la existencia mundana de todos los seres y por ende una *identidad* de destino sellada por la precariedad y mortalidad de la carne, forma material de las criaturas sublunares. Ello alcanza su significación más plena dentro de la trama del mito judeo-cristiano: todos los géneros actuales de criaturas comparten un origen común en la creación providencial y un destino estigmatizado por el pecado original; el “Hombre”, imagen y semejanza de Dios, al comer el fruto del “árbol de la ciencia del bien y el mal” (*lignum sapientiae boni et mali*) fue condenado a la mortalidad de la carne negándosele con ello la soberbia posibilidad de devenir árbitro inmortal del bien y el mal si probare el fruto del “árbol de la vida” (*lignum vitae*), acarreado con su expulsión del Edén la condena divina de la Tierra con su conversión en una región media de expiación, en un “valle de lágrimas”.⁵³

Esta humildad del reconocimiento de la finitud de la forma de existencia de todas las criaturas, nos recuerda la humildad con que Acosta reconoció la “flaqueza” del entendimiento humano ante la “...soberana sabiduría y grandeza del hazedor, que reluce en estas sus obras...”⁵⁴

⁵⁰ Cuestiones que serán tratadas *in extenso* en un ensayo ulterior y que además, cabe señalar, constituyen una de las facetas y los pasajes más considerados y citados por aquellos apologistas científicistas que reivindican la “sorprendente” modernidad y actualidad del pensamiento de Acosta a causa de su excesiva semejanza con los conceptos de la moderna biogeografía. Ejemplo paradigmático de ello es, obviamente, el trabajo de Thayne R. Ford, “Stranger in a Foreign Land: Jose de Acosta’s Scientific Realizations in Sixteenth Century Peru”, antes citado; donde, refiriéndose al capítulo en que se encuentra el pasaje que acabamos de transcribir, afirmó: “Acosta’s conclusion thus antedated Carl Linnaeus’ biogeographical principle of climate ‘suitability’ in *Politia Naturae* (1760) by more than a century and a half.” (p. 29).

⁵¹ Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias...* edición de 1590, antes citada, Libro Primero, Capítulo 16, p. 57.

⁵² *Op. cit.*, Libro Primero, Capítulo 20, p. 71.

⁵³ Cfr., *Génesis* 3.

⁵⁴ Este bello pasaje merece ser transcrito por completo:

“Yo cierto si he de decir lo que passa, digo que diuerſas vezes que he peregrinado passando estos grandes golfos del mar Oceano y caminando por estas regiones de tierras tan estrañas, poniendome a mirar y considerar la grandeza y estrañeza de estas obras de Dios, no podia dexar de sentir admirable gusto con la consideracion de aquella soberana sabiduría y grandeza del hazedor, que reluce en estas sus obras, tanto que en comparacion de esto, todos los palacios de

cuando la confrontación con la verdad, surgida de los hechos de su experiencia, de la navegabilidad del “mar Oceano” y la habitabilidad de la “Torrida zona” lo llevó a refutar completamente la visión del mundo de los Antiguos: “Y cierto que si la misma experiencia por vista de ojos, no nos viera defraudado, oy dia dixeramos todos, que era razon concluyente y Mathematica, porque veamos quan flaco es nuestro entendimiento para alcanzar aun estas cosas naturales.”⁵⁵ “...para que se vea que aun en esto natural, hizo Dios necia la sabiduria deste figlo.”⁵⁶ Sin el conocimiento por experiencia de la redondez de la tierra, sin la “...buena dicha de nuestros siglos [i.e., los siglos de los Modernos, los siglos XV y XVI, a la cual] le cupo alcanzar aquellas dos grandes maravillas...”⁵⁷ tal visión aristotélica del mundo representa tan sólo el punto hasta donde pudo llegar la especulación del “entendimiento humano”, la *imaginación* de lo desconocido del mundo a partir de lo conocido; “...apenas pudo alcanzar mas la conjetura humana.”⁵⁸

En este sentido, el saber de los antiguos habría sido más “humilde” que el de los Modernos, ¿pero lo habría sido de manera absoluta o tan sólo relativa en virtud de las experiencias inéditas de estos últimos? Tal cuestión nos remite a la jerarquía ascendente de los saberes naturales expuesta por Acosta en el capítulo I del Libro Tercero: una “historia”, que puede devenir “Philosophia”, para culminar en la apoteosis de una “Theologia”, a condición de que el pensamiento se eleve de la mera curiosidad y se consagre a la elucidación del “orden de naturaleza” del “...orden del gouierno q̃ Dios tiene puesto...”⁵⁹ a las cosas de este mundo: “Quien fubiere mas en su pensamiento, y mirando al summo y primer artifice de todas estas maravillas gozare de su saber y grandeza, diremos que trata excelente Theologia.” La remisión a tal jerarquía

los Reyes y todas las inuenciones humanas me parecen poquedad y vileza. O quantas vezes se me venia al pensamiento y a la boca aquello del Psalmo, Gran recreacion me aueys Señor dado con uestras obras y no dexaré de regozijarme en mirar las hechuras de vuestras manos.” (Joseph de Acosta, “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 3. Que la sãgrada escriptura nos da a entender, que la tierra està en medio del mundo”, en *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, antes citada, p. 23, refiriéndose a “*Pfal.* 91.”)

⁵⁵ “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 10. Que Plinio y los mas de los antiguos fintieron lo mismo que Ariftoteles”, en *op. cit.*, p. 42.

⁵⁶ *Op. cit.*, Libro Primero, Capítulo 9, p. 40.

⁵⁷ *Op. cit.*, Libro Primero, Capítulo 10, p. 42.

⁵⁸ *Op. cit.*, Libro Primero, Capítulo 9, p. 39.

⁵⁹ *Op. cit.*, Libro Primero, Capítulo 20, p. 71.

metodológica de los saberes es fundamental pues a partir de ella es posible deducir el carácter relativo de la mayor humildad del saber de los Antiguos frente al de los Modernos, así como la universalidad del funcionamiento del entendimiento humano; pues el “...ejercicio de buena Filosofía...” de Aristóteles, su “...entender las causas naturales de los efectos...”,⁶⁰ su imaginación del mundo natural, trascendió el mero apetito de la curiosidad y llegó hasta donde se lo permitieron los límites de su experiencia del mundo. Sólo de la novedad de las “maravillosas” experiencias de Acosta y sus contemporáneos es de donde se deriva una relativa superioridad del saber moderno frente a su contraparte antigua; mientras que el “...ejercicio de buena Filosofía...”, el correcto funcionamiento del entendimiento, en cualquier lugar o tiempo, puede llevar a la construcción de un saber verdadero que, por tal virtud, constituye el patrimonio de todo el género humano. Ahora bien, ¿Cómo funciona el tan mentado *entendimiento humano*?, citemos *in extenso* un pasaje del capítulo “epistemológico” señalado tan acertadamente por O’Gorman.

Se trata de un pasaje del Libro Primero, Capítulo 7: “En que se reprueba la opinión de Laetancio que dixo no aver Antipodes”; es decir, un capítulo donde Acosta expuso su refutación de la negación de la redondez de la Tierra elaborada por Lactancio Firmiano con base en una representación analógica, o una imaginación del mundo, “...a manera de vna casa, en la qual esta debaxo de su cimientto la tierra, y encima [sic] de su techo está el cielo...”.⁶¹ Según la lógica unidireccional que subyace a esta imagen del mundo de Lactancio, la relación entre el “encima” y el “debajo” del mundo se estructuraría de acuerdo con un plano universal de horizontalidad, de tal suerte que si la figura de la Tierra fuera una esfera, su hemisferio “inferior” se encontraría “debajo” del mundo, de tal forma que las cosas y los seres animados de esta hipotética parte inferior del mundo estarían invertidos, colgando, andando “...los pies arriba, y la cabeça abaxo...”,⁶² serían los “antipodes” de los seres de la parte superior del mundo. Al contrario, en su refutación de tal *imaginación* del mundo, Acosta siguió la argumentación sobre el lugar central

⁶⁰ Las últimas tres citas textuales se encuentran en *op. cit.*, Libro Tercero, Capítulo 1, pp. 117-118.

⁶¹ “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 7. En que se reprueba la opinión de Laetancio, que dixo no aver Antipodes”, ya que en mis notas sobre la edición de 1590 no se encuentra este pasaje nuevamente cito de la edición de 1608 “Impressõ en Madrid en Casa de Alonfo Martin”, p. 32, citando “*Laetan. lib.7.inft: c.2 3. Diui.*” Como en el caso de un pasaje referido con anterioridad (cfr., supra, n. 49 del presente apartado) el contenido del texto en ambas ediciones es idéntico, no obstante existen sutiles diferencias de estilo como en la escritura del título (cfr. el título del capítulo en la edición de 1590, infra, n. 63).

⁶² *Op. cit.*, p. 31.

de la Tierra, emanada del “...ejercicio de buena Filosofía...” de Aristóteles y por tanto impregnado de *razón*; una lógica multidireccional del mundo expresada, como hemos visto, en el silogismo “...en el mundo el mismo lugar es en medio y abaxo, y quanto mas en medio está vna cofa, tanto mas abaxo...”.⁶³ Sin embargo, más allá de esta interesante discusión cosmológica, lo que nos importa ahora es que en el discurrir de su argumento Acosta expuso, descuidadamente, como complemento u ornamento de su tesis, el funcionamiento del entendimiento humano a través del intrincado y contradictorio diálogo entre la *imaginación* y la *razón*:

Cierto es cosa maravillosa confiderar, q̃ al entendimiento humano por vna parte no le sea posible percibir y alcançar la verdad, sin usar de imaginaciones, y por otra tãpoco le sea posible dexar de errar, si del todo se va tras la imaginacion. No podemos entender q̃ el cielo es redondo, como lo es, y que la tierra está en medio, sino imaginandolo. Mas si esta misma imaginacion no la corrige y reforma la razon, fino que se dexa el entendimiento lleuar della, forçoso hemos de ser engañados y errar. Por dõde sacaremos cõ manifiesta experiẽcia, q̃ ay en nuestras almas cierta lumbrẽ del cielo, cõ la qual vemos y juzgamos aun las mismas imagines y formas interiores, q̃ se nos ofrecen para entender: y con la dicha lumbrẽ interior aprouamos o defechamos lo q̃ ellas nos estan diziendo. De aqui se vee claro como el anima racional es sobre toda naturaleza corporal: y como la fuerça y vigor eterno de la verdad, preside en el mas alto lugar del hombre: y veese, como muestra y declara bien, que esta su luz tan pura, es participada de aquella summa y primera luz; y quien esto no lo sabe, o lo duda, podemos bien decir, que no sabe o duda, si es hombre.⁶⁴

“...el anima racional es sobre toda naturaleza corporal...”; en su “teoría del conocimiento” el Padre Acosta siguió la diferenciación teológica esencial entre el alma (*anima*) espiritual y el cuerpo (*corpus*) material: todo aquello que tiene forma corporal, aquello que tiene una extensión en el espacio y una duración en el tiempo, pertenece a la dimensión de la existencia del mundo sublunar: un “mundo de sombras”, de apariencias o formas que recubren las sustancias animadas de las cosas inspiradas por el Espíritu de Dios; formas o gestos que, a su vez, son tan sólo un reflejo de la dimensión de la esencia eterna de la divinidad. Es en este sentido que el “anima racional” es superior a toda “naturaleza corporal”, de tal suerte que la dimensión del cuerpo, el “ser en el mundo” y el “sentir el mundo”, es una dimensión secundaria subordinada a la dimensión espiritual trascendental de lo incorpóreo y lo atemporal, es decir, la eternidad (*æternitas*), y es por ello que, en términos lógicos, en el pensar humano del mundo el “sentir el mundo”, la experiencia del cuerpo, es una condición suficiente pero no necesaria del

⁶³ “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 7. En que se reprueba la opinión de Laçtancio que dixo no auer Antipodes”, en *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, edición de 1590 antes citada p.33; citando “Aristot.I. de cælo 6.3.”

⁶⁴ *Op. cit.*, pp.31-32.

conocimiento. Ello significa que el cuerpo sensible es la vía para la experimentación de la corporeidad del mundo, el medio para “agarrar” las cosas del mundo y replegarlas al interior del pensamiento como imágenes redobladas de sí mismas, imágenes o “imitaciones” espirituales que *re-presentan* el mundo, es decir, que “vuelven a hacer presente” el mundo al interior del pensamiento; sin embargo, aunque el hacerse representaciones o imágenes del mundo en el pensamiento es *suficiente* o adecuado para construir un conocimiento, es ante todo *necesario* que exista un agente activo, una “potencia animada”, que discrimine la imaginación, que analice y sintetice la representación, que juzgue sobre su verdad o falsedad, su bondad o maldad, su belleza o fealdad.

Con base en esta doble relación condicional recíproca es posible explicar, en primer lugar, la “maravilla” del hecho de que “...al entendimiento humano por vna parte no le fea posible percibir y alcançar la verdad, fin ufar de imaginaciones, y por otra tâpoco le fea posible dexar de errar, fi del todo fe va tras la imaginacion.”, y en segundo lugar, es posible explicar simultáneamente la afirmación de que “...ay en nuestras almas cierta lumbré del cielo, cõ la qual vemos y juzgamos aun las mismas imagines y formas interiores, ñ fe nos ofrecen para entender...”. La *imaginación* es una región crepuscular que se sitúa en los intersticios de los pliegues que al mismo tiempo que diferencian y mantienen separados al “ser del mundo” (i.e., la materialidad del mundo) y al “pensar el mundo” (i.e. la representación espiritual del mundo), los repliegan y unen entre sí; en otras palabras, la imaginación es el umbral a través del cual la materia del mundo se re-dobla o “es imitada” en su representación espiritual en el pensamiento y al mismo tiempo, en sentido inverso, es la membrana a través de la cual el entendimiento obtiene el material para la construcción de su mundo imaginado. El cuerpo es el medio por el cual el entendimiento “siente al mundo”, experimenta la exuberante diversidad de la creación, pero sin la imaginación, la extensión espacio-temporal del cuerpo humano se perdería y se confundiría en el *continuum* de extensión del mundo sublunar. Pues la imaginación es el medio para entender las semejanzas entre las cosas, las semejanzas que hacen posible identificar unas con otras o diferenciar unas de otras, las semejanzas que hacen posible re-presentar, es decir, hacer presente una cosa ausente con otra que le es semejante o es su imagen; sólo a través de la mediación de la imaginación de la semejanza “aparecen” o se “presentan” las identidades y diferencias que dan sentido a la diversidad de la creación dentro de su imagen redoblada en el pensamiento, sin ella la experiencia humana del mundo, la imitación del mundo, sería, más que una copia exacta, una

continuación de la exuberancia in-definida, in-diferenciada e in-sensata del mundo sublunar. Es este uno de los fundamentos que explican porque al entendimiento humano le es imposible “...percibir y alcanzar la verdad, sin usar de imaginaciones...”.

El otro fundamento reside en el íntimo parentesco que vincula al mundo con su representación a través de su semejanza, pues ello permite que el orden o sentido imaginado del mundo se asemeje al orden y sentido providenciales de la Creación. Dicho parentesco emana del hecho de que la imitación de la *naturaleza* del mundo re-presenta esta naturaleza en una imagen re-doblada de sí misma; es decir, en una imagen dual, conformada simultáneamente por una naturaleza material y otra intelectual; una naturaleza duplicada o transformada en una “segunda naturaleza”, una *naturaleza humana*. Sin embargo, a pasar de este redoblamiento de la naturaleza del mundo, la forma de este mundo imaginado sigue siendo una forma de la existencia dentro de este mundo sublunar, que no trasciende su finitud, limitada por el tiempo y el espacio. Ello explica porque al entendimiento no “...le sea posible dexar de errar, si del todo se va tras la imaginacion.”⁶⁵

Porque siendo así, ¿nuestra imaginación está afida a tiempo y lugar, y el mismo tiempo y lugar no lo percibe vniuersalmente, sino particularizado, de ay le viene que quando la leuantan a coniferar cosas que exceden y sobrepujan tiempo y lugar conocido, luego se cae: [...] quando se trata de la creacion del mundo, anda a buscar tiempo antes de criarse el Mundo, y para fabricarse el Mundo, tambien señala lugar, y no acaba de ver, que se pudiesse de otra fuerte el mundo hacer, siendo verdad que la razon claramente nos muestra, que ni vuo tiempo antes de auer mouimiento, cuya medida es el tiempo, ni vuo lugar alguno, antes del mismo vniuerso que encierra todo lugar.⁶⁶

Todo ello desemboca o nos remite a la condición necesaria del conocimiento del mundo y del entendimiento de la verdad, según nuestra interpretación del pensamiento de Acosta. Pues la única virtud o garantía que permite salir al entendimiento humano del círculo tautológicamente mundano de la representación es que haya “...en nuestras almas cierta *lumbre del cielo*, con la qual vemos y juzgamos aun las mismas imagines y formas interiores, ¿se nos ofrecen para entender...”. Por debajo de la *extensión* de la existencia de las formas del mundo, o más bien

⁶⁵ Tal interpretación del sentido de la imaginación en el pensamiento de Acosta ha sido inspirada por la interpretación de Michel Foucault sobre el papel esencial que la imaginación desempeñó en la configuración general de la forma y el discurrir del pensamiento dentro de la *episteme* clásica, en la “alta” cultura de la civilización occidental durante los siglos XVI-XVIII. Cfr. Michel Foucault, “L’imagination de la ressemblance”, en *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, (col. « Bibliothèque des Sciences Humaines »), París, Éditions Gallimard, 1966 (reimpresión de 1969), parte I, capítulo III, parágrafo V, pp. 81-86.

⁶⁶ *Op. cit.*, pp. 33-34.

transversal o perpendicularmente a ella como una *intensidad* que al mismo tiempo concentra y trasciende su ser, se condensa la dimensión de las esencias espirituales que dan ser y animan a todas las cosas y criaturas del mundo, y al mismo tiempo unifican su diversidad en su proveniencia o inspiración común en la eternidad de la providencia de Dios. La totalidad de las cosas “vertidas en la unidad”, el *universo*, es en Dios; es decir, que el mundo es obra de Dios y que, por lo tanto, cada cosa y criatura del mundo contiene en su esencia el designio providencial del creador y participa o pertenece a él, es decir, es en él. No obstante, más allá de la materia inanimada que participa en la divinidad a través del hecho bruto de su ser y entre todos los seres animados que participan de la providencia a través de un instinto o “instigación divina”, sólo un género de criaturas “tiende” hacia la conciencia de Dios del mundo, hacia su palabra activa y creadora, es decir, al *verbo* o el *logos* divino, la *razón* (*ratio*) de Dios, y por tanto participa en su omnisciencia.⁶⁷

Sólo los seres humanos “tienden” hacia la conciencia de Dios, al *logos* del universo, y es únicamente en virtud de esta imagen y semejanza de Dios que les es dado *en-tender* la verdad, es decir, elucidar y comprender las razones esenciales de la providencia veladas u obscurecidas por las sombras de las formas del mundo sublunar. “...la fuerza y vigor eterno de la verdad, prefide en el mas alto lugar del hombre...” como una “lumbre interior”, una “lumbre del cielo” cuya “...luz tan pura, es participada de aquella summa y primera luz...”. Es esta la esencia de la libertad humana, del “libre aluedrio”. Pues aunque la existencia mundana de los seres humanos, su primer naturaleza, los hermana íntimamente con la finitud de todos los seres animados, su origen providencial y su destino perecedero, y en virtud de ello condena su entendimiento a las sombras del mundo sublunar, a la “ceguera” y la “prisión” de las apariencias, y sobre todo al peligro del error y la tentación del Demonio; su semejanza con Dios, su segunda naturaleza, posibilita que en la humildad del *topos* de su existencia secular inmediata actúen como árbitros o jueces de la verdad, tiendan hacia la luz eterna de la divinidad, si es que hacen un “buen ejercicio de su entendimiento”, si es que entienden la palabra de Dios, y sobre todo, en la nobleza del *topos*

⁶⁷ En este sentido la razón, la *ratio* latina como “facultad pensante” en el sentido de “contar” (*rētrī*), se emparenta con el uso del *logos*, en ciertas “filosofías” helénicas, neoplatónicas y del cristianismo primitivo, como *verbo* o *palabra* en el sentido del *discurrir* del habla (*lóγος* como derivación de *λέγ-ειν* “contar”); cfr. OED y NPR. Tal significación de la razón en el pensamiento de Acosta lo vincula con la interpretación del cristianismo primitivo del *logos* como presencia activa de Dios en el mundo, como el “habla” de Dios que da ser y racionalidad al universo con el verbo y le da movimiento con el discurrir de su palabra. Precisamente el Evangelio según San Juan comienza diciendo: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era en Dios, y el Verbo era Dios” (*Juan*, 1:1). *Verbo* es la interpretación-traducción castellana del original en griego: *λόγος*.

de su esencia espiritual mediata, plieguen la colectividad de las acciones humanas, la historia universal del libre albedrío, hacia el cumplimiento de la predestinación divina del mundo, fin último donde confluye la libertad como entendimiento simultáneo y único de la belleza, la bondad y la verdad de Dios.

En el pensamiento de Acosta los seres humanos son la más barroca de las criaturas de Dios: en la dimensión de su existencia son un animal como todos, pero al mismo tiempo, en la dimensión de su esencia, son un animal como ningún otro.

3.3.4. *La scientia media*

El carácter *sui generis* de tal re-conceptualización de los seres humanos como *topos* del “libre albedrío” trasciende la mera originalidad individual, el “genio” creativo, de su autor el Padre Joseph de Acosta; pues en términos epistemológicos se trató de una de las herramientas esenciales para la configuración y sustentación de la forma y la vida del utillaje conceptual, la cosmovisión, de una colectividad histórica y socialmente determinada. En este caso concreto, como hemos visto, tal colectividad fue la comunidad intelectual, política y religiosa de la Compañía de Jesús, formada por los individuos en los que confluyeron y se entrecruzaron varias tendencias o vectores de sociabilidad cultural, política, y económica condensados en el proyecto de construcción de una modernidad alternativa, una modernidad católica, basada en la re-forma o re-fundición de la institucionalidad religiosa esencial: la Iglesia como *locus mysticus*. Fue en este sentido de comunidad o identidad temporal y espiritual de sus miembros, de contemporaneidad epistémica de sus pensamientos, que otro religioso de la Compañía de Jesús, el Padre Luis de Molina, construyó simultánea pero independientemente otra teorización del *topos* del “libre albedrío” o más precisamente del “libre arbitrio” que, al abordarlo en forma directa y polémica, llevó esta conceptualización a su paroxismo, obligándola a manifestar las aristas más filosas que no afloraron completamente en el texto de Acosta, ya que por sus fines moralizadores-evangelizadores y no polémicos quedaron contenidas en la virtualidad y no en la actualidad de su discurso.⁶⁸

⁶⁸ En su obra *José de Acosta, S.J. (1540-1600) His Life and Thought* (prólogo de Jhon W. O’malley, S.J., Chicago, Illinois, Loyola Press, 1999) Fray Claudio M. Burgaleta, a través de sus extensas pesquisas en distintos archivos de la Compañía de Jesús, ha reconstruido las sutiles diferencias que separan la vida y la obra del Padre Acosta de aquellas de los “molínistas” contemporáneos a él. Especialmente, según Burgaleta, la fidelidad al “Tomismo abierto” de la Primera Escuela de Salamanca (en la que fue formado el Padre Acosta durante sus años universitarios en Alcalá en la década de 1560) habría emparentado el parecer de Acosta, en torno a la relación entre la gracia divina y el libre

Además de las especificidades divergentes de los itinerarios biográfico e intelectual de ambos religiosos, el contexto de enunciación del discurso del Padre Molina nos ayuda a comprender sus diferencias esenciales con respecto al texto del Padre Acosta. Pues el escenario en el que se desarrolló la totalidad del itinerario del Padre Molina estuvo situado esencialmente en las ciudades de las metrópolis de los imperios Ibéricos, en el corazón de sus Universidades, Colegios y demás instituciones intelectuales (religiosas o profanas); las cuales constituyeron, durante el último tercio del siglo XVI y una parte del siglo XVII, es decir, después de la conclusión del Concilio de Trento, uno de los puntos neurálgicos o polos fuertes de las discusiones teóricas y las decisiones prácticas sobre la Reforma de la Iglesia en toda la cristiandad Católica del mundo occidental. Fue en este contexto de efervescencia intelectual que el Padre Luis de Molina abordó de frente la cuestión teológica que la Reforma protestante había convertido en el quid de la supervivencia o posibilidad de actualización de la relación Medieval de la comunidad cristiana con la divinidad, es decir una relación mediada a través de la Iglesia como representante de Dios en la Tierra. Tal cuestión consistía en la resolución de la antinomia o aporía que había llegado a conformar la relación entre la predestinación del otorgamiento de la gracia divina y el libre albedrío, como consecuencia de la expansión y revalorización moderna de la vida secular que, como hemos visto, había acabado con la conceptualización medieval de esta vida como precaria, transitoria y expiatoria.⁶⁹

Si Dios es omnipotente y omnisciente ¿cómo puede permitir que sus criaturas *elijan* desobedecerlo y condenarse?, ¿dónde queda entonces su infinita bondad?, pero sobre todo, si sus criaturas disponen de tal libertad ¿no implica ello la posibilidad de desafiar su omnipotencia, o incluso la insolente pretensión de llegar a negarla? En términos prácticos dicha cuestión teológica

albedrío, más con la interpretación tomista de San Ignacio de Loyola que con aquella de Luis de Molina; además de que su toma de posición en favor de Fray Miguel Marcos, contrincante del Padre Francisco Suarez (principal discípulo de Molina) en una querrela teológica-administrativa en la casa de estudios de la Compañía de Jesús en Salamanca, entre 1594 y 1597, puede ser interpretada como una reticencia del padre Acosta ante la aceptación de las teorizaciones de los “molinistas” (cfr. especialmente, *op. cit.*, pp. 123-126).

⁶⁹ Recientemente el filósofo español Juan Antonio Hevia Echeverría realizó un repaso del itinerario biográfico-intelectual del Padre Luis de Molina, como parte de su labor de re-contextualización y re-interpretación de la obra del religioso a la luz de las discusiones actualísimas sobre la falsa antinomia *estructura-agencia*. Tal trabajo interpretativo fue de la mano de su traducción al castellano de una de las principales y más polémicas obras de Molina, la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Cfr. el ensayo introductorio en Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, (col. «Biblioteca Filosofía en español»), traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echeverría, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno-Pentalfa Ediciones, 2007 (versión electrónica en línea en la página del *Proyecto Filosofía en español*: <http://www.filosofia.org/>, consultado el 2 de octubre de 2010).

se planteaba de otro modo; es decir, en términos de la imperiosa necesidad de reorganización global de la vida secular ante el nuevo “sol” de posibilidades ilimitadas, de abundancia infinita, que parecía asomar en el horizonte civilizatorio de la cristiandad occidental, alumbrando una transformación y multiplicación exponencial de los bienes terrenales, de los valores de uso, por medio de una técnica desencadenada y liberada por un mercado consagrado a la “valorización del valor” como nuevo *locus* esencial de socialización que más allá de los privilegios de sangre, de tradición, ofrecía en principio la igualdad de posibilidades en la competencia mercantil, en estos términos la cuestión era: ¿cómo “racionalizar” una ética que opta por el disfrute desaforado e ilimitado del cuerpo?, ¿cómo conciliarla con la limitación, contricción y sacrificio del cuerpo ante los fueros eclesiásticos y divinos como condición necesaria de la salvación espiritual, racionalizada por el tema mítico-teológico de la caída o expulsión del Edén, por la visión del mundo como lugar de condena, penitencia y expiación?

Como hemos visto, la Reforma protestante, en su vertiente calvinista, construyó una solución de esta cuestión que, en sus líneas más generales, consistió en la eliminación del carácter antinómico de la relación entre el libre albedrío y la gracia divina, al identificar ambos términos: la omnisciencia y omnipotencia de Dios son absolutas, Dios sabe en su conciencia eterna la totalidad de las acciones de la totalidad de sus criaturas, en su esencia virtual y en la actualidad de la existencia de lo que fue, es y será; por ello el mundo está predestinado, los seres humanos a través de sus acciones son entonces las herramientas para el cumplimiento de su obra, no un factor de incertidumbre por la veleidat de su arbitrio; Dios es *suficiente*, se basta a sí mismo, para otorgar su gracia, no requiere de un agente “libre” para hacerla *eficaz*. Sólo de acuerdo con esta conceptualización precisa el libre albedrío adquiere el sentido del autoconocimiento, del reconocimiento o el auto-convencimiento de cada individuo como “elegido” por Dios y, consecuentemente, el cumplimiento libre, voluntario, del trabajo en el lugar de vida predestinado por la divinidad, eliminando con ello la necesidad de mediación, entre los fieles y Dios, a través de entidades intermedias espirituales (e.g., los santos, la virgen) o temporales (e.g., la institucionalidad de la Iglesia). Si Dios predestinó el advenimiento de un mundo terrenal “como abundancia”, a sus elegidos no les quedaría otra cosa más que cumplir con sus designios, “vivir la abundancia”, honrarlo con su trabajo, acrecentando y acumulando indefinidamente las riquezas.

Al contrario, ateniéndose a la figura de oxímoron de un comportamiento que busca destruir los cánones formales antiguos para, paradójicamente, re-vitalizarlos a través de una re-

construcción o re-conformación moderna, una “voluntad de forma” rebuscada, un *ethos* barroco, el Padre Luis de Molina construyó un exuberante e intrincado ensayo de re-conciliación de los términos de la antinomia teológica, una tentativa de “Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia”, que desembocó en *otra* alternativa de identificación de los términos, extravagante y bizarra en relación a la identificación calvinista. Fue en el año de 1588 que fue publicada por primera vez en Lisboa la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* de Molina;⁷⁰ más allá de su significación como una de las tentativas más inteligente e importante de confrontación de las tesis de la Reforma protestante, dentro de la tradición y vocación misionera de la Compañía de Jesús, la obra se insertó en el contexto de una larga y sinuosa controversia entre los religiosos de la Compañía y sus adversarios de la orden de los Predicadores de Santo Domingo, que tuvo importantes repercusiones en el Vaticano y, en última instancia, en la delineación de los contornos esenciales del pensamiento y la vivencia de la Reforma católica; dicha controversia es conocida dentro de la historiografía como la Polémica de *auxiliis* (1582-1607).⁷¹ Sin embargo, entre la multiplicidad de elementos conceptuales y políticos implicados en esta interesantísima historia, nos concierne tan sólo el núcleo conceptual que hizo posible tal “concordia”; es decir, la *scientia media* de Dios.

¿Cómo conciliar el *fatalismo*, el *determinismo*, la *necesidad* de una interpretación de la predestinación fundada en una significación absoluta de la omnipotencia y omnisciencia divinas, con la *indiferencia*, la *indeterminación*, la *libertad* de agencia del arbitrio humano, de acuerdo con una significación relativa del mismo? La *Concordia* del Padre Molina fue la culminación de su tentativa de construir una solución global a esta cuestión; como tal, el voluminoso y complejísimo tratado representó la cristalización de las reflexiones de toda una vida sobre el tema, iniciadas al menos desde la década de 1570 con sus comentarios a la Primera Parte de la

⁷⁰ Existe una versión electrónica de una edición posterior, cfr. *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Præscientia, Providentia, Prædestinatione et Reprobatione, Concordia, Altera Sui Parte Altior*, D. Ludovico Molina, *Primario Quondam in Eborensi Academia Theologiae, Professore e Societate Jesu, Auctore. Adjecti Indices, Rerum Alter, Alter Scripturæ Locorum, Auctoris Opera Prioribus Accuratiore. Accedit Nunc Appendix ad Hanc Concordiam, Juxta exemplar quod prodiit Antverpiæ, Ex Officina Typ. Joachimi Trognæsii, MDXCV* (el bello ejemplar pertenece a la *Bayerische Staatsbibliothek –BSB–* y se encuentra digitalizado en línea en <http://books.google.com/>, consultado el 2 de octubre de 2010). Para la historia de las ediciones de la obra cfr. la introducción de Juan Antonio Hevia Echeverría, antes citada.

⁷¹ Sobre los hechos políticos y discursivos de la historia de esta polémica cfr. la “Introducción” de Juan Antonio Hevia Echeverría a su traducción castellana de Domingo Bañez, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, (col. «Biblioteca Filosofía en español»), Oviedo, Fundación Gustavo Bueno-Pentalfa Ediciones, 2002; publicada como “La polémica de *auxiliis* y la apología de Bañez”, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, n° 13, marzo de 2003, en línea en <http://www.nodulo.org>, consultado el 4 de octubre de 2010.

Summa Theologica, elaborados en sus cátedras en la Universidad de Évora en Portugal, y terminadas con la publicación de la segunda edición de la *Concordia* en Amberes en 1595.⁷² Intentar presentar al menos una imagen esquemática de la monumentalidad, amplitud, complejidad, e inteligencia de la completa y barroca arquitectura de este texto excede por mucho las posibilidades del presente ensayo, además de que dicho intento no corresponde con la eminencia del tratamiento que tan importante obra merece; por ello nos conformaremos con unos intensos pero fugaces destellos que arrojan interesantes luces sobre nuestro argumento.

En la Parte primera de la *Concordia*, aquella que se concentra en comentar la Cuestión XIV de la Primera parte de la *Summa Theologica*, “De scientia Dei”, disputando sobre “¿Qué debe entenderse bajo el nombre de «libre arbitrio?»”, el Padre Molina expuso su definición de esta facultad de los seres humanos:

... agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria. En virtud de esta libertad, la facultad por la que este agente puede obrar así, recibe la denominación de «libre». Pero como no obra así, salvo que le precedan el arbitrio y el juicio de la razón, de aquí se sigue que, en la medida en que requiere previamente este juicio, reciba el nombre de «libre arbitrio». Por este motivo, si en algún lugar debemos situar el libre arbitrio, éste no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedida por el juicio de la razón. En este sentido, el agente libre se distingue del agente natural, en cuya potestad no está actuar y no actuar, sino que, puestos todos los requisitos para actuar, actuará necesariamente y de tal modo que, si hace una cosa no podrá hacer la contraria.⁷³

Que en la naturaleza de algunas criaturas de Dios, los seres humanos y los ángeles en un grado más alto, exista la virtud de “actuar o no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria”, dada la condición de que a esta voluntad de obrar libremente la preceda una deliberación, un

⁷² La Primera Parte (*Prima pars*) de la *Summa* es aquella dedicada a las cuestiones teológicas más generales y esenciales; concretamente, en sus reflexiones sobre la relación de los dones de la gracia con el libre arbitrio, el Padre Molina se consagró esencialmente a comentar las “Cuestiones” XIV “Sobre la ciencia de Dios” (*De scientia Dei*), XIX “Sobre la voluntad de Dios” (*De voluntate Dei*), XXII “Sobre la providencia de Dios” (*De providentia Dei*), y XXIII “Sobre la predestinación” (*De predestinatione*). Acerca del itinerario biográfico e intelectual de Molina cfr. el ensayo introductorio en Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, (col. «Biblioteca Filosofía en español»), traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echeverría, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno-Pentalfa Ediciones, 2007 (edición electrónica en línea en la página del *Proyecto Filosofía en español*: <http://www.filosofia.org/>, consultado el 2 de octubre de 2010) pp. 9-29.

⁷³ Luis de Molina, *op. cit.*, *Parte Primera. Sobre las fuerzas del libre arbitrio para obrar el bien. Comentarios al artículo 13 de la misma cuestión 14*, “Disputa II. ¿Qué debe entenderse bajo el nombre de «libre arbitrio?»”, parágrafo 3, p. 46. Debido a mi desconocimiento de la lengua latina me veo forzado a citar de la traducción de Hevia Echeverría; sin embargo, se puede consultar el texto latino original de la edición de 1595 en su versión electrónica referida anteriormente (cfr. *supra*, n. 70 del presente apartado).

arbitrio o “juicio de la razón”, choca frontalmente con la significación absoluta de la omnisciencia y omnipotencia divinas, pues trae consigo la posibilidad de la contingencia. Relacionar esta facultad de “actuar o no actuar” con la providencia de Dios elimina el sentido absoluto de su omnisciencia y omnipotencia: si la efectuación de lo pre-sabido y pre-destinado por Dios puede hacerse o no hacerse indiferentemente, debido a que depende de la voluntad de un agente “libre” como causa inmediata, entonces la presciencia de Dios sería falible y su voluntad corruptible, la efectuación de sus designios sería incierta y azarosa, el futuro sería contingente.

Es de estos sentidos intensamente contradictorios de donde surge la imposibilidad inmediata de relacionar ambos términos, la imposibilidad inmediata de re-conciliarlos; es por ello que, según Molina, la tentativa de reconciliación planteada por Lutero y Calvino, más que ser una solución de la cuestión, es una radical y peligrosa disolución de un término en el otro, la eliminación de la contingencia a través de su fusión y con-fusión en la necesidad; en otras palabras, la naturalización de la contingencia. Peligrosa consecuencia “contraria a la fe Católica”, pues en última instancia implica que *todo* lo que ocurre, tanto las “buenas” como las “malas obras”, ocurren por “necesidad natural”, por predestinación divina, eliminando los méritos o la culpa de quienes las realizan.⁷⁴ Pero de estos sentidos inmediatamente contradictorios no sólo emanan las “falsas” y “erróneas” soluciones de los teólogos protestantes; sino también los sofismas de las opiniones de algunos probos y católicos doctores, como la tentativa de salvar y afirmar el libre arbitrio en *sentido dividido* construida por el principal adversario de Molina, el Padre Domingo Báñez de la orden de los Predicadores de Santo Domingo. En buena lógica escolástica, en *sentido compuesto*, es decir en el sentido de formar parte de un todo organizado, la determinación efectiva de las “voluntades creadas”, de los seres humanos y los ángeles, depende enteramente del influjo divino, orgánico y absoluto en el todo, es decir, está completamente predestinada por Dios; sin embargo, en *sentido dividido*, es decir, de manera abstracta, haciendo

⁷⁴ “Finalmente, [Lutero] llegó a tal punto de locura que incluso sostuvo que el libre arbitrio carece de dominio sobre sus actos y, de igual modo, que los pecados y las malas obras no dependen de Dios en menor medida que las buenas; sin lugar a dudas, en esta cuestión Lutero superó con creces la estulticia e impiedad de los maniqueos, pues éstos no osaron de ningún modo atribuir a Dios los propios pecados.” (Luis de Molina, *op. cit. Parte primera*, “Disputa I. Sobre los errores acerca de la presciencia divina, nuestro libre arbitrio y la contingencia de las cosas”, párrafo 18, p. 44; refiriéndose a *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, Weimar, 1519)

la hipótesis de que dichas “voluntades creadas” pudieran existir separada e independientemente de Dios, su determinación dependería completa y absolutamente de su libertad de arbitrio.⁷⁵

Imposibilidad de relación conciliatoria, verdadero *impasse* o “callejón sin salida” lógico, si se consideran ambos términos en su sentido absoluto inmediato, pues ambos pertenecen a dos dimensiones diferentes del ser, pensadas en una relación unívoca de subordinación. La existencia de las “voluntades creadas” pertenece a la dimensión de las apariencias del mundo temporal, es por tanto un reflejo subordinado de la dimensión esencial de la divinidad. La predestinación de la efectuación de todos y cada uno de los actos del *tiempo* tiene su raíz en la esencia de Dios, en la conciencia divina que no existe en el tiempo sino que es en la *eternidad*, “...duración indivisible e infinita...” que “...existe en su totalidad simultáneamente y abarca la totalidad del tiempo...”.⁷⁶ Por ello la conciencia divina es omnisciencia pues comprende en la simultaneidad de la eternidad todos los actos del tiempo pasado, presente y futuro, y en virtud de esto es además presciencia con relación al devenir del tiempo en el mundo sublunar, pues pre-sabe con infinita certeza y verdad cuál y cómo será la sucesión y efectuación concreta de los acontecimientos en la totalidad de sus detalles, pues ella los ha tenido presentes desde siempre, “los sabe” y comprende en la coexistencia simultánea de la totalidad del tiempo en la eternidad. Por ello, en última instancia, por una u otra vía las soluciones planteadas terminaron disipando la libertad de arbitrio en la necesidad, convirtiendo la contingencia en necesidad.

Ahora bien, si existen estas dificultades lógicas ¿por qué empeñarse en reconciliar lo inconciliable?, ¿qué importancia tiene la afirmación del libre arbitrio, la contingencia de la efectuación futura de los actos, dentro del pensamiento teológico? Siguiendo el argumento de Molina es claro que la importancia de la libertad de arbitrio reside, en primer lugar, en el hecho de que es el fundamento para hacer a los seres humanos totalmente responsables de sus obras y, en consecuencia, para garantizar la eminentísima bondad y justicia de Dios al momento de

⁷⁵ “...cuando afirma [i.e. Báñez] que, no obstante, en sentido dividido el arbitrio sigue siendo causa contingente, indeterminada e incompleta con respecto a sus efectos, entonces aunque le atribuya un carácter espontáneo semejante al que observamos en un jumento, cuando se le conduce por el ronzal en uno o en otro sentido, sin embargo, suprime su libertad y a todas luces –al hablar de una presciencia y determinación de la voluntad divina dadas desde siempre– lo entrega a una necesidad fatal.” ((Luis de Molina, *op. cit. Parte cuarta. Sobre la presciencia de Dios*, “Disputa L. En la que examinamos las opiniones de Escoto y de Durando y nos preguntamos si Dios conoce con certeza las cosas futuras por medio de ideas”, párrafo 9, p. 423; refiriéndose a Domingo Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem D. Thomae*, Salmanticae, 1584)

⁷⁶ *Op. cit., Parte cuarta*, “Disputa XLIX. ¿Conoce Dios con certeza las cosas futuras contingentes porque se encuentran presentes para Él según su existencia y, gracias a ello, su contingencia se puede conciliar bien con la presciencia divina?”, párrafo 1, p. 405.

juzgarlas, al premiar las acciones virtuosas o al castigar las impiedades; en segundo lugar, en virtud y como corolario de lo anterior, su importancia reside en el hecho de que (re-) legitima y (re-) hace necesaria la intervención o mediación de la Iglesia en la conducción de las voluntades libres por los buenos caminos de Dios. Dada esta importancia capital de la afirmación de la libertad de arbitrio es fácil comprender la obstinación del Padre Molina así como la tortuosa vía retórica que eligió; pues para evitar el *impasse* conciliatorio al que llevaban las vías que siguieron los sentidos inmediatos de los términos, no le quedaba más que ensayar una vía intermedia, un camino mediado por rebuscados repliegues y virajes discursivos que lo condujo hacia la construcción de una necesidad de la contingencia.

Construir no una “contingencia que es necesidad”, es decir no una contingencia que se niega al confundirse en la necesidad, sino una “necesidad de la contingencia”, es decir una contingencia que es necesaria para hacer completa la necesidad, según el proceder del Padre Molina, fue posible tan sólo a través de un artilugio discursivo que destruye la perfección de la eternidad, la hace indeterminada e inacabada, para determinarla y acabarla en la necesidad de su perfección, un artilugio discursivo que afirma la libertad negándola. Pero ¿cómo fue posible, si realmente lo fue, que el Padre Molina consiguiera construir semejante artilugio que permite realizar el prodigio lógico de que dos afirmaciones antinómicas sean simultáneamente verdaderas y coexistan sin contradicción alguna? La astucia y la perspicacia del argumento de Molina consistieron en pensar la simultaneidad de la coexistencia no en el “aquí” y el “ahora” del presente del devenir mundano del tiempo, sino en el “aquí” y “ahora” del presente perpetuo y simultáneo de la eternidad, una presencia esencial que es todos los lugares y ningún lugar a la vez, todos los tiempos y ninguno, una presencia que es todas las presencias, es decir, el hacerse presentes las esencias de todas las cosas en la unidad simultánea del no-tiempo y el-no-lugar.

Interrumpir la continuidad y perpetuidad de la eternidad por un instante, es destruir su perfección en un instante eterno, un instante que es infinito y que, sin embargo, coexiste con la perfección del “antes” y “después” lógicos⁷⁷ de la interrupción en la simultaneidad de la eternidad. Sólo en la dimensión eterna de la divinidad pueden existir simultáneamente la libertad de arbitrio y su predestinación, la contingencia y la determinación. Puesto que, como en todo, la eternidad es en Dios, la residencia de su interrupción instantánea es la conciencia de Dios; o mejor dicho, siguiendo las palabras del Padre Molina, es una región intermedia, un intersticio,

⁷⁷ “Lógicos” más no “reales” pues la eternidad es un presente perpetuo que nunca fue pasado y jamás devendrá futuro.

que se encuentra entre el saberse a sí mismo de Dios, su conciencia “natural” o innata de su propia esencia, su comprensión de las esencias de todas las posibilidades del ser que podría crear, su “ciencia natural” o “de simple inteligencia”,⁷⁸ por un lado, y su saber de todo lo que efectivamente habrá de ser una vez que su voluntad se ha determinado a crear, su “ciencia libre” o “de visión”,⁷⁹ por el otro.

Finalmente, la tercera [de las ciencias de Dios] es la ciencia media, a través de la cual Dios ve en su esencia, en virtud de la comprensión altísima e inescrutable de todo libre arbitrio, qué haría éste en razón de su libertad innata, si fuese puesto en este o en aquel o incluso en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas, a pesar de que en realidad también podría, si así lo quisiera, hacer lo opuesto...⁸⁰

Dentro de lo inescrutable de los designios de Dios, hay una certeza que sabemos por experiencia: del simple hecho de que existan “seres humanos”, género de criaturas que se define por asemejarse a Dios en la libertad de su arbitrio, se colige que su existencia es necesaria para llevar a cabo la magna obra del creador, sino simplemente no existirían. Dada esta necesidad divina del “libre arbitrio creado”, esta “necesidad de la contingencia”, el Padre Molina llegó a la conclusión de que para respetarla y garantizar su libertad, y no obstante servirse de ella y determinarla según su voluntad divina, en un instante de la eternidad Dios realiza una “...deliberación plenísima e ilimitada...”⁸¹ en el tenue umbral que separa la obscura virtualidad de las esencias de lo que puede ser, de la luminosa actualidad de lo que existe realmente. En ese instante de la eternidad Dios imagina lo que cualquier arbitrio haría libremente en la infinidad de mundos posibles que podrían ser, en virtud de su omnipotencia, “...dada la hipótesis de que fuese colocado en uno de entre los infinitos órdenes de cosas o circunstancias en los que cualquier libre arbitrio puede ser colocado...”;⁸² sólo a partir de esta deliberación infinita, con posterioridad a ella en sentido lógico pero simultáneamente en el presente de la eternidad, la voluntad de Dios se determina, *elige* cuál de todos esos infinitos ordenes de cosas ha de ser creado.

⁷⁸ Cfr., Luis de Molina, *Concordia...*, antes citada, P. 4, d. XLIX, § 12.

⁷⁹ Cfr., *op. cit.*, P. 4, d. XLIX, § 20.

⁸⁰ *Op. cit.*, Parte cuarta, “Disputa LII. ¿Hay en Dios ciencia de los futuros contingentes? Asimismo, ¿cómo concuerdan con ella la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas?”, párrafo 9, p. 446.

⁸¹ *Op. cit.*, P. 4, d., LII, § 13, p. 450.

⁸² *Ibid.*, p. 449.

En su *Concordia*, el padre Luis de Molina creó una identificación de la predestinación y el libre arbitrio muy diferente a la identificación de los teólogos protestantes; una identificación que parte de la identidad del libre arbitrio creado con su contraparte divina. Pues los seres humanos son una parte esencial de Dios, son un *topos* retórico esencial de su discurso, son el “*topos* de la libertad”,⁸³ son el artilugio a través del cual Dios introduce la contingencia en su deliberación instantánea, en su imaginación infinita de mundos, que lógicamente “antecede”, aunque en realidad es simultánea, al acto de determinarse libremente a crear desde la eternidad.

3.3.5. La historia de la antigüedad según el Padre Ioseph de Acosta

La extravagancia y la densidad del pensamiento del Padre Luis de Molina, así como la recargada ornamentación retórica del discurrir de su palabra, comprenden en su arquitectura conceptual, como uno de sus elementos esenciales, una inusitada e inquietante visión del tiempo que es el fundamento de una imagen *sui géneris* de la historia, una imagen barroca de la historia.

Visión inusitada porque transformó la concepción bidimensional del tiempo, propia del pensamiento “tradicional” u “ortodoxo” de la filosofía-teológica cristiana, al intensificar su densidad por medio de un retorcimiento o juego de repliegues infinitos de sus dimensiones. La visión del tiempo como una superposición perpendicular y subordinada de dos dimensiones: una dimensión propiamente “temporal”, de la existencia fluida, del ineluctable devenir de las cosas y los eventos propios del mundo sublunar, como una excreción, un flujo proyectado desde la calma y quietud perfectas de la dimensión “espiritual” de las esencias eternas, como despliegue y realización de la providencia y predestinación divinas, fue *de-formada* por el pensamiento de Molina a través de la conformación de una reverberación infinita entre sus superficies perpendiculares, un re-plegamiento infinito de la una en la otra, que crea un volumen, una tercera dimensión, transversal a sus planos. La reverberación de lo mismo, su multiplicación infinita a partir de su retorcimiento y redoblamiento sin fin, es el instante de la eternidad en el que Dios delibera todas las permutas posibles del mundo, todos los mundos posibles; con ello el Padre Molina incorporó a la finitud del flujo unitario del tiempo, la infinitud transversal de sus otros posibles.

⁸³ Bolívar Echeverría, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina” (conferencia presentada en el simposio “Barrocos y Modernos”, Freie Universität, Berlin, 1994), en *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2000 (1ª ed., en conjunto con la UNAM, de 1998), 1ª parte, capítulo 3, p. 79.

Visión inquietante y hasta peligrosa porque abre la posibilidad de la incertidumbre y el azar con la libertad del arbitrio creado. La necesidad de la contingencia, la necesidad del “*topos* de la libertad”, en el discurrir de la deliberación instantáneamente eterna de Dios, la reverberación infinita de imágenes del mundo en su ciencia media, socaba la certeza acabada de su omnisciencia, y la eminencia y perfección de su omnipotencia en dos puntos. En virtud de la libertad de agencia de al menos dos géneros de criaturas (los seres angélicos y los seres humanos), que los faculta para “actuar o no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria”, puede seguirse, en primer lugar, que la perfección eterna de Dios no está acabada, al menos por un instante de la eternidad, porque para determinarse en su voluntad creadora depende de este artificio retórico relativamente independiente y extraño a él mismo. En segundo lugar, dado este inacabamiento de Dios, esta suspensión de su perfección, se abre la posibilidad del fracaso de su obra, la incertidumbre ante el dilema de si la voluntad de sus criaturas decidirá plegarse a la “razón”, el *logos* divino, o sí, por el contrario, decidirá inclinarse hacia las difamaciones, la traición, la “sinrazón” de su enemigo, el Diablo. A través de su reconfiguración del pensamiento filosófico-teológico cristiano el Padre Molina volvió a “poner en escena” el drama mítico de la creación: el mundo como escenario de una lucha abierta, incierta e inconclusa entre la tentativa de corrupción, de desorden, de la creación del Diablo, y el impulso hacia el acabamiento del orden eterno de Dios. Con ello fue reanimada la antigua vena maniquea del cristianismo junto con una exaltación del género humano como aliado de Dios “en el proceso de ser Dios”, en el acabarse en su perfección.⁸⁴

Tal visión del tiempo fue la raíz de una imagen azarosa, laberíntica e intensamente densificada de la historia, producida por su distorsión a través de la conformación de un volumen retorcido, transversal a sus superficies. Pues aunque la “historia”, entendida como el encadenamiento de los hechos que han advenido sucesivamente en el transcurso del tiempo desde el origen del mundo, puede ser pensada como la curva que representa una trayectoria única y lineal del movimiento universal del mundo, a través del uso del utillaje conceptual construido por Molina, la curva de la historia puede pensarse, también, como la representación en perfil de una

⁸⁴ Sobre esta idea, de un Dios inacabado, un “Dios haciéndose” o “creándose a sí mismo” surgida del pensamiento de Molina cfr. el ensayo de Bolívar Echeverría antes citado. Sobre la semejanza de la posición de Molina con aquellas de las herejías maniquea y pelagiana aparte de este interesantísimo ensayo de Echeverría cfr. algunos detalles de las acusaciones contra los “molinistas” durante la polémica de *auxiliis* revisadas, por ejemplo, en Juan Antonio Hevia Echeverría, “La polémica de *auxiliis* y la apología de Bañez”, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, n° 13, marzo de 2003, en línea en <http://www.nodulo.org> (consultado el 4 de octubre de 2010).

sucesión indefinida de puntos, de *instantes*, que en la unión de sus planos dorsales conforman la infinidad de planicies de la superficie de mosaico o de *patchwork* de la curva de la historia. Pues precisamente, en este sentido, la imagen lineal y homogénea de la historia sería tan sólo un artilugio retrospectivo, la “tela” de la historia sería el producto de la unión artificiosa, la costura de retazos heteróclitos;⁸⁵ ya que cada punto de la curva, cada retazo de su superficie, es un plano elegido y cortado por Dios en la laberíntica masa de repliegues, que como un rizoma, proyecta transversalmente sus ondulaciones, su maraña de raíces y tallos, por debajo y por arriba de la superficie. En el pensamiento de Molina, cada instante de la historia, es decir, cada instante de lo que llega a ser, de lo que adviene realmente, existe gracias a la elección y la voluntad creadora de la divinidad que en la infinidad de mundos posibles contenidos en ese preciso instante *elige*, desde la eternidad, el que más se adecua a sus secretos y providenciales designios.⁸⁶

Por ello, a pesar de las sensaciones de vértigo y de peligro que produce semejante imagen densa, laberíntica y azarosa de la historia, en última instancia, ella es también una imagen balizada: el temible viaje por el laberinto de la historia tiene su hilo de Ariadna. Una historia en la que cada uno de sus instantes contiene una maraña infinita de mundos posibles, de versiones alternativas de sí mismo, que va agregando el instante presente a la densidad de la totalidad de instantes pasados, no sólo de la historia que ha sido, sino de la infinidad de otras historias que habrían podido ser, y que va haciendo su camino por medio de un peligroso juego de azar y de elección, es un poderoso atentado contra cualquier interpretación absoluta de la predestinación, contra la perfección y eminencia de la omnipotencia y la omnisciencia divinas. Y sin embargo, paradójicamente, es un atentado dirigido a imponer lo que destruye, es una destrucción de la imagen “antigua” de la omnipotencia y perfección de Dios hecha para remodelarla, reconstruirla haciéndola concordar con la necesidad “moderna” de la libertad de arbitrio, la necesidad de que los seres humanos asuman la responsabilidad completa de sus actos. Pero ¿qué certeza hay en la confianza puesta por Dios en la libertad de arbitrio de los seres humanos?, como lo señaló el

⁸⁵ En este sentido la metáfora del *patchwork* es más que adecuada, pues en su sentido literal, según el SOED, se trata de “Una pieza de costura (*needlework*) consistente en piezas pequeñas de fabricación diversa, diferentes en color y patrón, y algunas veces también en tamaño y forma, cosidas juntas para formar un artículo, esp. un edredón (*quilt*), cojín, etc.”

⁸⁶ Naturalmente la idea de la multiplicidad de conexiones transversales, de las metáforas del rizoma y la superficie de planicies, ha sido inspirada por la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, 2. Mille Plateaux* (París, Minuit, 1980); o al menos por la interpretación histórica de su obra realizada por François Dosse en *Gilles Deleuze et Felix Guattari. Biographie croisée*, París, Éditions la Découverte, 2007 (edición de bolsillo de 2009).

Padre Joseph de Acosta desde otro “continente” del saber, al mismo tiempo que Molina, se trata de la “certeza” de que “...la fuerza y vigor eterno de la verdad, preside en el mas alto lugar del hombre...”,⁸⁷ la “certeza” de que, en tanto que imagen y semejanza de Dios, la esencia de los seres humanos contiene una “...lumbre del cielo...”,⁸⁸ la “certeza” de que en su naturaleza esencial *tienden* hacia la razón de Dios.

En virtud de esta “certeza” sobre la “racionalidad” de los seres humanos, que en última instancia es una certeza metonímica sobre la razón de Dios, la mera existencia del mundo, el hecho de que la historia discurra, que haya recorrido ya un largo trecho desde los orígenes del mundo, aparece como la constatación más certera y evidente de que la creación se encamina hacia el acabamiento de su perfección, que el viaje por el laberinto de la historia sigue el hilo tendido por Dios. Pues el hecho bruto de que “algo exista antes que nada” significa que, desde la eternidad, Dios ya se ha decidido a crear, que en cada instante de la historia, como escenario de la lucha abierta entre la razón y la sinrazón divinas, Dios ha elegido crear aquel estado de las cosas, de entre todos los mundos posibles, en el cual las elecciones y acciones de las “voluntades creadas” tienden o se adecuan más perfectamente a sus designios, y que por tanto el flujo de la historia es la realización certera, el discurso predestinado, de su voluntad providencial.

En este sentido, todos los instantes de la historia son el mismo y único instante de la eternidad en el que Dios delibera y se decide a crear, por ello en realidad es erróneo hablar de la elección divina en pasado participio, decir que Dios “se ha decidido” o “ha elegido”; pues como lo señaló el padre Molina, la determinación de la voluntad divina es un acto que ocurre fuera del tiempo: Dios *decide* en el presente perpetuo y homogéneo de la eternidad donde coexiste cada uno de los instantes pasados, presentes o futuros del tiempo. Por ello, esta conceptualización es el fundamento de la confianza incondicional, de la fe indiscutible, en la verdad de la perfección y la certeza absolutas de Dios; pues aunque en la dimensión temporal la “tela” de la historia aparece como el desenvolvimiento o encadenamiento de instantes sucesivos, en la eternidad todos los instantes son el mismo y único instante. En la continuidad y perpetuidad de su ciencia certera y altísima Dios comprende la totalidad del tiempo, todo lo que fue, es y será, en la integridad minuciosa de sus detalles.

⁸⁷ Joseph de Acosta, *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, antes citada, Libro Primero, capítulo 7, p. 32.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 31.

Es por ello que tal imagen barroca de la historia se encuentra impregnada de una intensa esencia relativa de *optimismo*. Un optimismo doble ante el laberíntico y azaroso viaje de la historia enraizado en esta fe absoluta y ciega en el parentesco íntimo, en la alianza, que liga al entendimiento humano con la razón divina; en virtud de lo cual existe la certeza de que, en primer lugar, el drama de la historia jugado hasta el instante presente se ha inclinado hacia la solución óptima de acuerdo con la bondad altísima de Dios y de que, en segundo lugar, esta inclinación tenderá a profundizarse hasta la consumación de la magna obra del creador en el fin de los tiempos. Tal es el “optimismo” de esta imagen de la historia que a través de una compleja red de relaciones intelectuales llegó a vincularse, después de casi un siglo, con el pensamiento de Leibniz; con su “optimismo” tan corrosivamente criticado y caricaturizado por Voltaire en varios lugares, sobre todo en su controversial *Dictionnaire Philosophique, portatif*⁸⁹ con las célebres y engañosas frases de que este era “el mejor de los mundos posible” y de que “todo iba o se encaminaba hacia lo mejor”.⁹⁰ Asimismo, tales son el “optimismo”, la imagen de la historia y la visión del tiempo que, a través de una red de relaciones de contemporaneidad epistémica, hermanaron los pensamientos de Molina y Acosta.

De hecho, debido a la vocación histórico-evangelizadora de su obra, el Padre Acosta llegó a profundizar varias de las implicaciones de esta visión de la historia que el sesgo teológico-polémico de Molina había dejado en suspenso, sentando con ello las bases conceptuales para emprender la re-construcción de la versión católica de la historia del mundo en una forma que,

⁸⁹ Esta obra de Monsieur de Voltaire fue publicada por primera vez, en forma anónima, en Génova en 1764 aunque el lugar de edición indicaba Londres. La exposición, clara aguda y concisa de los principales conceptos “filosóficos”, como un ataque frontal y corrosivo contra toda “tradicción” en el peligroso formato de un libro “portátil”, ganaron a esta obra una violenta condena y censura, que incluyó la ejecución de al menos un “libre pensador”, de parte de la ortodoxia política de la aristocracia francesa y de las ortodoxias religiosas, católica y protestante. Sin embargo, ello no impidió la realización y publicación ulterior de varias nuevas ediciones.

⁹⁰ “Ce fut un beau bruit dans les Ecoles, & même parmi les gens qui raisonnent, quand Leibniz, en paraphasant Platon, bâtit son édifice du meilleur des mondes possible, & qu’il imagine que tout allait au mieux. [...] Laissons-là le divin Platon. Leibnitz, qui était assurément meilleur Géometre que lui, & plus profond Métaphysicien, rendit donc le service au Genre-humain de lui faire voir que nous devons être très-contentes, & que Dieu ne pouvait pas davantage pour nous ; qu’il avait nécessairement choisi entre tous les partis possibles, le meilleur, sans contredit.”

(“Hubo un bello escándalo en las Escuelas, & aún mismo entre las gentes que razonan, cuando Leibniz, parafraseando a Platón, construyó su edificio del mejor de los mundos posible, & que él imaginó que todo se encaminaba hacia lo mejor. [...] Dejemos allá al divino Platón. Leibniz, que era seguramente mejor Geómetra que él, & un más profundo Metafísico, rindió entonces el servicio al Género humano de hacerle ver que debemos estar muy contentos, & que Dios no podía hacer más por nosotros; que él había necesariamente escogido de entre todos los partidos posibles, el mejor, inobjetablemente.”)

“Bien (tout est)”, en *Dictionnaire Philosophique Portatif*. Nouvelle Édition, Revue, corrigée, & augmentée de divers Articles par l’Auteur. A Londres. M. DCC. LXV., p. 48 (Versión electrónica digitalizada en <http://books.google.com/>, consultada el 21 de octubre de 2010).

por primera vez, la dotara de un sentido verdaderamente *universal*. En los términos más generales es posible decir que la necesidad de tal empresa de construcción de una versión católica de la historia universal emanó del “desafío universalista” lanzado por el arranque y la consolidación de la expansión planetaria del capitalismo; puesto que la “exportación” o “generalización” del carácter abstracto y universalista de su principio estructural-esencial, i.e. la auto-valorización del valor, fue el fundamento de la unificación de todos los pueblos e historias dentro de la lógica y la dinámica de una sola y única economía-mundo capitalista, fue el fundamento del nacimiento de la posibilidad de una verdadera *historia universal*.⁹¹

Es así que, en primer lugar, en el Pensamiento de Acosta se encuentra presente la naturaleza ambigua de la imagen de la historia, la coexistencia simultánea de la libertad, el azar y la contingencia por un lado, y la predestinación, la determinación y la necesidad por el otro. Discutiendo en el Libro primero de su *Historia Natvral y Moral de las Indias* “De que modo pudieron venir a Indias los primeros Hombres”,⁹² a lo largo de varios capítulos interrelacionados, el Padre Acosta argumentó que uno de los principales hechos en contra de la hipótesis de un poblamiento planificado de las “Indias Occidentales” por vía marítima desde algún punto del Viejo Mundo, era el desconocimiento del “aguja de marear” (i.e., la brújula) en el mundo antiguo, constatado por la falta de mención sistemática de este prodigioso artefacto en las fuentes pertinentes y por el estado de la navegación antigua según se colige de la lectura de las mismas.⁹³ Sea como fuera, lo que nos interesa ahora es que esta carencia técnica de los “antiguos” esbozó la hipótesis de una eventual superioridad relativa del “ingenio” o la tecnología de los “modernos”, que fue refutada por Acosta al resaltar la identidad que existe entre el origen contingente de la mayor parte de las “marauillas” provechosas para la técnica y la disposición providencial de su descubrimiento “fortuito”, la naturaleza dual de cada evento e instante de la historia.

⁹¹ Agradezco al profesor Carlos Aguirre por señalarme, en sus interesantes conversaciones, que la base material del surgimiento del proyecto o la idea de una “historia universal” se encuentra en la instauración planetaria de la economía-mundo capitalista; puesto que, como lo señaló Marx, el carácter abstracto del valor hace posible la “mercantilización de todas las cosas” (la valorización abstracta de sus valores de uso y, por ende, su intercambiabilidad universal) y con ello inaugura la posibilidad de subsumir cualquier forma de producción, cualquier forma de ser humano, a la lógica de la acumulación de capital.

⁹² Joseph de Acosta, *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, antes citada, Libro primero, Capítulo 16.

⁹³ Cfr., *op. cit.*, Libro Primero, Capítulo 17. “De la propiedad, y virtud admirable de la piedra Iman, para nauegar. Y ñ los antiguos no la conocieron.”, y Capítulo 18, “En que fe responde, a los que fienten, auerfe nauegado antiguamente el mar Oceano como agora.”

...las cosas de gran importancia de naturaleza, por la mayor parte se ha hallado a caso, y sin pretenderse, y no por el [sic] habilidad y diligencia humana. Las mas de las yeruas saludables, las mas de las piedras, las plâtas, los metales, las perlas, el oro, el Iman, el ambar, el diamante, y las demás cosas semejâtes: y asî sus propiedades y prouechos, cierto mas se ha venido a saber por cauales acontecimientos, que no por arte e industria de hombres, para que se vea, que el loor y gloria de tales maravillas se deve a la prouidencia del Criador, y no al ingenio de los hombres. Porque lo que a nuestro parecer sucede a caso, esso mismo lo ordena Dios muy sobre pensado.⁹⁴

En el pensamiento de Acosta cada instante, cada retazo de la “tela” de la historia es un retazo dobladillado, una realidad dual, un *pliegue* que nos remite a una imagen doble de la historia. Por un lado, en un nivel o grado esencial, aquel de la existencia “en acto”, todo lo que adviene o acontece realmente es en última instancia la realización necesaria en toda la minucia de sus detalles de aquello que “...ordena Dios muy sobre pensado...”; aunque por otro lado, en un nivel o grado secundario, aquel de lo que existe “en virtud”, como una infinidad de posibilidades latentes, todo lo que acontece depende de las singulares circunstancias de cada instante, del entremezclamiento preciso de la necesidad, del azar y la elección. Pues aunque la “prouidencia” ordenó que se “hallara a caso” tan maravillosa virtud de la piedra Imán “... que de solo tocarla el hierro, queda con la mira y movimiento al norte, sin desfallecer en parte alguna del mundo.”⁹⁵ la determinación para usarla como una tecnología de navegación clave para emprender la travesía del “mar Oceano” dependió inmediatamente de la singular combinación de circunstancias y decisiones de los agentes del momento.

Ello se debe a que la predestinación divina ocurre fuera del tiempo (en la eternidad de la presciencia y determinación de la voluntad creadora) como el pre-conocimiento altísimo de todo lo que habrá de ser en virtud de la naturaleza propia de los seres del mundo sublunar, dado un estado de cosas creado, y no como una intervención arbitraria, *ad hoc*, de la divinidad en el tiempo. “El hombre propone, Dios dispone”; re-elaborando este proverbio de la piedad cristiana⁹⁶

⁹⁴ “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 19. Que se puede pensar, q̃ los primeros pobladores de las Indias, aportaron a ellas hechados de tormenta, y contra su voluntad”, en *op. cit.*, edición de 1608, p. 68.

⁹⁵ *Ibid.*, Libro Primero, Capítulo 17, p. 62.

⁹⁶ Según el NPR el uso como verbo intransitivo del verbo *proposer*, en el sentido de “formar un proyecto”, como ocurre en este proverbio, es un arcaísmo. Al parecer, los primeros testimonios escritos de este último se remontan a la Europa de los siglos XIV-XVI, al contexto de la ascesis y la mística monástica; como en algunos manuscritos o las primeras ediciones impresas de la bella obra anónima de aforismos y máximas ritmadas *De imitatione Christi*, donde aparece de la siguiente forma: “Nam homo proponit, fed Deus disponit: nec est in homine uia eius.” (Cfr. una edición

en clave “molinista” podemos decir que en virtud de su libertad los seres humanos “proponen” una infinidad de situaciones posibles a la deliberación plenísima y eterna de Dios, de las cuales él “dispone” la óptima, de acuerdo con sus designios: aquella en que su predestinación acontecerá necesariamente “a caso”, con la apariencia de ser un evento casual debido a que se desenvuelve conforme al “...ordē y estilo de las cosas humanas...”, según el curso *natural* de las cosas, sin portentos, milagros o intervenciones *sobrenaturales*. Tal como puede observarse en el pasaje donde Acosta fijó los términos naturales, y no sobrenaturales, de la especulación sobre el modo del poblamiento humano de las Indias: “Cierto no es de pensar que huuo otra arca de Noe en que aportassen hombres a Indias: ni mucho menos que algún Angel traxessē colgados por el cabello, como al Profeta Abacuch, a los primeros pobladores deste mundo. Porque no se trata, que es lo que pudo hazer Dios, sino que es conforme a razon, y al ordē y estilo de las cosas humanas.”⁹⁷

En segundo lugar, de acuerdo con nuestra interpretación del pensamiento de Acosta, esta naturaleza ambigua o dual de la imagen de la historia es el fundamento de la existencia de dos dimensiones o grados simultáneos del discurrir de los eventos humanos: una dimensión de las *diferencias*, de las historias particulares y contingentes de cada uno de los pueblos o tradiciones humanas y una dimensión de las *identidades*, de la historia universal y necesaria que, como una corriente subterránea, comprende, arrastra y unifica todos los particularismos. Pues, por un lado, la infinidad de formas diferentes y contingentes de ser humano contenidas como virtud o potencial en la libertad de arbitrio de este género de criaturas, ha sido la semilla del florecimiento de la exuberante diversidad de las formas de ser humano “realmente existentes”; de la increíble multitud de pueblos, tradiciones, costumbres e historias tan únicas y divergentes entre sí que, desde la posición privilegiada de su siglo y su comunidad intelectual, el Padre Acosta pudo constatar a través de toda la redondez de la Tierra y la completa duración del tiempo. Precisamente, trastornada y relativizada la creencia en el valor universal de los esquemas del ser y pensar propios de su tiempo y lugar, de su civilización, ante la experiencia de las extraordinarias diferencias de los pueblos de las “Indias”, el Padre Acosta recurrió al repertorio de fuentes clásicas, y a las obras de sus colegas misioneros en regiones remotas de las “Indias Orientales” y “Occidentales”, para enriquecer los testimonios de la diversidad humana que le

de *De imitatione Christi*, impresa en “Venetiis. MDXXXVIII.”, atribuida a “Ionanis Gerson”, Libro Primero, capítulo XIX, p. 20; digitalizada en <http://books.google.com/>, consultado el 23 de octubre de 2010)

⁹⁷ Joseph de Acosta, *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, edición de 1608, antes citada, Libro Primero, Capítulo 16, p. 57.

ayudaran a contextualizar, a comprender, la singularidad de los “pueblos americanos” y, en última instancia a expandir su concepción de los seres humanos.

Así, de los Griegos, los Romanos, los Hebreos o Caldeos de la Antigüedad, a los modernos “Reynos” de España, y Francia o los pueblos islámicos del mediterráneo, para pasar a los “Japones” y Chinos de las “Indias Orientales” y los pueblos “Bárbaros” de Chile, “...del nuevo Reyno de Granada, y lo de Guatimala, y las Islas, y toda la Florida, y el Brafil, y Luzon...”,⁹⁸ el Padre Acosta obtuvo un sinnúmero de ejemplos sobre la diversidad de Religión, “...costumbres, y pulicia, y gobierno...”,⁹⁹ tradiciones, lenguas, escrituras, escuelas, ciencias, artes..., en fin, de casi todas las manifestaciones humanas imaginables, que sirvieron para construir un vasto y complejo cuadro comparativo ante el cual las especificidades y diferencias locales podían ser relativizadas y revaloradas desde semejante perspectiva que intentaba ofrecer una muestra de la completa diversidad del género humano, es decir una perspectiva inusitada que incluía al “Viejo” y al “Nuevo Mundo”, la Antigüedad y los tiempos modernos. Sobre todo, el principal objetivo de Acosta en este ejercicio comparativo fue revalorar la imagen de los “Indios” sobrevivientes y descendientes de los dos principales “Reynos” de las Indias Occidentales: “...el de los Mexicanos en la Nueva España, y el de los Ingas en el Piru...”,¹⁰⁰ acabar con la falsa opinión sobre ellos, “Del qual engaño se figue hazerles muchos y muy notables agravios, firuiéndose dellos poco menos que de animales, y despreciado qualquier genero de respeto que se les tenga.”,¹⁰¹ mostrando imparcialmente la verdad de su diferencia, relativizándola al posicionarla dentro del espectro completo de la diversidad humana y mostrando que, a pesar de sus “errores”, en algunos puntos su singularidad los había llevado a rivalizar con los logros de la Antigüedad clásica.

Y no es de marauillar, que se mezclassen yerros graues, pues en los mas estirados de los Legifladores y Filofofos se hallan, aunque entran Lycurgo y Platon en ellos. Y en las mas sabias Republicas, como fueron la Roma, y la Atheniense, vemos ignorancias dignas de rifa, que cierto si las Republicas de los

⁹⁸ “Libro Sexto de la Historia Natvral y Moral de Indias. Cap. 11. Del gouierno, y Reyes que tuuieron.”, en *op. cit.*, p. 414.

⁹⁹ “Libro Sexto de la Historia Natvral y Moral de Indias. Cap. 1. Que es falsa la opinión de los ñ tienē a los Indios por hombres faltos de entendimiento.”, en *op. cit.*, p. 395.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, Libro Sexto, Capítulo 11, p. 415.

¹⁰¹ *Op. cit.*, Libro Sexto, Capítulo 1, p. 395.

Mexicanos, y de los Ingas se refiriera en tiempo de Romanos, o Griegos fueran sus leyes y gobierno estimado.¹⁰²

Por otro lado, si bien esta virtud o potencial infinitos de la diferencia, contenidos en la libertad de arbitrio, han sido las semillas de las diferencias actuales o efectivas, al momento en que un conjunto de circunstancias del medio físico y humano confluyen en la liberación o realización de una de estas virtudes posibles, la libertad de arbitrio es al mismo tiempo el sustrato común, profundo y propicio que contiene y resguarda en su seno todas las virtudes generativas de la diferencia y, en este sentido, es el *hábitat* esencial de las identidades que, subterráneamente, unifican a todos los agentes humanos (individuales y colectivos) en un mismo género de criaturas. Como hemos visto, la naturaleza esencial-espiritual común a todos los seres humanos es su libre albedrío, imagen y semejanza de la libertad de la voluntad divina; lo que no hemos resaltado es que de este “hecho de naturaleza” o de “experiencia” se colige una identidad universal de este linaje de criaturas proveniente, como todas las cosas, de la voluntad creadora de Dios; una *identidad de origen* que, lógica y necesariamente, debe remontarse a la génesis del tiempo.

La oportunidad de contemplar la pujante y exuberante diversidad de las formas de ser humano desde la perspectiva universal que ofrecía la expansión planetaria de la civilización occidental en el arranque de los tiempos modernos, permitió que el Padre Acosta construyera la certeza de la identidad profunda de los seres humanos de todo el planeta, a pesar de lo insólito o aberrante de sus diferencias. Pues en tanto que estas diferencias son la realización o actualización de la libertad y la contingencia de una facultad genérica de albedrío, y no la efectuación animal o mecánico de un comportamiento específico instigado por la divinidad, de un “instinto natural” propio de especies animales diferentes, pudo pensarse que el abigarrado y espeso paisaje que produce el “follaje” de las diferencias humanas históricas y actuales no es más que el producto del intrincado enramado de un solo “árbol” o linaje de criaturas, y no el efecto artificial de la superposición heteróclita, la coexistencia de varios “árboles” o linajes de especies diferentes. Fueron estas razones filosóficas, aunadas a sus incansables experiencias y pesquisas en las “Indias Occidentales” y a los requisitos de una exégesis bíblica “ortodoxa”, los motivos que “forzaron” al Padre Acosta a aceptar la hipótesis del origen común del linaje humano y, a partir de ello, a ligar el origen de los “Indios” del “Nuevo Orbe” con los linajes humanos más antiguos

¹⁰² *Ibid.*, p. 396.

del “Viejo Mundo” y, en última instancia, a remontar todos los linajes humanos a la estirpe de los descendientes de Noé y Adán; dentro de la sección final y medular del Libro Primero de su *Historia Natvral y Moral de las Indias*, como parte integrante de su compleja hipótesis del origen de todos los seres animados de este “Nueuo Orbe”, a partir de un repoblamiento planetario desde los montes Ararat después del Diluvio universal.¹⁰³

La razon, porque nos hallamos forçados a decir, que los hōbres de las Indias fueron de Europa, o de Aña, es, por no contradecir a la fāgrada escritura, que claramente enseña, que todos los hombres descienden de Adan y afsi no podemos dar otro origen a los hombres de las Indias. Pues la misma diuina escritura tambien nos dize, que todas las bestias y animales de la tierra perecieron, fino las que fe referuaron para porpagacion de su genero en el Arca de Noe.¹⁰⁴

Asimismo, la certera constatación de esta comunidad o identidad providencial de origen del género humano es la principal garantía de la certeza y la fe en la pre-existencia, en la “existencia virtual”, de una comunidad o *identidad de destino* de la humanidad. Pues, aunque la existencia de los seres humanos en el tiempo dentro de la región sublunar del mundo es la historia de unas criaturas caídas en desgracia (expulsadas del Edén por el pecado original de los primeros padres), como un acto de la tragedia universal de una creación corrompida por la traición y caída de Lucifer, el origen del pecado es la misma virtud o fuerza espiritual que origina las acciones virtuosas. Como hemos visto, la posibilidad de elegir transgredir o contravenir la voluntad divina (i.e. pecar), es el atributo definitorio de la libertad de arbitrio que introduce la contingencia en la deliberación eterna de Dios, la hace inacabada, abierta y diferente; no obstante, al mismo tiempo, el juicio o deliberación a partir del cual se toma una decisión se funda en la racionalidad de las “voluntades creadas” que proviene de una identidad íntima con la razón divina, lo cual garantiza, en última instancia, que en el arbitraje de las criaturas tenderá a prevalecer al final de los tiempos el orden, el *logos* eterno de Dios. Por lo demás, el texto del drama de la creación lo escribe Dios; en la eternidad él conoce no sólo la totalidad de actos en todos los detalles de sus escenas, sino también el desenlace, el acto final de la obra.

¹⁰³ Naturalmente esta importantísima hipótesis, que fue la piedra de toque de los desarrollos posteriores de las interpretaciones sobre los orígenes y la antigüedad más remota de los seres animales y humanos de las Indias, en la Nueva España y el México independiente hasta el final del siglo XIX, será tratada *in extenso* en un ensayo ulterior, que por buenas y obvias razones podría llevar el título de “Los descendientes americanos de Adán”.

¹⁰⁴ “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de Indias. Cap. 20. Que con todo effo es mas conforme a buena razon, penfar que uinieron por tierra los primeros pobladores de Indias”, en *op. cit.*, edición de 1590, p. 69.

Según nuestra lectura de la obra de Acosta, tal reelaboración de la promesa de salvación eterna de la doctrina cristiana, como comunidad de destino del género humano, fue uno de los fundamentos de su interpretación de la direccionalidad de la curva de la historia como una trayectoria predestinada hacia la eliminación progresiva de las diferencias, hacia el punto final de la historia, hacia la interrupción o culminación de su flujo como encadenamiento temporal de lo disímil, en la homogeneidad y quietud perfectas de la identidad eterna. Tal fue la fe que llevó al Padre Acosta a creer en los “presagios” que anunciaron a “Moteçuma” el fin de su reino, en las profecías sobre el “descubrimiento” y evangelización de las Indias, o en las voces que opinaban que Dios había favorecido la empresa de los españoles; pues todos eran signos de alguno de los *coups de théâtre* que arregla el gran artífice en aquellos momentos de las “mudanças universales” de la historia, como episodios necesarios para la culminación de su obra.¹⁰⁵

Quien quisiere declarar en esta forma la profecía de Abdías, no debe ser reprobado, pues es cierto, que el espíritu santo fupo todos los secretos tanto antes: y parece cosa muy razonable, q̃ de un negocio tan grande, como es el descubrimiento y cõuerfion a la Fe de Christo, del nuevo mundo, aya alguna mención en las sagradas escrituras [...] Pues ya lo que el Salvador con tanto peso nos afirma, q̃ se predicará el Euangelio en todo el mundo, y que entonces verna el fin, ciertamente declara que en quanto dura el mundo ay toda via gentes, a quien Christo no estè anunciado. Por tanto deuemos colegir, que a los antiguos les quedó gran parte por conocer, y que a nosotros oy dia nos está encubierta no pequeña parte del mundo.¹⁰⁶

Finalmente, en tercer lugar, esta historia de naturaleza *ambigua*, en la que coexisten la necesidad y la contingencia en cada uno de sus instantes, y *multidimensional*, en la que se desenvuelven simultáneamente dos niveles, uno superficial de las exuberantes diferencias y otro subterráneo de las firmes identidades, nos remite a la valoración contradictoria del devenir general de la historia que, según nuestra interpretación, caracteriza la imagen de la historia del Padre Acosta; pues en ella se encuentran presentes simultáneamente la *incertidumbre* ante su desarrollo dramático y la certeza u *optimismo* acerca de su desenlace. Incertidumbre, porque como hemos visto en su dimensión “negativa” la libertad de arbitrio es el origen de la contravención, de la elección por comisión o por omisión de la “sinrazón”; es el origen del pecado, de los errores, las infidelidades y las ofensas en que han caído, caen y caerán los pecadores, los herejes, los infieles y los

¹⁰⁵ Sobre los “presagios” y las “mudanzas universales” cfr. “Libro Septimo de la Historia Natvral y Moral de Indias. Cap. 23. De los presagios, y prodigios estraños que acaecieron en Mexico, antes de fenecerse su Imperio”, en *ibid.*

¹⁰⁶ “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de Indias. Cap. 15. De la profecía de Abdías que algunos declaran destas Indias”, en *ibid.*, p. 56.

“Gentiles” de todos los tiempos y lugares, alejados de la “...luz y resplendor del fancto Euangelio...”, presos de las “...tinieblas escurifimas de su infidelidad...” en la “...sobervia del Demonio...”.¹⁰⁷ Optimismo, porque la “...lumbre del cielo...”¹⁰⁸ que preside al entendimiento humano, como símbolo de la semejanza y alianza de los seres humanos con la razón divina, es la garantía de la victoria final, de la salvación eterna. Fue como testimonio de esta alianza que el Padre Acosta justificó y legitimó la brutalidad de la conquista española; porque entre los misterios de los caminos de Dios estaba que la religión cristiana se extendiera a todos los confines de la Tierra por manos de cristianos, aunque se tratase de los más inicuos y pecadores de entre ellos. Como escribió Acosta en el penúltimo capítulo del Libro Séptimo y último “De algunos milagros, que en las Indias ha obrado Dios en Favor de la Fe, sin meritos de los que los obraron”.

...ha tenido nuestro Señor cuidado de fauorecer la Fe y Religiõ Chrifiana defendiendo a los que la tenían, aunque ellos no mereciessen por sus obras femejantes regalos, y fauores del Cielo [...] Porque aunque por la mayor parte fueron hombres cudiciosos, y asperos, y muy ignorantes del modo de proceder, que se auia de tener entre infieles, que jamas auia ofendido a los Chrifianos, pero tãpoco se puede negar, que de parte de los infieles huuo muchas maldades cõtra Dios, y contra los nuestros, q̃ les obligarõ a vsar de rigor, y castigo. Y lo que es mas, el Señor de todos, aunque los fieles fueron pecadores, quifo fauorecer su caufa y partido para bien de los mismos infieles q̃ auian de cõuertirse despues por ella ocafion al fancto Euangelio. Porque los caminos de Dios son altos, y sus traças marauillofas.¹⁰⁹

En conjunto, esta compleja e inusitada imagen de la historia, elaborada por el Padre Acosta, dispuso el entramado para la construcción de una narración histórica que sigue un texto de pretensiones verdaderamente universales. La historia de la incalculable diversidad de pueblos con formas de ser y de pensar tan diferentes que parecía tender hacia la profundización y multiplicación indefinida de las divergencias, fue conceptualizada como el proceso de ramificación de un mismo y único género de criaturas: la historia del libre albedrío, la historia de las diferencias que surgen de la indiferencia y contingencia de las voluntades libres. Pero esta facultad angélica y humana de diferir unos de otros y, en última instancia, de disentir con respecto a las razones de Dios, ha sido, en el peor de los casos, la causa del malentendido y la

¹⁰⁷ Las primeras dos citas vienen del “Prologo a los Libros siguientes”, *ibid.*, p. 300; la última viene del inicio del Libro Quinto, Capítulo 1 “Que la caufa de la ydolatria ha sido la sobervia y inuidia del demonio”, p. 303.

¹⁰⁸ *Ibid.*, Libro Primero, Capítulo 7, p. 31.

¹⁰⁹ *Ibid.*, edición de 1608, Libro Séptimo, Capítulo 27, pp. 528-529.

discordia entre los seres humanos, y de la desobediencia y desafío contra Dios; por ello ha sido la causa del último gran castigo divino después del Diluvio: la confusión y dispersión de las lenguas en Babel.¹¹⁰ No obstante, esta discordia y este malentendido son el costo que tuvo que asumir el gran artífice para introducir la diversidad y la historicidad en su creación, son un efecto secundario de la virtud que ha otorgado Dios a sus criaturas para que ganen libremente su salvación eterna, para que al final de los tiempos disuelvan sus diferencias en su identidad originaria, para que retornen a su origen divino; un *retorno del origen* que acaba el tiempo y transforma el origen (que es Dios) lo hace acabado y perfecto.

Así, esta reelaboración del ciclo mítico de la creación de la cosmovisión judeo-cristiana (como el movimiento de la identidad-concordia originaria, a través de la diferencia-discordia histórica, hacia una nueva identidad-concordia eterna) fue el código construido por Acosta para interpretar las historias de los pueblos en clave universal. Pues, según su lectura, en algunas de las distintas historias y tradiciones míticas (orales o escritas) de la diversidad actual o contemporánea de pueblos de la Tierra existen indicios de una historia y un origen compartidos en el pasado remoto; una *historia de la antigüedad* común a todo el género humano, cuya certera memoria histórica se encuentra resguardada en el texto de la “ley” de los judíos, la *Torah* o el *Pentateuco* del “Antiguo Testamento” de los cristianos, y de la cual se escuchan ecos deformados por la “...confusión y tinieblas...”¹¹¹ de las memorias de los pueblos que no tuvieron, o perdieron, el uso de las letras. Fue así que, al referir “Que es lo que los Indios suelen contar de su origen”, en el último capítulo del Libro Primero de su *Historia Natural y Moral de las Indias*, Acosta identificó entre las tradiciones míticas de los “Ingas” del virreinato del Perú una oscura memoria del Diluvio Universal: “Ay entre ellos comunmente gran noticia, y mucha platica del diluio, pero no se puede biẽ determinar, si el diluio que estos refieren, es el vniuersal, que cuenta la diuina Escritura, o si fue alguno otro diluio, o inundacion particular, de las regiones en que ellos morã...”. Esta prudente duda en la determinación del carácter universal o particular de dicho “diluio” se fundó en dos sagaces observaciones del Padre Acosta, a saber: que la trama *sui*

¹¹⁰ Cfr. *Génesis* 11.

¹¹¹ “Libro Primero de la Historia Natural y Moral de Indias. Cap. 25. Que es lo que los Indios suelen contar de su origen”, en *op. cit.*, edición de 1608, p. 83.

géneris del mito inca difiere esencialmente del texto judeo-cristiano y que su “...cuenta de los Quipocamayos...”¹¹² parecía no remontarse más allá de cuatrocientos años en el pasado.

...dizen los Indios, que con aquel fu Diluuiio, se ahogaron todos los hombres, y cuentan, que de la gran laguna Titicaca, falió vn Viracocha, el qual hizo afsiento en Tiaguanaco, donde se ven oy ruynas y pedaços de edificios antiguos, y muy estraños, y que de allí vinieron al Cuzco, y afsi tornò a multiplicarfe el genero humano [...] Otros cuentan que de cierta cueua por vna ventana falieron feys, o no se quantos hombres, y que eftos dierò principio a la propagación de los hombres, y es donde llaman, Pacari Tãbo, por effa caufa.¹¹³

Pero más allá de estos intrigantes indicios míticos de una memoria histórica compartida, de un pasado común, desperdigados entre la multiplicidad de pueblos conocidos en tiempos del Padre Acosta, el paisaje natural mismo de toda la redondez de la Tierra resguarda testimonios “materiales” de una historia de la antigüedad común a todo el género humano; una historia ritmada por los trastornos universales de la superficie terrestre rememorados en los textos del *Pentateuco*. Pues entre los diversos géneros de “compuestos” o “mitos” que conforman el contenido *fósil* que resguardan las entrañas de la Tierra se encuentran, en distintas regiones del globo incluida la Nueva España, “...hueffos de hõbres de yncreyble grandeza...”,¹¹⁴ huesos de “gigantes” que son el testimonio más certero y elocuente de la verdad de las tradiciones mítico-históricas, prácticamente “universales”, sobre la existencia de una “raza de gigantes” en los orígenes de la historia.

Fue así que, a través de la compleja red de experiencias y relaciones intelectuales tejida durante su estancia en la Nueva España, y especialmente a través su contacto con el Padre “Ioan de Touar” (i.e., Juan de Tovar) religioso de la Compañía de Jesús en la capital de este virreinato, Acosta pudo conocer el texto de la narración de las migraciones de las “naciones” o “linajes Nauatlãcas”, desde las míticas provincias originarias de “Aztlan”, “Teuculhuacàn” y

¹¹² Las dos últimas citas provienen de *op. cit.*, pp. 82-83. “Quipucamayos”, o según su transcripción contemporánea al castellano “quipucamayocs”, del quechua *Khipu Kamayuq* literalmente “nudo-autoridad”, es un sistema de registro histórico de cuentas o sucesos utilizado por varios grupos indígenas de los Andes desde antes de la conquista consistente en “cordones de colores variados dispuestos y anudados en modos diferentes” (cfr. SOED).

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ “Libro Septimo de la Historia Natvral y Moral de Indias. Cap. 3. Como los feys linajes Nauatlãcas poblaron la tierra de Mexico.”, en *op. cit.*, edición de 1590, p. 457. Sobre los géneros de “compuestos” o “mitos” del subsuelo cfr. los primeros capítulos del Libro Cuarto.

“Chicomoztoc” hasta el lugar de su residencia en el Anáhuac,¹¹⁵ al menos de acuerdo con la versión contenida en el controversial *Códice Ramírez* atribuido al padre Tovar.¹¹⁶ Sea como fuera, dentro de la multiplicidad de temas de la historia de los “Mexicanos” tratados en el Libro Séptimo de la *Historia Natvral y Moral de las Indias*, nos interesa aquí la narración sobre la migración del “sexto linaje” de los “Nautlácas”, es decir los “Tlalcaltecas”; pues ella cuenta que al pasar al oriente de la sierra nevada se encontraron y pelearon con los antiguos pobladores de la región; una población de “Chichimècas” diferente a las encontradas en el resto del Anáhuac, una población compuesta por gigantes. Lo importante del caso es que, en una digresión, el Padre Acosta dio fe de la veracidad y antigüedad de esta historia con base en su propia “...experiencia por vista de ojos...” de algunos “fósiles de gigante” encontrados en la Nueva España.

Nadie fe maraville, ni tenga por fabula lo deftos gigantes, porque oy dia fe hallan gueffos de hõbres de yncreyble grandeza. Eftando yo en Mexico año de ochenta y feys, toparon vn gigante deftos enterrado en vna heredad nueftra, que llamamos Iefvs del Monte, y nos traxeron a mofttar vna muela, que fin encarecimiẽto feria bien tan grande como vn puño de vn hombre, y a eſta proporcion lo demás, la qual yo vi, y me marauillè de fu diforme grandeza.¹¹⁷

¹¹⁵ Para el crédito otorgado al padre “Ioan de Tovar” cfr. especialmente *op. cit.*, edición de 1608, Libro Sexto, Capítulo 1, p. 396; para el relato de las migraciones de los “Nauatlácas” cfr. *op. cit.* Libro Séptimo Capítulos 1-3.

¹¹⁶ El descubrimiento de este manuscrito del siglo XVI en 1856, en la biblioteca del convento grande de San Francisco de México, por José Fernando Ramírez, inició una controversia sobre la autoría y el sentido original del texto, así como sobre la “extracción” aparentemente indiscriminada del mismo que el Padre Acosta habría realizado para la redacción de su Libro Séptimo, que le valió una acusación de plagio por parte de Alfredo Chavero y Manuel Orozco y Berra en el último tercio del siglo XIX. Tal controversia se extendió, y tuvo uno de sus episodios más célebres, hasta los días de Edmundo O’Gorman; cfr., de este último autor, “Plagio e incompreñsion” en *La “Historia natural y moral de las indias” del P. Joseph de Acosta*, compilado en *Cuatro historiadores de Indias* (col. «SEP Setentas», n° 51), México, Secretaría de Educación Pública, 1972, parte IV, parágrafo 2, pp. 168-178.

¹¹⁷ *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, edición de 1590, Libro Séptimo, Capítulo 3, p. 457. Es de suma importancia señalar aquí que, en su búsqueda de semejanzas entre las tradiciones indígenas y el texto de la revelación judeo-cristiana, el Padre Acosta no relacionó la versión por él conocida de las migraciones de los “Nauatlacas” con la narración de la confusión y dispersión de las lenguas en Babel (según se colige de la lectura de este libro); ello es importante debido a que al menos desde la segunda mitad del siglo XVII la versión contenida en el llamado *mapa de Sigüenza*, o *pintura de la peregrinación colhua-mexica*, como recientemente ha propuesto nombrarla María Castañeda de la Paz (cfr., “La pintura de la peregrinación colhua-mexica (mapa de Sigüenza). Nuevas aportaciones a su estudio”, en *Relaciones. Revista del Colegio de Michoacán*, vol. XXII, n° 86, 2001, pp. 83-114), fue la base documental de las discusiones sobre el presunto origen y filiación de los “Nauatlacas” en la dispersión originaria de los pueblos en Babel; uno de los polos temáticos esenciales en torno a los cuales se orientaron las discusiones sobre la antigüedad americana desde que Juan de Alva Ixtlilxóchitl legara este documento a Don Carlos de Sigüenza y Góngora y el viajero Gamelli Carreri lo hiciera mundialmente famoso en su *Giro del mundo*, pasando por los estudios de Francisco Javier Clavijero y Alexander von Humboldt, y hasta el último tercio del siglo XIX en tiempos de Manuel Orozco y Berra. (Para las posiciones de Clavijero y Humboldt, cfr. sus obras citadas en las notas 38 y 39 del apartado 3.5. de la primera parte de este ensayo “La generación de Gabino Barreda”; para la posición de Orozco y Berra cfr. su *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 tomos, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880).

Indicios textuales y fósiles de la continuidad y la identidad de una historia de la antigüedad común a todos los pueblos de la Tierra que, en los eventos y hechos de la historia reciente y en las experiencias contemporáneas, encuentra su contraparte en los signos de la continuidad y comunidad del porvenir de toda la humanidad. Pues, como hemos visto, los *presagios* como el cometa y demás portentos vistos en tiempos de Moctezuma, las curaciones milagrosas realizadas por Albar Núñez Cabeza de Vaca y los demás sobrevivientes del naufragio en la Florida, y la magnitud de las conquistas de Pizarro o Cortés,¹¹⁸ fueron interpretados por Acosta como anuncios de la providencia que señalan las “traças marauillofas” que habrá de seguir la historia humana; una existencia virtual en el “aquí” y el “ahora” del porvenir, de lo que todavía no acontece o no es histórico, una suerte de *pre-historia del porvenir* que garantiza la fe en la inevitabilidad de la expansión universal del cristianismo, de la construcción de una verdadera *Iglesia Católica*, una “comunidad universal” de cristianos, como preludio del final de los tiempos.

La “puesta en escena” del drama de la creación y la historia humana, operada por los religiosos de la Compañía de Jesús, junto con la fe en su alianza espiritual con Dios, fueron dos de los pilares que sustentaron el virtuosísimo empeño de su vocación evangelizadora y la certeza incommovible en la bondad altísima de su obra, puesto que en dichos pilares se apoyó la convicción de que los esfuerzos de su empresa no hacían más que seguir las “traças marauillofas” de los caminos altísimos de Dios.

Por lo demás, entre las complejidades históricas implicadas en este “polo temático”, la discusión que venimos desarrollando sobre las semejanzas entre las tradiciones míticas de los pueblos del “viejo” y “nuevo” mundos, nos remite a la interesante problemática de la interacción entre la cultura de los pueblos conquistados y aquella de los conquistadores, en la construcción de tradiciones mítico-históricas *híbridas*; pues si excluimos los pocos textos, del altiplano central y la zona maya, donde se conservan versiones “pre-hispánicas” de los mitos de origen, las *semejanzas* con respecto a la tradición mítica judeo-cristiana que se observan en la mayoría de los documentos “indígenas” del primer siglo de la Colonia en ambas regiones, parecen provenir de un sofisticado proceso de apropiación por parte de las culturas conquistadas. Cfr. el trabajo pionero de Fernando Horcasitas, “An Analysis of the Deluge Myth in Mesoamerica”, en Alan Dundes (ed.), *The Flood Myth*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1988, pp. 183-219 (extracto de la disertación no publicada, “An Analysis of the Deluge Myth in Mesoamerica”, Centro de Estudios Universitarios, Mexico City College, diciembre 1953, pp. 7-67).

¹¹⁸ Una vez más sobre estos “presagios”, cfr. *Historia Natvral y Moral de las Indias*, antes citada, libro Séptimo, Capítulo 23.

4. *Prae-Adamitae*, ¿historia paradójica o paradoja de la historia de la ciencia?

La imagen de la historia de la antigüedad construida por el Padre Ioseph de Acosta es paradigmática. Por la solidez y amplitud de sus experiencias personales en el “Nuevo Orbe” y por la sofisticación de sus perspectivas interpretativas, esta imagen del origen y la historia antigua de los pueblos de las “Indias Occidentales” fue una de las tentativas más logradas de conciliación de las historias “naturales” y “morales” del “nuevo mundo” con las visiones hegemónicas de la historia propias de la civilización occidental, durante la segunda mitad del siglo XVI. De hecho, la posición eminente que la obra de Acosta ocupó en los ensayos contemporáneos de expansión y re-construcción de las visiones históricas de occidente en clave *universal*, por medio de la “invención de América”, y la intrincada red de repercusiones intelectuales que ulteriormente produjo,¹ son dos indicios que nos llevan a considerar que el entramado histórico tejido por Acosta ha sido una de las configuraciones epistémicas, uno de los *paradigmas*, que han contribuido a delinear los “límites de lo posible”, la estructura semántica esencial, de algunas de las principales empresas que, al menos en la cristiandad católica, han intentado llevar a cabo la “modernización universalista” del texto del mito judeo-cristiano, en respuesta al desafío para “pensar el mundo” lanzado por el *universalismo concreto* que trajo consigo la instauración de la modernidad capitalista.

Naturalmente, intentar demostrar la validez de este argumento, intentar demostrar el papel paradigmático de esta imagen barroca-católica de la historia en la construcción de algunos de los pensamientos modernos de la historia de la antigüedad y el universalismo, es una labor que parece más “fácil” de realizar en relación a la vida intelectual de la “alta” cultura de las metrópolis de la cristiandad católica y sus colonias de ultramar, que en lo que respecta a los pensamientos de la cléricatura intelectual de los países de la Europa protestante y sus puestos ultramarinos de avanzada comercial y colonial, a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Ello se debe a que, a primera vista, la trama histórica construida por Acosta parece corresponder adecuadamente con la vocación evangelizadora, y el celo apologético ante la autoridad y la “ortodoxia” de la Iglesia, de las elites intelectuales y políticas de los países católicos, mientras que parece chocar aberrantemente con un inconformismo y una “heterodoxia” que serían propios

¹ Para las referencias a las repercusiones de la obra de Acosta entre sus contemporáneos y en los pensadores que lo sucedieron sólo remito a la obra de Fray Claudio M. Burgaleta, *José de Acosta, S.J. (1540-1600) His Life and Thought*, prólogo de Jhon W. O'malley, S.J., Chicago, Illinois, Loyola Press, 1999.

de sus contrapartes protestantes. Pues en este sentido podría pensarse que dos estrategias civilizatorias divergentes, dos maneras disimiles de ser y de relacionarse con los “otros”, fundadas en dos éticas distintas, la una católica, la otra protestante, implicarían dos formas esencialmente diferentes de *síntesis* de las poblaciones y los códigos culturales ajenos en los momentos de la expansión de su propia civilización; dos modos heterogéneos de “codigofagia” cultural que corresponderían con sendas imágenes generales de la historia.²

Así, vehiculado a través de una imagen de la historia en la que las diferencias y particularismos de los distintos grupos humanos no son más que una dimensión secundaria y accesoria de la historia esencial a todo el género humano, el “universalismo” de la Iglesia romana parecería implicar una estrategia de síntesis cultural a través de un *mestizaje* global. Dado que, en este sentido, la historia humana es la historia de la dispersión de los descendientes de Adán, la misión de la Iglesia Católica sería reinstaurar la identidad originaria, re-convertir a los gentiles y paganos, retornarlos al seno y la autoridad de la Iglesia Universal. Cristianización de las poblaciones extra-europeas, mestizaje “natural” y “moral” de las formas de ser y pensar indígenas con aquellas de sus contrapartes extranjeras, que habría tenido su expresión paradigmática en la tentativa de “re-construir Europa en América” llevada a cabo por los imperios ibéricos, en el mestizaje civilizatorio producido por los intentos de colonización y evangelización católica de los pueblos y civilizaciones de las indias occidentales.

Al contrario, canalizado por una imagen de la historia en la que las semejanzas entre las distintas poblaciones humanas de la Tierra son segregadas por una diferencia esencial, aquella que especifica al pueblo elegido por Dios y lo separa del resto de las naciones que en la obscuridad de sus tradiciones míticas no pueden comprobar la ascendencia adámica de sus linajes, el “universalismo” de las Iglesias protestantes parecería conllevar una estrategia de síntesis cultural a través de una suerte de *apartheid*. En este sentido, la idea de que en la historia providencial existe un agente que por disposición divina habrá de culminar el drama de la creación, implica que el destino de todas las criaturas sublunares es unificado por su dependencia ante la agencia de los elegidos por Dios; por lo que esta diferencia esencial que especifica al

² La *codigofagia* es una metáfora conceptual elaborada por Bolívar Echeverría para intentar explicar la naturaleza esencialmente semiótica de la interrelación entre culturas diferentes: “Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la de devorarse las unas a las otras; la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.” (“El ethos barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2000, Primera parte, Capítulo 2, pp. 51-52)

pueblo elegido hace al mismo tiempo posible y necesaria su convivencia con los “otros”: posible porque el origen providencial de su elección garantiza la pureza de su especie en cualquier situación “desde la eternidad”, necesaria porque para su salvación los gentiles y paganos necesitan relacionarse con el pueblo del verdadero Dios, subordinarse a su autoridad providencial. Cristianización de las poblaciones extra-europeas, con-vivencia en *apartheid* con las formas de ser y pensar indígenas, que habría permitido la conservación relativa de la pureza de las formas extranjeras y que habría tenido su expresión paradigmática en las empresas consagradas a “extender Europa en América” llevadas a cabo por varias de las naciones protestantes de la Europa nórdica.

Sin embargo, una mirada más atenta nos muestra, inmediatamente, que esta gran imagen antagónica de las visiones históricas de la “alta” cultura de las Europas de los siglos XVI y XVII es una imitación demasiado simplificada de la siempre más compleja y extravagante “realidad”. Pues la figura general de los múltiples procesos de síntesis de las formas de ser y de pensar de las heteróclitas poblaciones humanas del “viejo” y del “nuevo” mundos se asemeja más a un disforme y gigantesco mosaico compuesto por la interconexión multidimensional de incontables microhistorias; las formas concretas que adoptaron las interrelaciones culturales siempre dependieron de la configuración singular de las circunstancias, de la específica mezcla de necesidad y contingencia, de determinación y agencia. En este sentido, es claro que algunos proyectos de colonización y evangelización católica establecieron regímenes de *apartheid*, como que varios ensayos protestantes hicieron lo suyo en la forma de mestizajes globales; del mismo modo es claro que ninguna de estas dos visiones de la historia fue exclusiva de alguna estrategia específica de síntesis cultural: tanto las síntesis culturales protestantes construyeron imágenes de la historia fundadas en un universalismo “incluyente”, como aquellas católicas lo hicieron con base en un universalismo “excluyente”, y las unas o las otras fueron más o menos “ortodoxas” o heterodoxas”, pues en cada caso la especificidad de sus formas y sus sentidos dependieron de sus singulares condiciones “microhistóricas”.³ De hecho, al menos por lo que parece concluirse a partir de las historias de la construcción de la moderna “ciencia de la prehistoria”, ulteriormente

³ Para una prospección de la diversidad de imágenes de la historia de la antigüedad en la “alta” cultura europea de los siglos XVI y XVII cfr. el libro de Alain Schnapp, *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie* (París, Éditions Carré, 1993); y especialmente el bello y erudito libro de Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time. The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1984 (publicado originalmente como *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milán, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1979).

(i.e. durante el siglo XVIII) varias advocaciones del universalismo “incluyente” tendieron a imponerse como el fundamento de la imagen hegemónica de la historia de la antigüedad en las Europas católicas y protestantes.⁴

Sea como fuera, lo interesante es que una revisión, aunque sea superficial, del sustrato epistémico que sustentó la construcción de algunas de estas imágenes diversas de la antigüedad y el universalismo deja traslucir o hace surgir la hipótesis de la existencia de una configuración de los “límites posibles de lo pensable”, una estructura semántica subyacente, que habría sido común a un sector importante de la “alta” cultura de las elites intelectuales del “viejo” y del “nuevo” mundo y que habría contenido las virtudes epistémicas que hicieron posible la construcción de sus discursos históricos específicos. Sector “importante” de la cléricatura intelectual debido a que varios de sus miembros se relacionaron íntimamente, o de hecho fueron figuras protagónicas, de la vanguardia intelectual que llevó a cabo la renovación global del sistema de los saberes de la civilización occidental en el siglo XVII; es decir, en el lado de la reestructuración moderna de las disciplinas cuantitativas-abstractas del *quadrivium* de las “artes liberales” (según la clasificación medieval de los saberes), aquellos clérigos⁵ que tuvieron que ver con la llamada “revolución científica del siglo XVII”, y, en el lado de la reestructuración de las disciplinas cualitativas-concretas emparentadas con el *trivium*, aquellos que ensayaron extender el proyecto de una *mathesis universalis* hacia el orden de las cosas “naturales” y “morales” del mundo sublunar.⁶

⁴ No sólo los trabajos “clásicos” sobre la historia de la prehistoria desde una perspectiva de “historia de la ciencia”, como aquellos trabajos pioneros de Glyn Daniel, estructuraron su narración del surgimiento de la “ciencia moderna de la prehistoria” como el drama de la lucha de un puñado de “libre pensadores” contra el consenso dogmático, sobre la cronología bíblica “corta” de la historia y el origen adámico del género humano, que imperaba en el *establishment* intelectual de la Europa decimonónica, sino que los trabajos recientes, más eruditos y atentos a la historia social y cultural, no sólo han reafirmado la realidad de tal consenso dogmático también han reconstruido la complejidad de sus implicaciones en varias dimensiones de la vida extra-intelectual de la época. Cfr., especialmente la obra de Donald K. Grayson, *The Establishment of Human Antiquity* (Nueva York, Academic Press, 1983), o la de Marc-Antoine Kaeser, *L'univers du préhistorien. Science, foi et politique dans l'œuvre et la vie d'Edouard Desor (1811-1882)* (Paris, L'Harmattan, y Société d'Histoire de la Suisse Romande, 2004) ; para la posición de Glyn Daniel cfr. Su *A Hundred Years of Archaeology* (Londres, Duckworth, 1950).

⁵ Uso el concepto de “clérigo” en el sentido que se le da al concepto francés de *clerc*, i.e., “persona instruida”, “letrado”, “erudito” o “intelectual”; y no en referencia a la cualidad de “aquel que ha entrado en el estado eclesiástico”; cfr. NPR.

⁶ Naturalmente, como en relación a la “revolución científica del siglo XVII” nos atañe esencialmente el caso del “Nuevo Orbe” y más concretamente el de la Nueva España, sigo en este respecto la magistral síntesis de Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, (col. «Breviarios», no. 526), México, Fondo de Cultura Económica, 1994. En relación a la extensión del proyecto de la *mathesis universalis* a los órdenes cualitativos del mundo natural y moral durante los siglos XVI-XVIII sigo la brillante argumentación sobre la *episteme clásica* elaborada por Michel Foucault en la primera parte de *Les mots et les choses*.

Al mismo tiempo, la existencia de tal vinculación con la “vanguardia intelectual” del siglo XVII haría posible relacionar directamente esta hipotética estructura semántica con algunas de las figuras intelectuales que protagonizaron los trastornos epistémicos, de finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, que culminaron con la construcción del “sistema de los saberes moderno”. Y de ser así, finalmente tendríamos fundamentos empíricos suficientes para argumentar que esta estructura semántica, que hizo posible la construcción de la imagen barroca-católica de la historia, desempeñó un papel esencial en la ulterior construcción de una de las imágenes modernas del tiempo y la historia: la de un “tiempo homogéneo y vacío” como escenario de la *evolución* o *progreso* inherente, general, infinito e indetenible del mundo.⁷ Sea como sea, la imagen de la historia de la antigüedad construida por el padre Acosta nos servirá de ejemplo o “paradigma” para explorar la veracidad de esta hipótesis.

4.1. Isaac La Peyrère

La generación intelectual de aquellos nacidos durante la última década del siglo XVI aportó, entre muchas otras cosas, un extraño personaje que fue criticado, condenado y rechazado por las autoridades y los apologistas de varias de las principales advocaciones de las “religiones del libro” en la Europa occidental del segundo tercio del siglo XVII, es decir, en este caso tanto por católicos como por calvinistas, luteranos o anglicanos, y también por los miembros de la comunidad judía. Tal personaje fue Isaac La Peyrère, “hombre de letras” nacido en Bordeaux en el seno de una familia de notables de la región, que llegó a servir durante su vida adulta como miembro de la élite intelectual que formó parte de la corte de los Príncipes de Condé.

El origen del repudio consensuado contra La Peyrère, por parte de los defensores de la ortodoxia de estas alternativas religiosas, se encontró en el profundo rechazo que todos ellos expresaron ante el audaz y bizarro proyecto político-religioso de reconciliación universal del género humano elaborado por este protegido de Henri de Bourbon, Príncipe de Condé; pues

⁷ Tal caracterización de la visión y la imagen modernas del tiempo y la historia se funda en la conceptualización crítica que de ellas hizo Walter Benjamin en la tesis XIII de su “Über den Begriff der Geschichte” (“Sobre el concepto de historia”) como “...eine homogene und leere Zeit...” (“...un tiempo homogéneo y vacío...”); cfr. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (col. «Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft»), Rolf Tiedmann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1974-1989, 7 tomos en 14 volúmenes (con varias reediciones ulteriores). El texto de “Über den Begriff der Geschichte” se encuentra en el primer tomo: *Abhandlungen*, parte 2, pp. 693-703 y parte 3, pp. 1223-1266.

dicho “proyecto” proponía no sólo una reconciliación entre las distintas “Gentes del libro”, es decir, entre todos los miembros y descendientes de las “religiones abrahámicas”,⁸ sino una reconciliación entre estos y *todas* las naciones y pueblos de gentiles y paganos del mundo. Además, el punto más polémico, el argumento que conformaba la esencia de semejante reconciliación universal, consistía en una extravagante mezcla de milenarismo cristiano y mesianismo judío, una sofisticada e inusitada tentativa filosófica-teológica-política de síntesis de la idea de la espera del Mesías con aquella de la venida del Milenio, a partir de una reelaboración de la identidad y el papel del “pueblo elegido” dentro del drama de la historia providencial del mundo.

Según La Peyrère la época del cristianismo reformado y depurado que era el siglo XVII conllevaba los signos que presagiaban la inminente llegada de los tiempos de la “nueva” o “segunda llamada de los judíos” (i.e. *le rappel des juifs*), los tiempos de su retorno al seno de la verdadera religión universal re-formada por la venida de Jesucristo, los tiempos de su (re-) conversión al cristianismo. Pero no como una con-fusión y disolución de su identidad entre los cristianos, sino como el retorno del linaje originario, de los “hermanos mayores”, al momento de la emancipación del nuevo linaje, de los “hermanos menores”, para producir el linaje óptimo: un linaje mestizo de *judíos-cristianos*, generado por la mezcla de su “carne” y su “espíritu”; la “carne” de los cristianos convertidos o adoptados “en espíritu” como hermanos menores por los judíos, pueblo elegido, hijo primogénito y predilecto de Dios, y la “carne” de los judíos reconvertidos en “espíritu” en cristianos, re-conciliados con el Padre y con la primera venida del mesías y, por lo tanto, con las consecuencias ulteriores de su encarnación, con su segunda venida. Conversión de los judíos que finalmente, según la interpretación de La Peyrère de la *Epístola a los Romanos* del Apóstol San Pablo, sería el anuncio del final de los tiempos, de la entrada de la “plenitud de los gentiles”⁹ en esta nueva y verdadera iglesia universal, que bajo la égida del linaje espiritualmente mestizo, surgido de los primogénitos de Abraham y sus hermanos menores adoptados, habría de guiar a *todo* el género humano a las tiempos mesiánicos y, en última instancia, a la salvación eterna. Pues como argumentó La Peyrère al inicio del “Livre Premier” de su primera obra anónima publicada en 1643, *Dv Rappel des Ivifs*: “...nosotros decimos que Dios

⁸ i.e. la mayor parte de las vertientes del Islam, el judaísmo y el cristianismo.

⁹ *Romanos* 11:25.

ha querido conferir esta Salvación que es de un solo Jesucristo, a los Judíos *Primeramente & directamente*; Y que los Gentiles no la han recibido más que por *Derivación & Participación* de los Judíos.”¹⁰ O de manera más contundente en la conclusión del mismo “Livre”:

Yo fundo esto que digo sobre el hecho de que esta Conversión de los Judíos se hará de la Verdadera & de la más pura semilla de los Judíos, & que en esta santa semilla, según el sentido & la letra de la Promesa, serán bendecidas todas las Naciones, todas las Tribus, & todas las Familias de la tierra. Parece en efecto, & la razón de orden requeriría, que ya que la Vocación de los Gentiles ha comenzado por los Judíos, ella no debe ser completada más que por los mismos Judíos. Y como Jesucristo venido durante el Rechazo de los Hijos Judíos, no ha dado a los Gentiles Extranjeros más que *Migajas de pan* caídas de la Mesa de los Hijos Judíos, existe la apariencia de que el mismo Jesucristo viniendo una vez más para Restablecer a los Hijos en la Mesa de sus Padres, no debe admitir más que en este tiempo también a los extranjeros a este gran Convivio, en el cual Dios saciará plenamente a todos los Elegidos con la abundancia de sus bienes, & los abrevará en el Río de sus delicias. [...] *Muchos estarán sentados con Abraham, Isaac & Jacob*. Donde esta palabra de MUCHOS significa una *Multitud & una Diversidad de hombres* compuesta por todas las familias de la tierra mezcladas & confundidas en una Mesa con la familia de los Judíos. De donde aparece que los Gentiles estarán sentados con los Judíos, Y de donde parece resultar también que los Judíos estarán sentados más pronto que los Gentiles.¹¹

Es cierto que la posición francamente *filo-semita* de La Peyrère forma parte de una larga serie de tentativas de re-conciliación de los judíos con los cristianos, y en este sentido es verdad que su “segunda llamada de los judíos” convivió adecuada y plenamente con la multitud de ensayos contemporáneos que intentaron sintetizar, durante los siglos XVI y XVII, el mesianismo y el milenarismo, la (re) conversión de los judíos al cristianismo como anuncio de la segunda venida

¹⁰ “...nous difons que Dieu a voulu conferer ce Salut qui est d’un seul Iesus Christ, aux Iuifs *Premierement & directement*; Et que les Gentils ne l’ont receu que par *Derivation & Participation* des Iuifs.” (cursivas en el original), cfr. *Dv Rappel des Ivifs*, sin lugar de edición ni nombre del editor, M.DC.XLIII, p. 2. Gracias al excelente estudio de contextualización histórica de los itinerarios biográfico e intelectual de este problemático cortesano de los Príncipes de Condé, realizado por Richard H. Popkin, sabemos que *Dv Rappel des Ivifs* fue publicado clandestinamente por Isaac La Peyrère; cfr. la obra de Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, (col. «Brill’s studies in intellectual history», no. 1), Leiden, Países Bajos, E. J. Brill, 1987. El ejemplar de *Dv Rappel des Ivifs* del cual me serví para la redacción de este ensayo pertenece a la “Universiteitsbibliotheek Gent” y se encuentra digitalizado en línea en <http://books.google.com/> (consultado el 23 de noviembre de 2010).

¹¹ “Je fonde ce que ie dis sur ce que cette Conuerfion des Iuifs se fera de la Vraye & de la plus pure semēce des Iuifs, & qu’en cette saincte semence, felon le sens & la lettre de la Promesse, feront benites toutes les Nations, toutes les Tribus, & toutes les Familles de la terre. Il semble en effect, & la raison de l’ordre requerroit, que puis que la Vocation des Gentils a commēcé par les Iuifs, qu’elle ne deult estre accōplie que par les mesmes Iuifs. Et comme Iesus Christ venu en la Reiection des Enfans Iuifs, n’a dōné aux Gentils Efrangers que des *Miettes de pain* tombées de la Table des Enfans Iuifs, il y a de l’apparence que le mesme Iesus Christ reuenant pour Restablir les Enfans dans la Table de leurs Peres, qu’il ne deult admettre qu’en ce temps là aussi les Efrangers à ce grand Conuiue, auquel Dieu raffiera tous les Eleus de l’abondance de ses biens, & les abreuera dans le Fleuve de ses delices. [...] *Pluseurs feront assis avec Abraham, Isaac & Iacob*. Oū ce mot de PLVSIEVRS signifie vne *Multitude & vne Diuersité d’hommes* composée de toutes les familles de la terre mellées & confonduës dans vne Table avec la Famille des Iuifs. D’où il appert que les Gentils feront assis avec les Iuifs, Et d’où il sēble resulter aulli que les Iuifs feront plufoist assis que les Gentils.” (*Dv Rappel des Ivifs*, antes citado, pp.49-50; los énfasis con cursivas y mayúsculas pertenecen al original)

del mesías y el final de los tiempos; y en este sentido resulta evidente que la posición de La Peyrère se encontró dentro de los límites de la “ortodoxia” de este grupo de “heterodoxos”.¹² Sin embargo, la singularidad de su posición, aquella “heterodoxia” que le valió el rechazo consensuado por tantos credos religiosos diversos, emana como hemos visto del hecho de que en su versión la “reconciliación cristiana universal” no implica la fusión de los pueblos no cristianos (i.e. judíos, infieles, paganos y gentiles), su disolución y confusión “espiritual” y/o “carnal” dentro de la cristiandad, así como su subordinación ante una determinada advocación de la élite cristiana, sino que en ella la conversión de los judíos implica la *recreación* del pueblo elegido en un linaje mestizo judío-cristiano que, al mismo tiempo, niega y trasciende tanto a la “vieja” y “pura” identidad judía como a su contraparte cristiana; un nuevo pueblo elegido al que tendrían que agregarse y subordinarse *espiritualmente* “...todas las Naciones, todas las Tribus, & todas las Familias de la tierra...” conservando la identidad y pureza de sus diferencias *carnales*. El retorno de los “hermanos mayores”, reconciliados con Dios a través de Jesucristo, como condición de la invitación e inclusión de los “hermanos menores adoptados” a la realización del Convivio de la gracia y salvación eternas de Dios.

Sea como fuera, según Richard H. Popkin al principio, es decir al tiempo de la publicación de *Dv Rappel des Ivifs* en 1643, la tesis heterodoxa de La Peyrère pasó prácticamente desapercibida, y más bien el renombre de este personaje y las polémicas que desataron sus argumentos se debieron a que una década después volvió a presentar su tesis, pero esta vez con un amplio repertorio de testimonios empíricos y dogmáticos que sustentaban y reforzaban su argumento en el punto más esencial y delicado: ¿cómo interpretar la realidad de la extraordinaria, exuberante y bizarra diversidad del “género humano” dada a conocer a las élites cultas de la Europa del segundo tercio del siglo XVII, esencialmente a través de la “invención de América” realizada por las experiencias ibéricas de conquista y colonización de los siglos XV-XVI y más recientemente por las experiencias nórdicas en las regiones hiperbóreas del “Nuevo Orbe”?, ¿cómo reconciliar la trama de la historia de la antigüedad y de los orígenes contenida en la *Torah*, el tema de la ascendencia adámica de todas las naciones, linajes, tribus y familias de la tierra, con la realidad de unas diferencias humanas que parecían tan radicales e infranqueables?, pero sobre todo ¿cómo reconciliar este tema con la existencia de tradiciones históricas y míticas que ofrecían

¹² De la compleja red de relaciones intelectuales que vincularon a La Peyrère con los “mileneristas” y “mesiánicos” contemporáneos, Richard H. Popkin resalta la semejanza y un posible vínculo indirecto con la obra de Guillaume Postel, cfr., *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, antes citado.

otras narraciones sobre la antigüedad, otros lugares y otras versiones de los orígenes y que, fundamentalmente, insinuaban una duración milenaria o hasta sempiterna del mundo?

Ante la experiencia inaudita de los “otros”, la experiencia de la muchedumbre aberrante de pueblos del hemisferio occidental, ante el desafío y trastorno de los esquemas propios del ser y pensar de la civilización occidental que estas experiencias significaron, La Peyrère ofreció uno de los argumentos más inteligentes y adecuados para operar la reconciliación universal de las tradiciones sobre los orígenes y la antigüedad, una hipótesis que según las palabras de Popkin “...concordaba mejor con la razón correcta y el sentido natural de las Escrituras...”:¹³ tuvieron que existir otros “hombres” antes que Adán. Otros “hombres” cuyos linajes remontaban sus orígenes a otros lugares y a otros tiempos, unos tiempos previos a la venida de Adán, previos al nacimiento de la raíz del pueblo al que, a través de Moisés, le sería entregada la *Ley* o *Instrucción* de Dios como testimonio altísimo de su predilección. “Gentes” que vivían antes de Adán, *pre-adamitas*, nacidos antes de la génesis de *Adam*, aquella pareja de seres creados “a semejanza de Dios” que habrían de engendrar al linaje destinado a culminar la magna obra del creador.¹⁴ “Gentes de antes de Adán” que, por lo tanto, no pertenecían a su estirpe y que habrían sido entonces las raíces de todos los linajes, todas las naciones, tribus y familias que conformaron y conforman la *gentilidad* de todo el orbe; especialmente de aquellas naciones gentiles recientemente “descubiertas” en las islas y tierra firme del “Mar Océano”.

Entre 1655 y 1656 fue publicada en varias ediciones la polémica obra que otorgó a su autor, Isaac La Peyrère, el renombre del cual venimos hablando; se trató de la obra conocida como *Prae-Adamitae*.¹⁵ El núcleo de su argumentación se encontraba, como lo indica el subtítulo

¹³ Richard H. Popkin, “The Life of Isaac La Peyrère”, en *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, antes citado, p. 15.

¹⁴ “Adam”, del hebreo *āām* (אָדָם) significa, de acuerdo con el relato del *Génesis*, literalmente “Hombre”; es decir, tanto el macho como la hembra del género de criaturas predilectas de Dios: “...en el día en que Dios creó al hombre, a semejanza de Dios lo creó. Lo creó macho y hembra, los bendijo y les puso el nombre de Adán, es decir, Hombre.” (*Génesis* 5:1 y 2)

¹⁵ El título completo de la obra es *Preadamitae, sive exercitatio super versibus duodécimo, decimotertio et decimoquarto, capituli quinti epistolae D. Pauli ad Romanos*. Según Popkin existen al menos 5 ediciones latinas diferentes que fueron publicadas el mismo año de 1655. Al año siguiente apareció la primera traducción al inglés, que al parecer continuó imprimiéndose en varias ediciones ulteriores diferentes. Naturalmente, estas ediciones en inglés son las más conocidas y discutidas por los autores involucrados en la historia de los pensamientos sobre la antigüedad durante el siglo XVII. En estas ediciones inglesas la obra se compone de dos partes: la primera, *Men before Adam, or a Discourse upon the twelfth, thirteenth and fourteenth Verses of the Fifth Chapter of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans. By which are prov'd that the first Men were created before Adam*, y la segunda, *A Theological Systeme upon that Presupposition that Men were Before Adam*; cfr. Richard H. Popkin, *op. cit.*,

de la obra, en la exégesis de los versículos doce a catorce del capítulo quinto de la *Epístola a los romanos*, a saber:

12 De allí viene que como el pecado ha entrado en este mundo por un sólo hombre, en el cual todos han pecado, & que por el pecado la muerte se ha introducido, & ha así pasado a todos los hombres.

13 Porque hasta los tiempos en que la ley fue dada, el pecado estaba en el mundo; aunque entonces los hombres no fueran por ello juzgados culpables.

14 Y desde Adán hasta Moisés, la muerte ha reinado aún sobre aquellos que no habían pecado desobedeciendo a la ley como Adán, quien era la figura de aquél que debía venir.¹⁶

Que en este pasaje se diga que el pecado “...ha entrado en este mundo por un sólo hombre...” y que a través del pecado original de este “hombre” la muerte se ha introducido y “...ha pasado a todos los hombres...”, fue la base textual a partir de la cual La Peyrère construyó su interpretación de la existencia de una discontinuidad esencial en la historia de la humanidad: el pecado original, el haber comido el fruto del “árbol de la ciencia del bien y el mal” (*lignum sapientiae boni et mali*), fue el origen del discernimiento del bien y el mal en el entendimiento humano, es decir, el origen del *libre albedrío*. En este sentido, el pecado de *Adam* marca la entrada de la libertad de arbitrio en la historia del mundo, el nacimiento de la incertidumbre y la contingencia que emanan de la indiferencia de elección de las voluntades humanas; de tal forma que la historia humana, y en general la historia del mundo, previa a la venida de Adán habría sido exclusivamente la historia del *orden natural*: el orden de las armonías de los cuerpos celestes en

especialmente pp. 14 y 42 y las notas correspondientes. Desafortunadamente, al parecer de esta polémica y herética obra la BNM no resguarda ningún ejemplar (quizás por razones obvias...); además no pude encontrar ninguna versión electrónica de la misma dentro de los distintos acervos electrónicos que utilicé para la realización de esta investigación. Así que la discusión que al respecto sigue se funda en lo dicho sobre ella especialmente por Alain Schnapp, Donald Grayson y Richard Popkin.

¹⁶ “De là vient que comme le peché est entré en ce monde par un feul homme, dans lequel tous ont peché, & que par le peché la mort s’est introduite, & est ainfi pallé dans tous les hommes. Car julques au temps que la loi a esté donné, le peché estoit dans le monde; quoi qu’alors les hommes n’en fullent point jugez coupables. Et depuis Adam julque’à Moïse, la mort a regné meisme sur ceux qui n’auoient pas peché en desobeïllant à la loi comme Adam, qui estoit la figure de celui qui devoit venir.” (*Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus-Christ, Traduit Sur L’Ancienne Edition Latine, corrigée par le commandement du Pape Sixte V. Et publiée par l’autorité du Pape Clement VIII. Avec des Notes sur les principales difficultez, la Chronologie, la controverfe, & plusieurs Tables pour la commodité du Lecteur. Par le R.P.D. Amelote Prestre de l’Oratoire, Docteur en Theologie.* A Paris, chez François Muquet premier Imprimeur du Roy & de Monseigneur l’Archevesque, ruë de la Harpe, aux Trois Rois. Tome Second, MDCLXXXVII, p. 24; digitalizado en línea en <http://gallica.bnf.fr/>, consultado el 27 de noviembre de 2010) Utilizo esta edición de 1687 del *Nuevo Testamento*, que es posterior a la muerte de La Peyrère, debido a que se trata de una edición crítica debidamente cotejada con los originales latinos griegos y hebreos; por lo demás La Peyrère conocía el latín así que pudo tener acceso a alguna de las versiones latinas existentes. Otras ediciones de la *Biblia* en francés de los siglos XVI y XVII pueden consultarse en *Gallica* la plataforma electrónica de la *Bibliothèque Nationale de France* (BNF); son extremadamente interesantes las sutiles variaciones en las traducciones francesas que podrían pervertir la interpretación de La Peyrère, pero no es este el lugar para saturar al lector con ejemplos.

el mundo ultralunar y el orden del “instinto natural” instigado directamente por Dios en los cuerpos de todas las criaturas del mundo sublunar, incluyendo a los seres humanos. Al contrario, el pecado de Adán habría despertado la “segunda naturaleza” del género humano, su semejanza con Dios en su facultad de juzgar, inaugurando con ello la historia del *orden espiritual o moral*, el “orden de la libertad”, que vino a complementar los órdenes previos en cumplimiento de los misteriosos designios providenciales de Dios. Sin embargo, al mismo tiempo la transgresión de Adán significó un desafío semejante al desafío de Lucifer, por ello “...desde Adán hasta Moisés la muerte ha reinado...” aún sobre aquellos que no habían pecado a imagen de Adán; la muerte ha reinado antes de que los seres humanos recibieran la *Torah*, la “instrucción” que dirige por el camino recto para vencer a la muerte, por el camino que habrá de llevar al género humano a los tiempos mesiánicos y a su salvación eterna.

Es en este sentido que la hipótesis pre-adamita se convirtió en uno de los instrumentos conceptuales más adecuados para operar simultáneamente la afirmación de la verdad del saber revelado de las tradiciones míticas judeo-cristianas y su reconciliación con la extraordinaria diversidad del género humano, así como con su multiplicidad de tradiciones sobre la antigüedad y los orígenes; pues la hipótesis pre-adamita introduce una discontinuidad esencial en la historia, el “antes” y “después” de la génesis del pueblo elegido y el arranque de su historia. Un “después” o unos tiempos futuros o “posteriores a Adán” que prometen un porvenir de salvación; unos tiempos de “antes de Adán” que admiten la posibilidad de diferentes tiempos y lugares para los orígenes de las gentes antes de Adán, e inclusive para la posibilidad de la eternidad del mundo y sus criaturas, y en virtud de ello, unos tiempos de antes de Adán que legitiman la veracidad de las tradiciones míticas ajenas a los textos judeo-cristianos.

Por lo demás, este núcleo de exégesis de la *Epístola a los Romanos*, complementado con la interpretación de otros pasajes del *Pentateuco*,¹⁷ se encontraba sostenido y reforzado por un campo de evidencias textuales y empíricas sobre la verdad de las diferencias radicales e infranqueables del ser y pensar de la gentilidad extra-europea, especialmente de aquellas gentes del “Nuevo Orbe”. Por un lado, en la defensa del argumento de sus *Prae-Adamitae*, La Peyrère desplegó la red de referencias textuales sobre los orígenes milenarios y múltiples de diversas

¹⁷ Como la narración de la expulsión y el origen del linaje del fratricida Caín: si era el primogénito de Adán ¿dónde y cómo consiguió esposa, i.e. la madre de su primogénito Henoc?, ¿con qué gentes construyó su ciudad?, cfr., *Génesis* 4.

variedades del género humano, que recopiló durante los más de diez años que separan la publicación de esta última obra de su *Dv Rappel des Ivifs*: referencias a versiones alternativas o “apócrifas” sobre la ascendencia de Adán contenidas en narraciones “medio-orientales”, reminiscencias sobre los orígenes milenarios y los múltiples ciclos de creación y destrucción del mundo, contenidos en ciertas tradiciones míticas de las “Indias Orientales” y “Occidentales”, o sobre las ideas acerca de los “millones de mundos” contenidas en algunas interpretaciones Cabalísticas.

Por otro lado, como lo ha enfatizado Alain Schnapp, los cimientos empíricos fundamentales que sustentaron la tesis pre-adamita se encontraron en las pesquisas que La Peyrère realizó durante sus estancias “diplomáticas” en los países escandinavos para la redacción de una obra que podríamos clasificar dentro del género de las relaciones “histórico-geográficas”: la *Relation dv Groenland* de 1647;¹⁸ pues aquí, entre otras cuestiones de historia “natural” y “moral” de esta región hiperbórea, La Peyrère expuso se refutación de la tesis de la posible filiación vikinga de algunas tradiciones y pueblos del “Nuevo Orbe” lanzada por Hugo Grotius, a partir de un argumento fundado en la erudición y las experiencias de terreno de su colega y amigo el célebre anticuario escandinavo Ole Worm, que verificaban la verdad de las narraciones sobre las gentes originarias de la *ultima Thule* contenidas en aquellas de las *Íslendingasögur*, las *Sagas Islandesas*, que narran las exploraciones nórdicas en Groenlandia y el “descubrimiento” de ciertos territorios ultra-occidentales como la legendaria *Vinland*. Pues las exploraciones en los extremos más occidentales del mar del norte iniciadas por Erick el Rojo (*Eiríkr Rauði*) habían llevado a los antiguos nórdicos, quizás desde el siglo X, al encuentro con las poblaciones naturales de las regiones boreales del hemisferio occidental: los *skrælingar*, “bárbaros vestidos con pieles de animales”, seres humanos increíblemente adaptados a las condiciones extremísimas de la tundra y la taiga.¹⁹ Testimonio tan antiguo de la existencia de seres humanos radicalmente

¹⁸ *Relation dv Groenland. Par le fleur de la Perere*. A Paris, Chez Avgvstin Covrbe, dans la petite Salle du Palais, à la Palme, M.DC.XLVII ; sobre el papel de esta obra en el sustento de la tesis pre-adamita cfr., Alain Schnapp, “Du refus de l’histoire naturelle de l’homme”, en *La conquête du passé. Aux origines de l’archéologie* (serie « Références-Art » dirigida por Philippe Sénéchal), Paris, Éditions Carré, 1993, (edición de bolsillo de 1998), Capítulo 4, especialmente pp. 268-286.

¹⁹ En el inglés moderno, el nombre *Skraeling*, se deriva directamente del antiguo nórdico *skrælingi* (plural: *skrælingar*), no existe certeza sobre su etimología, pero según el SOED es el nombre de los miembros “...de un pueblo que habitaba Groenlandia en el tiempo de la primera colonización Nórdica. También, [se refiere a] cualquiera de los habitantes de Vinland (identificada algunas veces como la costa NE o N de América) como fue descrito por los primeros colonos Nórdicos.” Naturalmente, la “invención nórdica de América” es otro de los vastos temas que delinear los múltiples rostros de las imágenes de la historia de la antigüedad construidas al menos desde este siglo

diferentes, que coronaba el argumento de La Peyrère incrementando, según su interpretación, la verosimilitud de la alternativa de los orígenes diversos de las distintas variantes del género humano, en contra de la idea “ortodoxa” de una ascendencia adámica universal.

Sea como fuera, quizás la mayor ironía en el itinerario intelectual de La Peyrère, al menos por lo que en nuestros días sabemos de su vida, consiste por un lado, en el hecho de que sus *Prae-Adamitae*, una obra concebida para sustentar su audaz proyecto de concordia y reconciliación universal del género humano, desató la discordia entre varios de los apologistas de la sinagoga, las iglesias protestantes y la iglesia católica, así como sus corrosivas polémicas en contra de La Peyrère, por otro lado, en el hecho de que esta obra sirvió de pretexto para el atrincheramiento de estos apologistas en la obstinación irreconciliable de sus “ortodoxias”; discordias que terminaron llevando a este controversial protegido de los Príncipes de Condé a comparecer ante la Santa Sede, a abjurar públicamente de sus posiciones y finalmente a una “conversión” forzosa al catolicismo.²⁰ Además, a esta ironía contemporánea a la vida de La Peyrère se agrega la ironía del sesgo que ha tendido a dominar en las apropiaciones ulteriores de su obra, especialmente durante el “siglo de las luces” y, sobre todo, en el siglo XIX dentro de las discusiones entre monogenistas y poligenistas. Discusiones en torno a la cuestión de si las diferencias entre las variedades humanas eran suficientemente radicales como para atribuir cada una de ellas a “especies” de naturaleza y origen diferente, o si por el contrario tan sólo se trataba de variantes o de “razas” dentro de una sólo y única “especie humana”. Discusiones que en el proscenio de la intelectualidad bostoniana de tiempos de la guerra contra México estuvieron íntimamente relacionadas con el ser y el pensar del régimen de *apartheid* construido en los Estados Unidos, y que en este sentido se emparentaron, e indirectamente emparentaron las

XVII. No es este el lugar para tratarlo *in extenso*, (ya que este tema será debidamente explorado, en un ensayo ulterior, cuando abordemos las imágenes decimonónicas de la historia antigua de América, especialmente aquellas elaboradas por Manuel Orozco y Berra), no obstante, es importante señalar que existen muchas probabilidades de que aquellos *Skraelings* hubieran sido algunos de los ancestros de los modernos *Inuit*; lo cual nos abre interesantes panoramas sobre el significado histórico de este episodio dentro del drama histórico del encuentro de la civilización occidental con las civilizaciones de cazadores y pastores nómadas del círculo polar ártico. Un drama que, a mi parecer, tuvo uno de sus episodios más interesantes durante la década de 1930 cuando el joven André Leroi-Gourhan intentó conceptualizar la esencia civilizatoria de “larga duración” de estas *otras* formas de ser humano, que hermanan su destino a la vida de la tundra-taiga y remontan sus orígenes a la obscuridad de los tiempos prehistóricos, en su bello libro *La civilisation du renne*, (col. « Géographie humaine », Dirigida por Pierre Deffontaines), París, Librairie Gallimard, 1936.

²⁰ Cfr. Richard H. Popkin, “The Life of Isaac La Peyrère”, en *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, antes citado, pp. 5-25.

advocaciones contemporáneas de la tesis pre-adamita, con una de las matrices epistémicas que, a través de complejas vías, habría de engendrar el *racismo* moderno.²¹

En este mismo orden de ideas resulta también un tanto irónico que, a través de un sesgo interpretativo esencialmente “cientificista”, la tesis pre-adamita haya llegado a convertirse en todo un paradigma de las posiciones “heterodoxas de vanguardia” dentro de la trama de la narración hegemónica de la historia del “pensamiento arqueológico” y que en virtud de ello su autor, Isaac La Peyrère, se haya convertido en un icono de aquellos “caminantes solitarios” que como Galileo avanzaron contra la corriente principal de “dogmatismo” y “superstición religiosa”, prefigurando o enunciando *avant la lettre* las tesis revolucionarias que posteriormente, en los tiempos propicios de la segunda mitad del siglo XIX, habrían de servir de andamiaje para la construcción de las disciplinas científicas modernas; pero que en la adversidad del “obscurantismo” de sus tiempos, en este caso del siglo XVII, les valieron tan solo la incompreensión y la condena de sus contemporáneos. Quizás, de entre las historias generales del “pensamiento arqueológico”, aquella audaz y amplia historia escrita por Alain Schnapp sea uno de los ejemplos más elocuentes de la apropiación en este sentido de la obra y la figura de La Peyrère dentro del drama de la historia de la ciencia.

En la narración construida por Schnapp un episodio esencial, uno de los episodios que componen el acto final que unificó las ondulantes y heterogéneas “olas” que conformaron la historia del pensamiento arqueológico y que, de esta forma, culminó la “conquista del pasado” con la “invención de la arqueología” moderna, es el “re-descubrimiento” o el “re-establecimiento” de la gran antigüedad humana que hizo posible la construcción de la ciencia de la prehistoria durante el segundo tercio del siglo XIX.²² Se trata de un episodio esencial porque,

²¹ La crítica y la historia de las discusiones sobre la diversidad humana en la intelectualidad estadounidense del siglo XIX y su relación íntima con la construcción del *racismo* moderno, han sido elaboradas magistralmente por Stephen Jay Gould en su célebre obra *The Mismeasure of Man*, 2ª ed. Revisada y Expandida, Nueva York y Londres, W.W. Norton & Company, 1996 (1ª ed., de 1981). El papel fundamental que en las teorizaciones del bando poligenista desempeñó el eminente naturalista suizo Louis Agassiz, discípulo y protegido de George Cuvier y Alexander von Humboldt, desde su emigración a los Estados Unidos en la década de 1840, ha sido recientemente y exhaustivamente abordado por Marc-Antoine Kaeser desde el punto de vista de su estrecha relación con la construcción del campo epistémico de la prehistoria en Europa, a través de la figura antagónica de Agassiz: Edouard Desor; cfr. especialmente los capítulos consecutivos “Le compagnon d’Agassiz”, “Une rupture retentissante” y “L’affranchi” en el libro de Kaeser, *L’univers du préhistorien. Science, foi et politique dans l’œuvre et la vie d’Edouard Desor (1811-1882)*, (col. « Histoire des Sciences Humaines »), París, L’Harmattan, y Société d’Histoire de la Suisse Romande, 2004, pp. 47-142.

²² Sobre la metáfora de las “olas” en la conceptualización de la historia de la construcción del pensamiento arqueológico moderno cfr., el último apartado de la “Introduction” a la historia de Schnapp: “La Découverte de

entendido a través de la trama narrativa tejida por Schnapp, este “re-establecimiento” de la gran antigüedad humana simboliza el final de la hegemonía del saber revelado en la interpretación de la historia de la antigüedad, el final de la hegemonía de la interpretación literal de las escrituras y especialmente de uno de sus infantes más obstinados, la *cronología corta* de la historia de los humanos y del mundo. Un final de esta hegemonía del saber revelado que según Schnapp, siguiendo muy de cerca la reconstrucción de Popkin de los antecedentes antiguos y medievales de la hipótesis pre-adamita, representaría la derrota de la defensa de esta cronología corta como uno de los componentes dogmáticos fundamentales de la ortodoxia cristiana, al menos desde tiempos de San Agustín, y que, en consecuencia, significaría la reanudación de la relación del pensamiento occidental con las tradiciones antiguas y “orientales” sobre la gran antigüedad humana.²³ Sobre todo, un final de la apología de la revelación que habría inaugurado en los tiempos modernos la posibilidad de estudiar a los seres de “más allá” de la historia, a partir de métodos “extra históricos” o más bien *pre-históricos*, en una significación convencional y moderna del concepto.

En este sentido, la historia de la obra y figura de La Peyrère habría sido doblemente paradójica. En primer lugar, una paradoja en el sentido original del término como una opinión “paralela” o contraria a la *doxa*, las “opiniones comúnmente aceptadas”.²⁴ De tal suerte que, en palabras de Schnapp, La Peyrère habría sido “...el hombre que había descubierto la idea de la prehistoria antes de que la palabra misma fuera inventada”, un *marcheur solitaire* que “A diferencia de Galileo [...] tuvo que esperar mucho tiempo antes de que el mundo culto aceptara la evidencia de los hombres anteriores a Adán.”²⁵ En segundo lugar y como corolario de lo anterior, una paradoja en el sentido de una “contradicción”, una “anomalía” o un “absurdo” histórico. Pues así conceptualizada, la hipótesis de La Peyrère habría sido una visionaria prefiguración de la

l’archéologie. Une mer agitée de vagues violentes” en *La conquête du passé...*, antes citada, pp.45-47. Naturalmente, al hablar del “acto final” en la historia de Schnapp, me refiero al capítulo final de su libro “L’invention de l’archéologie” (*op. cit.*, pp., 333-388).

²³ El primer apartado (“L’antiquité de l’homme et l’antiquité du monde”, pp. 268-286) del capítulo 4 de la obra de Schnapp, “Du refus de l’histoire naturelle de l’homme”, se funda en los materiales, y sigue muy de cerca al argumento, expuestos por Richard Popkin en el segundo capítulo de su estudio sobre La Peyrère que hemos venido citando (“The History of the Pre-Adamite Theory from Ancient Times to La Peyrère”, pp. 26-41).

²⁴ Cfr. NPR.

²⁵ *La conquête du passé...*, antes citada, p. 285 y p. 278, respectivamente.

ciencia moderna, una idea anómala que no correspondía y chocaba con el ambiente y las sensibilidades intelectuales de la época, a tal grado que habría acarreado consigo el desfase, la separación y el aislamiento de La Peyrère ante sus contemporáneos y, al mismo tiempo, el absurdo, la paradoja histórica del hecho de que algunos de los más célebres anticuarios de su tiempo hayan ignorado la hipótesis pre-adamita y se hayan mantenido dentro de los estrechos límites de la “superstición” y el “dogmatismo” religiosos:

Así, porque planteaba una cuestión fundamental a la historia, La Peyrère tenía que esperar dos siglos para que sus teorías encontrarán un eco al lado de los anticuarios, con el descubrimiento de la inmensidad de los tiempos prehistóricos. Pero después de todo, a pesar de Léonard y Palissy, a pesar de Mercati, la mayor parte de sus contemporáneos creía aún en la generación espontánea de los fósiles así como en la existencia de las *pierres de foudre*.²⁶

Pero ¿nos encontramos “en realidad” frente a tal historia paradójica?, es decir, ¿realmente las hipótesis “visionarias” de La Peyrère eran tan ajenas y extrañas a su época y, por el contrario, tan próximas y semejantes al pensamiento de nuestros tiempos?, o más bien ¿se trata de una paradoja de la historia de la ciencia, es decir, de una imagen paradójica de la historia surgida de una suerte de sesgo científico imprimido al oficio del historiador? Según la interpretación que hasta este punto hemos realizado sobre esta faceta del pensamiento de La Peyrère, esta última opción aparece como la más verosímil. Pues, como hemos argumentado antes,²⁷ una mirada histórica dirigida a través del lente ofrecido por la figura que la “ciencia” ha adoptado dentro de la *episteme* moderna, tiende a producir una imagen o un “corte vertical” en el tejido de la historia que enfatiza las semejanzas diacrónicas que emparentan los pensamientos del pasado con sus contrapartes del presente. Un “corte vertical” que, a su vez, desatiende las semejanzas sincrónicas que los vincularon con los ambientes intelectuales y las estructuras de significación del mundo de su época; pasemos a la defensa de nuestro argumento en este “sentido horizontal”.

En primer lugar, en una dimensión personal o individual de significación, la hipótesis pre-adamita formó parte de los componentes conceptuales que configuraron una estructura *sui generis* de pensamiento en su unión armónica; componentes polifónicos que, en virtud de su naturaleza compuesta, habrían perdido todo rastro de su significación original de haber sido abstraídos de esta unidad armónica. En este caso concreto, la hipótesis pre-adamita fue un

²⁶ *Ibid.*, p. 282.

²⁷ Cfr., supra, el apartado 2 de esta segunda parte: “La presunta universalidad del pensamiento arqueológico”.

componente esencial del extravagante proyecto de reconciliación universal del género humano construido por La Peyrère; pues ella no sólo verificaba y sancionaba la discontinuidad esencial entre las múltiples variedades humanas y sus tradiciones, testimoniada en la radicalidad de sus diferencias, sino que también garantizaba, por un lado, tanto la preeminencia histórica de los descendientes de Adán, Noé y Abraham, como la verdad de la *instrucción* a ellos revelada por Dios a partir de Moisés, en virtud del carácter extraordinario y exclusivo de su elección, y por otro lado, la importancia capital que habría de tener en la salvación de todo el género humano “la segunda llamada de los judíos” a través de la re-creación del pueblo elegido en un nuevo linaje mestizo de *judíos-cristianos*. Sin embargo, como lo ha mostrado Richard Popkin, se trató de un componente esencial que, a pesar de todo, fue silenciado en las obras ulteriores de La Peyrère con tal de mantener la trama principal de su proyecto.

Es verdad que La Peyrère pudo sostener como irrefutables los fundamentos empíricos de su hipótesis pre-adamita a través de un rebuscado procedimiento retórico que impregnó de ambigüedad a su discurso de abjuración y le dio la apariencia de subordinación y obediencia frente a la autoridad de la Santa Sede (como lo ha demostrado Popkin a partir de la revisión de los borradores y la versión final de este texto): nadie había ofrecido evidencia reprobatoria, ya fuera natural o escritural, que refutara la verdad de la existencia de seres humanos antes de Adán; así que la abjuración, la negación de la verdad de su tesis, tan sólo se fundó en su sometimiento al criterio de autoridad del Papa Alejandro VII durante su proceso de principios de 1657.²⁸ No obstante, las amargas controversias que desató la publicación de sus *Prae-Adamitae*, que culminaron con su comparecencia ante la Santa Sede pero que implicaron también el doloroso rechazo por parte de sus correligionarios calvinistas y sus tan apreciados apologistas de la sinagoga, no surgieron de una confrontación contra la tesis pre-adamita *in abstracto*, sino que, naturalmente, surgieron en contra de la completa melodía, la armonía polifónica del sistema conceptual que en su integridad conformó el proyecto político-religioso de La Peyrère.

Fue en este sentido que la hipótesis pre-adamita formó parte de un sistema empírico-conceptual diseñado para sostener las ideas de la discontinuidad histórica esencial y la

²⁸ “Nevertheless, to the end of his life, La Peyrère contended that no one had shown him any evidence, natural or scriptural, that opposed his theory, or any arguments that disproved it. So the pre-Adamite theory was wrong just because the Pope said it was wrong. As a last word on the subject, La Peyrère said the theory was like the Copernican hypothesis. It did not change anything in the world. It only changed how one looked at things in the world.” (Richard H. Popkin, “The Life of Isaac La Peyrère”, en *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, antes citado, p. 16.)

preeminencia del linaje mestizo de judíos-cristianos, que constituían la esencia del bizarro proyecto de La Peyrère. Sólo la extravagante coherencia del pensamiento de este extraño personaje había hecho posible el surgimiento de cada uno de los elementos de este sistema y sólo en su composición armónica, en el seno de esta barroca coherencia, ellos adquirirían su completa significación. Es así que la hipótesis pre-adamita iba de la mano, por un lado, de una crítica textual de la escrituras, especialmente de los libros del *Pentateuco*, que restringía su validez histórica y geográfica a los confines del itinerario del pueblo judío en el medio oriente, excluyendo con ello las pretensiones universalistas tanto de judíos como cristianos. Por otro lado, ella iba de la mano de una aceptación por parte de los judíos de una primera venida del mesías en la figura de Jesús, que conllevaba la necesidad de su conversión al cristianismo, así como una aceptación por parte de los cristianos de la preeminencia del pueblo judío, en tanto que “hijos primogénitos” de Dios, que implicaba su subordinación a ellos. Fue el efecto conjunto de estas tesis bizarras y heterodoxas, que chocaban con los núcleos teológicos ortodoxos de judíos, católicos y protestantes por igual, lo que desató las polémicas; y tanto el carácter bizarro de su unión armónica como la obstinación de su autor sólo se entienden si consideramos la extraordinaria personalidad de Isaac La Peyrère.

Pues precisamente su posición chocaba ante tantas ortodoxias debido a que, en un sentido esencial, no respetaba la pureza de sus identidades diferentes y, al contrario, en su pensamiento el protagonista de la historia universal de salvación era justamente un linaje “impuro”, el tan mentado linaje mestizo de *judíos-cristianos*. ¿Cómo explicar esta singularidad?, no existe un consenso entre sus escasos biógrafos, pero varios han señalado una posible afinidad con los descendientes de una extraña comunidad exiliada de España. La España medieval, crisol de civilizaciones, había gestado entre muchas otras cosas una comunidad de identidad híbrida compuesta por aquellos “moros” y judíos que se convirtieron nominalmente al cristianismo para evitar la persecución: los *marranos*.²⁹ La expansión de la Reforma en los siglos barrocos abrió la vía para realizar un retorcimiento adicional a esta de por sí rebuscada identidad: varios *marranos* se convirtieron a alguna de las advocaciones del calvinismo y emigraron a Francia. Popkin postuló una filiación directa de La Peyrère con la comunidad *marrana* que al parecer existió en Bordeaux a principios del siglo XVII. Pero ya sea que La Peyrère haya sido un judío converso o

²⁹ El significado de *marrano* (*marrane* en francés), aparte de su sentido injurioso al denotar analógicamente a los cerdos (sentido que según el NPR se remonta al menos hasta el siglo XV), parece relacionarse con la palabra del árabe medieval *moharramah* “cosa prohibida por la religión”.

un calvinista filo-semita lo importante es que sólo una consideración de la singularidad del pensamiento de este personaje, a esta escala microscópica, nos ayuda a comprender el sutil contexto semántico individual que dotó de significación histórica integral a la hipótesis pre-adamita. Quizás La Peyrère fue uno de estos mestizos judío-cristianos, cuyo protagonismo histórico se empeñó en defender, al parecer, durante toda su vida.

Sea como fuera, en segundo lugar, la consideración de la singularidad de esta estructura individual de significación, que hizo posible la enunciación de la hipótesis pre-adamita y la dotó de su sentido histórico original, nos remite a la consideración de la dimensión impersonal y colectiva, la dimensión de las redes subterráneas de estructuras semánticas que configuraron las posibilidades de lo pensable propias de la cosmovisión de una comunidad humana específica, a la cual perteneció La Peyrère y en cuyas redes se encontró envuelto su pensamiento por medio de intrincados nudos y amarres. Pues considerada en esta dimensión la hipótesis pre-adamita formó parte de un ensayo de re-elaboración global del texto de la versión judeo-cristiana del drama de la historia del mundo, que se realizó ateniéndose y respetando la composición general, el plan estructural esencial de la obra.

Es decir, se trató de un ensayo de re-elaboración construido con base en tres imágenes, o principios semánticos estructurales, propios del pensamiento de cierta vanguardia intelectual de la Europa de los tiempos barrocos, antesala de la *âge classique*.³⁰ A saber, la imagen de la naturaleza del mundo sublunar como una *naturaleza dual* (carnal-espiritual) y *subordinada* a la dimensión trascendental de las esencias eternas; la imagen del tiempo y la historia de estas regiones infra-lunares del mundo como un desenvolvimiento, una proyección o un *flujo*

³⁰ Naturalmente, la *âge classique*, es una difusa denominación que intenta englobar aquellas manifestaciones culturales que se relacionaron o que pertenecieron "...a los grandes autores [franceses] del s. XVIIº, imitadores de los antiguos (opuesto a *romantique*).", cfr. NPR. Michel Foucault convirtió a esta *âge classique* en el símbolo de la segunda configuración general de las *epistemes* modernas: la *epistème classique*; el sustrato estructural más profundo que configuró la experiencia bruta, impersonal y general del ser y pensar del orden dentro de la cultura europea, desde mediados del siglo XVII y hasta principios del siglo XIX. Aunque comúnmente la definición del *classicisme*, además de oponerse al *romantisme*, tiende a oponerse al *baroque*, Foucault resaltó los estrechos relaciones que vincularon a la "episteme clásica" con el barroco (entendido como un proceso cultural global), al momento de su génesis, como umbral de transición-gestación a partir de la "episteme renacentista" del siglo XVI. (cfr. Michel Foucault, "L'ordre", en *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Éditions Gallimard, 1966 -reimpresión de 1969-, Parte I, capítulo III, parágrafo II, pp. 64-72).

En este ensayo se hace un uso más restringido del concepto de "episteme clásica" para referirse al sustrato epistémico común a una red de "hombres de ciencia" y de "letras" de este siglo XVII (aunque, obviamente, incluye a personajes del final del siglo XVI y principios del XVIII) que, en formas complejas, se vincularon con el proyecto (surgido de las ideas de Descartes y Leibniz) de construcción de una *mathesis universalis*, una "ciencia universal" o conocimiento sistemático de las dimensiones cualitativas y cuantitativas del mundo.

dependiente y propio del orden eterno de esta dimensión trascendental; y finalmente, en virtud de lo anterior, la imagen *optimista* del devenir general del tiempo y la historia en tanto que representaciones del cumplimiento, la actualización o la realización del orden providencial de la creación que existe en la eternidad.

Un ensayo de re-elaboración del texto judeo-cristiano de la historia del mundo que, en este sentido, no produjo una nueva trama que al mismo tiempo negara y trascendiera³¹ al núcleo semántico del mito judeo-cristiano, en la forma que éste adoptó dentro de la configuración general de la *episteme clásica*; sino que, por el contrario, se trató de un ensayo que produjo una trama tejida en el mismo “bastidor” de este “telar epistémico clásico”, una trama narrativa que fundó la esencia de su existencia y su sentido en esta imagen *dual, trascendental y optimista* de la historia. De esta forma, la hipótesis pre-adamita no representó ni una prefiguración “visionaria”, ni el “descubrimiento” de “...la idea de la prehistoria antes de que la palabra misma fuera inventada”; si entendemos a la *prehistoria* en su significación moderna-decimonónica, como la región intermedia del “tiempo homogéneo y vacío” que vincula y vehicula al progreso biológico del mundo natural con su apoteosis en el progreso *inmanente*, general, infinito e ineluctable de la humanidad. En cambio la re-elaboración de La Peyrère del texto de la historia de la antigüedad y los orígenes se asemejó más a las imágenes alternativas de la historia construidas en su siglo y, en un sentido profundo de contemporaneidad epistémica, se emparentó con ellas; no sólo con aquellas imágenes de la historia construidas más allá de las costas francesas del golfo de *Gascogne*, en los territorios ibéricos continentales al sur del mar cantábrico, sino que incluso se emparentó con las imágenes barrocas construidas allende el “Mar Océano”, por algunos religiosos de la Compañía de Jesús como el Padre Luis de Molina o el Padre Ioseph de Acosta, respectivamente.

Es verdad que la esencia conceptual de la tesis pre-adamita consistió en la introducción de una *discontinuidad* fundamental en la historia del mundo, una discontinuidad que implicaba la existencia de “otra historia” *antes* de la historia propiamente dicha. Pero examinada de cerca, como hemos visto, esta “historia de antes de Adán” no se asemeja a aquella (“pre”-) historia embrionaria, liminal e inmanente, que marca el paso de la evolución biológica al progreso humano, dentro la visión de la historia propia de la modernidad decimonónica; pues se trata en realidad de una historia “incompleta” o “inacabada”, una historia de antes de la introducción del

³¹ En el sentido de la *Aufhebung* hegeliana.

libre albedrío y el orden de la historia moral en las regiones sublunares del mundo, como un acto previo y necesario para la culminación providencial de una obra diseñada en la dimensión trascendental y eterna de la divinidad. La hipótesis pre-adamita no es la enunciación *avant la lettre* de unos “tiempos prehistóricos” concebidos como una semilla que se encuentra “más allá de la historia” y que contiene en su esencia mundana e inmanente (i.e. no espiritual y trascendente) el germen de historicidad que habría de gestar la historia; porque, como se colige de las conceptualizaciones realizadas por el Padre Acosta medio siglo antes de la publicación de los *Prae-Adamitae*, dentro de las posibilidades ofrecidas para pensar el mundo propias de la *episteme* de la vanguardia intelectual a la que perteneció La Peyrère, era imposible pensar una “historia más allá de la historia”, un “tiempo más allá del tiempo”; pues ellos eran pensados como una emanación de la eternidad, como el movimiento universal producido por el discurso de la palabra de Dios. Por eso, dentro de esta configuración epistémica, la imaginación yerra cuando trata de pensar un “tiempo antes del tiempo”:

...quando se trata de la creacion del mundo, anda a buscar tiempo antes de criarse el Mundo, y para fabricarse el Mundo, tambien señala lugar, y no acaba de ver, que se pudiesse de otra fuerte el mundo hacer, fiendo verdad que la razon claramente nos muestra, que ni vuo tiempo antes de auer mouimiento, cuya medida es el tiempo, ni uvo lugar alguno, antes del mismo vniuerso que encierra todo lugar.³²

Por lo demás, ni los pre-adamitas, los “hombres de antes de Adán”, correspondieron con los seres pre-humanos que poblaron el imaginario de los prehistoriadores del último tercio del siglo XIX, seres intermedios y embrionarios entre la “animalidad” y la “humanidad” que conducían a la gestación de la especie humana como culminación momentánea de la evolución de la vida en la tierra,³³ ni la postulación de la gran antigüedad de la humanidad, o incluso la postulación de su

³² Joseph de Acosta, “Libro Primero de la Historia Natvral y Moral de las Indias. CAP. 7. En que se reprovea la opinión de Laéctancio que dixo no auer Antipodes”, en *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, edición de 1590, antes citada, p. 34.

³³ Estos seres intermedios entre la “animalidad” y la “humanidad” fueron uno de los elementos conceptuales esenciales de las discusiones de la naciente ciencia de la prehistoria durante el último tercio del siglo XIX, pues representaron verdaderos eslabones transitivos en la “gran cadena de los seres” que posibilitaron la integración del origen de la humanidad dentro de una visión gradualista y progresista de la evolución. Tal tema alcanzó su forma conceptual más acabada en las discusiones sobre la presunta existencia de un ancestro “primitivo” de los seres humanos durante la “era terciaria”; un “hombre-mono”, un “Anthropopythèque”, como fue bautizado por Gabriel de Mortillet, testimoniado por la supuesta industria lítica más primitiva hasta entonces encontrada en los sedimentos terciarios: los *éolithes*, presuntos “artefactos” líticos que se distinguían escasamente de las rocas percutidas naturalmente, símbolos de una esencia transitoria entre lo natural y lo humano. Para una primera aproximación a las fuentes primarias de esta discusión dentro de la comunidad de prehistoriadores franceses cfr., Marc Groenen, “Eolithes et Anthropopythèques”, en *Pour une histoire de la préhistoire. Le paléolithique*, Grenoble, Éditions Jérôme

existencia eterna, implicaron una sustitución de la imagen dual y trascendental de la historia por una imagen única e inmanente. Pues, por un lado, según nuestra interpretación de la obra de La Peyrère, los pre-adamitas fueron pensados más bien como seres humanos *incompletos*, “gentiles” de antes del despertar de la libertad de arbitrio que permanecerán sin perfeccionar su facultad de juzgar el bien y el mal hasta que se sometan a la instrucción y la guía de sus hermanos mayores, para ser adoptados en la familia del verdadero y único Dios. Y, por otro lado, la aceptación “ortodoxa” de la cronología corta no excluía la posibilidad de la eternidad; pues dentro de esta cosmovisión el tiempo era pensado como la realización o el despliegue mundano de la eternidad, el tiempo correspondía puntualmente con la eternidad y en este sentido era admisible la alternativa de que cada instante del tiempo y de la historia contuviera en sí mismo una reverberación infinita de mundos posibles, deliberados por Dios, en un instante eterno, a través de su *scientia media*; como fue demostrado magistralmente por las teorizaciones de Luis de Molina.

Sobre todo, la visión escatológica del milenarismo-mesiánico de La Peyrère se asemeja esencialmente al optimismo de Molina y Acosta; todos ellos se fundaron en la fe inquebrantable en el porvenir, en la fe en el destino providencial de la historia de la humanidad, que en la imagen de la Peyrère aparecía como la promesa de la inauguración del *Convivio* de la familia de Dios, un “...gran Convivio, en el cual Dios saciará plenamente a todos los Elegidos con la abundancia de sus bienes, & los abrevará en el Río de sus delicias.”³⁴

Las sutiles diferencias e identidades que al mismo tiempo separan y unen los pensamientos de Molina y Acosta con aquellos de La Peyrère nos recuerdan la difusa y nebulosa frontera que separa y confunde la herejía y la ortodoxia; pues esta frontera más bien aparece como una bruma superficial, una neblina matutina que oculta una identidad profunda en el suelo del territorio epistémico que encubre.³⁵

Millon, 1994, Cuarta Parte, capítulo 6, parágrafo 2, pp. 230-240. Para una discusión más profunda e interesante en relación al papel esencial que en esta discusión desempeñaron ciertos naturalistas suizos cfr., Marc-Antoine Kaeser, “Les temps géologiques et l’histoire de l’homme”, en *L’univers du préhistorien. Science, foi et politique dans l’œuvre et la vie d’Edouard Desor (1811-1882)*, (col. « Histoire des Sciences Humaines »), París, L’Harmattan, y Société d’Histoire de la Suisse Romande, 2004, pp. 265-273.

³⁴ *Du Rappel des Jvifs*, antes citado, p. 54.

³⁵ No está por demás decir que la idea de esta profunda identidad entre la “ortodoxia” y la “heterodoxia”, surgió de la lectura del bello relato fantástico, sobre ciertas herejías posibles de los tiempos del cristianismo primitivo, escrito por Jorge Luis Borges. Los infinitos ciclos de mundos de la herejía de los *anulares*, impugnada y derrotada por Juan de Panonia, rival, némesis en persona del coadjutor de Aquilea, Aureliano, resultaron ser la cara opuesta, el reflejo, de la idea de la singularidad irrepetible de cada instante del tiempo, que constituía el fundamento de una secta de la posterior herejía de los *especulares* o *histriones*. Irónicamente al impugnar esta herejía de los *histriones* la pluma de

Las verdaderas herejías, los verdaderos desafíos y alternativas a esta imagen dual, trascendental y optimista de la historia, deben buscarse en otros territorios más “viles” y “rústicos” que las eminentes y políticas alturas de la “vanguardia” de la clericalidad intelectual cortesana del siglo XVII. En los “retrógrados” defensores de la tradición, personificada en el hermetismo renacentista, el neoplatonismo, la herencia “paracelsiana” o la filosofía Mosáica, como lo ha mostrado el historiador Paolo Rossi en su admirable y erudita obra sobre las imágenes de la antigüedad dentro de algunas de las Europas menos conocidas de los siglos XVI-XVIII,³⁶ y sobre todo, deben buscarse en los intrincados vínculos que ligaron a estos excéntricos pensadores con el dinamismo de las culturas populares, en territorios ocultos y extraños a las miradas convencionales en historia de la ciencia. Pues como lo ha probado la luminosa pluma de Carlo Ginzburg, un insignificante y desconocido “villano” del Friuli,³⁷ el molinero Domenico Scandella llamado Menocchio, exacto contemporáneo de los Padres Molina y Acosta, esbozó una radical cosmovisión “materialista”, “naturalista” “racionalista” e “igualitaria” que hundía sus raíces en antiguas y tenaces tradiciones campesinas. Una cosmovisión que, al menos por lo que se trasluce entre las líneas de su proceso ante el Santo Oficio, conllevaba en su núcleo conceptual una imagen *inmanente*, *universalista-igualitaria* y *abierta* de la historia. Imagen universalista-igualitaria porque, según las palabras de Menocchio, “La majestad de Dios ha dado el Espíritu Santo a todos: a cristianos, a herejes, a turcos, a judíos, y a todos ama y todos se salvan del mismo modo...”.³⁸ Imagen inmanente y abierta, porque en el pensamiento de Menocchio no

Aureliano no pudo evitar reconocer la profunda identidad que emparentaba estas nóveles opiniones heréticas con los argumentos antaño esgrimidos contra los *anulares* por Juan de Panonia en su *Adversus annulares*. Juan de Panonia fue declarado culpable de profesar opiniones heréticas después de una obstinada defensa de la presunta “ortodoxia” de sus posiciones. Su tratado ardió junto a él, en la verde y húmeda cumbre de una colina romana. Penúltima ironía, años después, en una noche lluviosa en un monasterio de Hibernia, Aureliano murió consumido por un incendio producido por un rayo. La ironía final acontece en el “reino de los cielos”: “...en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sólo persona.” (Jorge Luis Borges, “Los teólogos”, en *El Aleph*, -col. «Obras maestras del siglo XX», n° 37-, Barcelona y México, Origen-Seix Barral, 1984, p. 39)

³⁶ Cfr. Paolo Rossi, “The Force of Tradition: The Paracelsian Heritage and Mosaic Philosophy”, en *The Dark Abyss of Time. The History of the Earth and the History of Nations from Hook to Vico*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1984 (publicado originalmente como *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milán, Gianniacomo Feltrinelli Editore, 1979), parte I, capítulo 2, pp. 6-12.

³⁷ Antigua región que en nuestros días forma parte de la región autónoma de Italia, el *Friuli-Venezia Giulia* situado en el extremo nororiental de su actual territorio, en la región alpina que la separa de los territorios de Austria y lo que fuera Yugoslavia.

³⁸ Respuestas de Domenico Scandella durante su segunda comparecencia ante el Santo Oficio, en *Archivo de la Curia Arzobispal de Udine* (ACAU), proc. Núm. 285, vistas del 12 de julio, 19 de julio y 5 de agosto de 1599;

existió la idea de una dimensión trascendental y eterna de la divinidad a la que se subordinaran los destinos de las criaturas “de este mundo”; al contrario, en su pensamiento el porvenir de todas las “cosas de este mundo”, el mismísimo Dios incluido entre ellas, dependía de la historicidad inmanente y caótica de la *materia*:

[...]Mi opinión es que Dios era eterno con el Caos, pero no se conocía ni estaba vivo, más después se conocía, y esto es lo que entiendo por estar hecho del caos.

[...]Creo que Dios se produjo como las cosas de este mundo, las cuales proceden de imperfecto a perfecto, como por ejemplo el niño mientras está en el vientre de la madre no conoce ni vive, pero al salir del vientre comienza a vivir, y, sin embargo, al crecer comienza a conocer: así Dios mientras estaba en el caos era imperfecto, no conocía ni vivía, pero luego expandiéndose en este caos comenzó a vivir y conocer.³⁹

4.2. Melchor Pérez de Soto

Si bien la re-elaboración de Isaac La Peyrère de la historia de los orígenes y la antigüedad de la humanidad, cimentada en la hipótesis pre-adamita, introdujo la idea de *otra historia*, de una “historia de antes de la historia”, ella no produjo un trastorno, ni significó la trascendencia de la configuración del sustrato epistémico general sobre el cual se construyeron sus cimientos. La hipótesis pre-adamita no constituyó una prefiguración visionaria, una enunciación *avant la lettre*, de la idea decimonónica de los “tiempos prehistóricos”. Al contrario, ella representó una re-elaboración bizarra y rebuscada del texto antiguo del mito-judeo cristiano, una destrucción de su forma antigua dirigida a renovarla a través de su re-construcción moderna; una re-elaboración que, en otras palabras, parece haber conllevado, en la esencia de sus cadenas de gestos y operaciones creadoras, las maneras generales del comportamiento o proceso de re-conformación barroca.⁴⁰

transcrito por Carlo Ginzburg en el capítulo, “Los tres anillos” (pp. 98-101) de su libro *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción al castellano de Francisco Martín y Francisco Cuartero, México, Muchnik Editores SA. y Editorial Océano, 3ª reimpresión, 2003 (1ª ed. En castellano de 1981), p. 100 (publicado originalmente como *Il formagio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*, Giulio Einaudi Editore, 1976).

³⁹ Respuestas de Domenico Scandella a su primer interrogatorio ante el Santo Oficio, en ACAU, proc. Núm. 126, ff. 36v-37v; transcrito por Carlo Ginzburg en el capítulo “Diálogo” (pp. 105-107) de su obra antes citada, p. 105.

⁴⁰ Naturalmente, la idea de estudiar la historia de los pensamientos a partir de una metodología de análisis y reconstitución de sus cadenas de gestos y operaciones, se funda en la metodología de la *chaîne opératoire* elaborada por el prehistoriador André Leroi-Gourhan como fundamento metodológica de su búsqueda de la *mentalité*

Ahora bien, si alguna traza de verdad habita en la trama de este argumento cabe preguntarnos entonces: si dentro del sustrato epistémico donde germinó y vivió el pensamiento del mundo de La Peyrère el concepto de prehistoria no pudo tener una significación análoga, a imagen y semejanza del sentido moderno y convencional del término, ¿es posible que, en otra forma, una forma diversa y alternativa, la palabra prehistoria haya tenido cabida en estas tierras epistémicas?; es decir, ¿pudo haber tenido la prehistoria, de haber existido la palabra en este lugar y este tiempo, una significación armónica, un sentido adecuado a la textura de estos suelos y climas de significación específicos? El camino que hemos recorrido hasta ahora, siguiendo la dirección que ha decidido tomar esta investigación, sugiere una respuesta afirmativa: el nombre de prehistoria, de haber existido, pudo haber tenido un sentido armónico con esta textura semántica; sólo que se habría tratado de un sentido poco convencional y anticuado, en relación al sentido que este nombre ha adquirido dentro de la “alta” cultura científica moderna; un sentido extravagante y bizarro en este respecto, un sentido barroco.

Dentro de un sector de la vanguardia intelectual de la Europa de los tiempos barrocos, es decir, aquel sector de la cléricatura intelectual involucrado de maneras diversas en el proyecto de construcción de una *mathesis universalis*, la construcción de un saber sistemático y global de los órdenes cuantitativos-abstractos y cualitativos-concretos del mundo, durante el siglo XVII, la prehistoria pudo haber tenido un sentido semejante al señalado por el uso anticuado y regional de la palabra *Vorgeschichte*, testimoniado en el *Grimmsche Wörterbuch*.

Como hemos visto, la pre-historia como *pre-vivencia* de lo no acontecido, como vivencia visionaria del porvenir, nos remite a la dimensión de lo que existe en virtud, la dimensión de la coexistencia virtual de la eternidad en cada instante actual del tiempo; la dimensión de la convivencia virtual en los “aquí y ahora” del tiempo, no sólo de la acumulación secular de todo lo ya acontecido, sino también del despliegue “rizomático” de todos los órdenes alternativos y futuros de las cosas. En este sentido la palabra prehistoria pudo haber sido el nombre de un campo semántico que comprendiera en su seno aquellas sub-disciplinas, del sistema de los saberes de la

préhistorique. Para una visión histórica general de esta metodología cfr., Alfonso Ramírez Galicia, *Aproximaciones a la historia de la arqueología. Hipótesis sobre la génesis de la méthode Bordes y la chaîne opératoire en la obra de François Bordes y André Leroi-Gourhan, 1945-1964*, Tesis para obtener el título de Licenciado en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008. Para una visión más profunda cfr. mi ensayo aún inédito “La chaîne opératoire de André Leroi-Gourhan. Historia y actualidad de un concepto”, ponencia presentada en el Simposio “Tecnología, persistencia, transición e innovación” organizado por los arqueólogos Ana María Álvarez Palma y Gianfranco Cassiano, en el marco del 53° Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México, 2009.

civilización occidental de este siglo XVII, que se consagraron a la práctica de la *predicción* de los órdenes virtuales-futuros del mundo, a partir de la aprehensión, el juicio y la proyección de sus órdenes actuales. Es decir, especialmente, por el lado de la predicción de los movimientos necesaria y mecánicamente armónicos de los cuerpos celestes en las regiones etéreas de “más allá de la luna” (i.e. del mundo ultralunar), la *astrología* en su sentido *astronómico* y *meteorológico*; y por el lado de la adivinación de los “futuros contingentes”, del movimiento de los cuerpos humanos en las regiones mundanas situadas “debajo de la luna” (i.e., en el mundo sublunar) la *astrología* en su sentido *judiciario*.

La existencia de este hipotético *campo semántico de la pre-historia*, dentro de la estructuración epistémica general de los tiempos barrocos, conllevaría al menos dos implicaciones histórico-conceptuales esenciales que conducirían a una transformación de nuestra visión convencional de la historia de la ciencia durante este extraño y problemático siglo XVII. Pues las imágenes “en perfil”, los “cortes verticales” producidos por una mirada histórica difractada a través de una lente que enfatiza las semejanzas diacrónicas que, artificialmente, hermanan a los pensamientos del pasado con la singular configuración que la “ciencia” ha adoptado dentro de la modernidad, han tendido a abstraer ciertos elementos conceptuales que son convertidos en ejemplos de elementos o estructuras de naturaleza esencialmente “científico-racional” que, en virtud de este artificio, son violentamente abstraídos de la compleja y densa atmósfera de su ambiente mental original; el cual inmediatamente, por defecto, a falta de una caracterización rigurosa, es mecánicamente conceptualizado como un agregado heteróclito de elementos “paracientíficos-irracionales”. De tal suerte que este artefacto óptico sustenta las imágenes que representan los entramados de los saberes pasados como un conjunto de nudos o núcleos “científico-rationales”, rodeados de una costra de “fantasías”, “supersticiones” o “dogmatismos” “paracientíficos-irracionales”, que habrían constituido los gérmenes de las disciplinas científicas modernas-decimonónicas, y al mismo tiempo esta lente crea las tan mentadas “paradojas” de la historia de la ciencia. Paradojas que constatan con desconcierto la abundancia irrecusable de ejemplos de la coexistencia, en una misma comunidad científica o incluso en un mismo individuo, de las perspectivas científicas más “revolucionarias” y de las más refractarias y oscuras “fantasías” y “supersticiones”.

La posible existencia de este campo semántico quebrantaría, entonces, el soporte óptico que sustenta estas imágenes, porque implicaría que más allá de la aparente contraposición entre

los elementos “racionales” e “irracionales”, ellos habrían vivido dentro de la coherencia íntima de una relación simbiótica. Es decir, que todos ellos habrían vivido dentro de los hilos de una red epistémica que los amarró en un entramado inextricable de relaciones recíprocas de carácter suficiente y necesario que, a su vez, conformaron un sistema semántico irreductible a la suma de sus partes. Así, la existencia de este campo semántico habría implicado, en primer lugar, que más allá de la relación superficial que parece vincular la astrología judiciaria a la “astrología racional” (i.e. a la astrología en su sentido astronómico y meteorológico), como una suerte de agregado o excrescencia “supersticiosa” y “fantasiosa”, ellas vivieron dentro de una relación necesaria e íntimamente recíproca, dentro de un todo orgánico, que hizo posible la existencia de cada una de estas disciplinas, las dotó de sentido y, al mismo tiempo, volvió inoperante su existencia separada. En segundo lugar, la existencia de este campo semántico habría implicado que esta unidad coherentemente sistemática de la astrología, a su vez, vivió en una relación igualmente necesaria, íntima y recíproca con campos del saber que, a primera vista, podrían aparecer como ajenos y alejados; a saber: aquel campo consagrado a la elucidación de la historia de los orígenes y la antigüedad, y aquel sector de la especulación filosófica-teológica centrado en el análisis de la relación entre el libre albedrío y la gracia divina.

Tratar de aportar indicios sobre la existencia efectiva en estos tiempos barrocos de este campo semántico, que habría dotado de un sentido y una racionalidad *sui generis* a un conjunto de disciplinas y campos del saber que a una mirada desprevenida podrían aparecer como irreductibles, quizás sea una tarea relativamente “fácil” y “adecuada” si, en lugar de enfocar nuestra mirada histórica en las comunidades intelectuales de la Francia barroca, la enfocamos en las élites intelectuales de los imperios ibéricos de ultramar. Tarea adecuada, porque ello nos regresa a los estrictos confines geográficos de nuestro estudio. Tarea relativamente fácil, porque por un lado, la naturaleza excéntrica y subordinada de estas regiones coloniales del hemisferio occidental dispuso las condiciones de libertad y precariedad relativas que hicieron posible el despliegue más radical y global en estas tierras del *ethos* barroco, en todas las dimensiones de la cultura; tarea sencilla porque, por otro lado, las investigaciones del historiador Elías Trabulse han sacado a la luz una parte de la compleja red de relaciones intelectuales que conformó el entramado comunitario de una pequeña élite intelectual novohispana y la vinculó, tanto con algunos enclaves del mundo colonial americano, como con varias de las tradiciones y vanguardias del pensamiento del “viejo mundo” europeo. Tejido de relaciones que nos permite

explorar las diversas coherencias semánticas que armonizaron los distintos elementos de este sistema de los saberes de la Nueva España barroca.

En su rica y sucinta síntesis *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, Elías Trabulse⁴¹ reconstituyó tanto la curva general de evolución de este proceso novohispano de construcción de la “ciencia moderna”, como la composición social e intelectual de las comunidades que en sus diferentes momentos protagonizaron esta labor. Según Trabulse, se trató de una curva en la que el punto esencial de inflexión fue señalado por el arranque, a inicios del segundo tercio del siglo XVII, de una tentativa local, original e independiente de modernización del sistema hegemónico de los saberes heredado por el último tercio del siglo XVI.

Una tentativa *sui generis*, dentro del ambiente general del abandono de las colonias americanas por parte de la metrópoli ibérica sumida en sus problemas continentales desde finales del siglo XVI, que fue posibilitada por la construcción de una comunidad intelectual endógena agrupada en torno a una universidad renovada y los círculos concéntricos de instituciones intelectuales religiosas. Una sociedad intelectual que tejió sus vínculos comunitarios internos por medio de la construcción de un sistema público de producción y circulación de libros e impresos, protagonizado por las nacientes familias de libreros-impresores, y por la mediación de estructuras formales de socialización, coronadas por el ojo censor y regulador de las opiniones de los calificadores del Santo Oficio. Una colectividad que en muchas ocasiones fundó la parte medular de su cohesión social en el lado oscuro de las estructuras de socialización, en el secreto de las tertulias científicas, o en la clandestinidad del contrabando de libros prohibidos. Una comunidad intelectual que tejió sus vínculos externos, por un lado, con el resto de la sociedad novohispana a partir de su tejido interno, con la elaboración de los productos de la “alta” cultura, la formación de especialistas para las obras y gestiones del gobierno virreinal, o la producción de *lunarios* y *almanaques* para el consumo de las plebes urbanas semi-alfabetizadas, y por otro lado, con las comunidades intelectuales extranjeras a través de la circulación formal e informal de impresos y manuscritos. Una cléricatura intelectual que, finalmente, sentó las bases sociales e intelectuales para el florecimiento de una vida intelectual criolla, con un aliento creador propio y novedoso, que habría de mantener una continuidad esencial hasta los trastornos civilizatorios de finales del siglo XVIII.

⁴¹ Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, (col. «Breviarios», no. 526), México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Naturalmente, las inclinaciones científicas de Trabulse (y en ello su formación original como químico tiene mucho que ver) lo han llevado a concentrar su mirada en los aspectos científicos más “revolucionarios” y “vanguardistas” del momento. En este caso concreto de la “revolución científica del siglo XVII” estos aspectos se remiten obviamente a las disciplinas que, surgidas del *quadrivium* de la clasificación medieval de las “artes liberales”, han sido apropiadas por la historia de la ciencia como los antecedentes más prestigiosos de las “ciencias exactas” modernas-decimonónicas; es decir, las “matemáticas” y la “astronomía”. Es por ello que esta historia de Trabulse se ha concentrado en la figura de Fray Diego Rodríguez, religioso de la Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos Cristianos, y es por ello que los límites cronológicos de su estudio se han ceñido al periodo durante el cual Fray Diego ocupó la primera cátedra de astrología y matemáticas en la Real y Pontificia Universidad, desde su nombramiento como “Propietario” de esta eminente y novedosa cátedra universitaria, inaugurada en 1637, y hasta su muerte en el año de 1668 cuando, después de ser propiedad de dos titulares pasajeros, esta cátedra pasó a ser ocupada, desde 1672, ni más ni menos que por el célebre Don Carlos de Sigüenza y Góngora.⁴² Tal concentración se explica fácilmente, pues la figura de Fray Diego Rodríguez personificó la punta de lanza de toda la vanguardia científica de la capital novohispana del segundo tercio del siglo XVII; ya que, no es osado afirmar, su persona fue la encarnación del “espíritu científico revolucionario” de su época, la síntesis armónica de sus dimensiones teóricas y prácticas.

Matemático y astrologo, Fray Diego Rodríguez consagró su vida, en la dimensión teórica, a la tarea de llevar a su paroxismo a “los casi óptimos instrumentos filosóficos con los que el ánimo prepara el cambio a la plenitud del conocimiento”, aquel lenguaje unívoco que posee un

⁴² Para la exposición de los aspectos del itinerario biográfico-intelectual de Fray Diego Rodríguez que nos conciernen en esta investigación, cfr. los distintos trabajos que al respecto ha realizado Elías Trabulse; en este caso remito especialmente a su ensayo “Un científico mexicano del siglo XVII: Fray Diego Rodríguez y su obra”, compilado en, *El círculo roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México*, 3ª ed., (col., «Tezontle»), México, Fondo de Cultura Económica, 1996, capítulo II, pp. 25-65 (1ª ed. de 1982 en SEP/80. Publicado originalmente en *Historia Mexicana*, vol. XXIV, n° 1, (93), julio-septiembre de 1974, pp. 36-79), y al capítulo “La apertura científica” de su libro *Los orígenes de la ciencia moderna en México...*, antes citado, pp. 64-90. Sobre el final de la vida de Fray Diego y para la relación de sus sustitutos en la cátedra de astrología y matemáticas, cfr. los apartados finales del último capítulo de esta misma obra “La aportación científica” (pp.-158-279). Una perspectiva interesante sobre los procesos de adaptación histórica de “larga duración” de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en la Nueva España, desde el proceso de conquista a principios del siglo XVI y hasta los años de formación de Fray Diego durante el primer tercio del siglo XVII, se encuentra en la obra de la historiadora María del Carmen León Cázares, *Reforma o extinción: Un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

“simple y único modo de connotar”⁴³ o, como habría de ser nombrado un siglo después por el *abbé de Mureau*, Étienne Bonnot de Condillac, en estricta referencia a una de sus partes (i.e., el álgebra,), aquel “lenguaje bien hecho”⁴⁴ de la verdadera *ciencia*; las *matemáticas*,⁴⁵ entendidas como el instrumento supremo del conocimiento, en virtud del cual el entendimiento humano puede elevarse hasta la comprensión del orden eterno, numerable y armónico del cosmos, el “concierto perenne”⁴⁶ del movimiento universal producido por el discurso polifónico de la palabra de Dios. Miembro de la generación intelectual que precede a aquella que habría de engendrar en Francia a René Descartes, Fray Diego Rodríguez llegó a un grado de sofisticación de la reflexión matemática análogo y no menos original que el de su inmortal contemporáneo francés. Fundándose y extendiendo su trabajo en la construcción artesanal de tablas logarítmicas, Fray Diego llegó a la resolución de ecuaciones cuadráticas y de quinto grado a partir de un método creado por el mismo, de “expansiones” o progresión logarítmica, y, lógicamente, al igual que Descartes y un puñado más de matemáticos de la época, llegó al “descubrimiento” de las *raíces imaginarias*.⁴⁷

A su vez, en la dimensión práctica de su labor, Fray Diego Rodríguez se consagró, en primer lugar, al oficio y la enseñanza de la manufactura de instrumentos de observación científica de precisión: relojes solares y lunares, astrolabios, teodolitos, telescopios..., utillaje artefactual del cual se sirvió para perfeccionar el potencial de la astronomía (en su sentido de matemáticas

⁴³ Estos dos pasajes se encuentran en la obra inédita y manuscrita de Fray Diego Rodríguez, *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometría*, conservado en la BNM, Sección de Manuscritos, Signatura MS: 1519, ff. 1r-12v; fueron traducidos al castellano y referidos en la obra de Trabulse, antes citada, p. 169. No se conoce la fecha exacta de su elaboración, pero según la interpretación de Trabulse, de su estructura textual y varias fechas aludidas a lo largo del discurso, pudo haber sido redactado durante la década de 1640 como parte de un proyecto de construcción de una *Summa* de saberes matemáticos con fines teóricos y propedéuticos.

⁴⁴ “L’algèbre est une langue bien faite et c’est la seule”, célebre pasaje de Condillac referido en NPR.

⁴⁵ Matemáticas, del latín *mathematicus*, se deriva del sustantivo griego *máthēma* (μάθημα), “ciencia” o “algo aprendido”, del verbo *manthanein*: “aprender”. En una primera acepción, según el SOED, se refiere a “...las ciencias o disciplinas del quadrivium colectivamente...”, i.e., aritmética, geometría, astronomía y música. En su sentido moderno, que data del XVI, se refiere según el NPR al “...conjunto de ciencias que tienen por objeto la cantidad y el orden, el estudio de los seres abstractos (número, figura, función, etc.), así como las relaciones que existen entre ellos.”

⁴⁶ Al parecer este frase corresponde también al *Tractatus* de Fray Diego Rodríguez, aunque Trabulse no indicó las fojas; cfr. Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México...*, antes citado, p.173.

⁴⁷ i.e., “...una raíz que estaba compuesta por un número positivo y por un término absurdo: la raíz cuadrada de un número negativo...” (*op. cit.*, p. 189)

“impuras” o “aplicadas”) para avanzar en el entendimiento de las armonías geométricas y musicales del movimiento de los cuerpos celestes, para entender el “concierto perenne” ejecutado por la palabra de Dios en los orbes ultralunares, a través de la contemplación u observación directa de su ejecución en los cielos de la capital novohispana. Fue así que, como síntesis y apoteosis de esta ardua y constante labor práctica, en el año de 1652, el año del *cometa*, Fray Diego enunció un sofisticado *Discurso etheorológico*,⁴⁸ destinado a trastornar por completo la concepción geocéntrica del mundo ultralunar, a partir de una red de observaciones astronómicas rigurosas e irrefutables de los movimientos excéntricos de los cinco planetas y el cometa, que dejaron traslucir el cercano parentesco que unió el pensamiento de Fray Diego con las cosmovisiones heliocéntricas y heréticas de Tycho Brahe y Copérnico.⁴⁹

Y en segundo lugar, dentro de esta dimensión práctica, Fray Diego se consagró, en palabras de Trabulse, a la construcción de un “...nuevo código científico...”⁵⁰ de vocación experimental y cuantitativa, que sirvió como fundamento de la “cultura científica” propia de esa nueva categoría de especialistas del intelecto, los “arquitectos” e “ingenieros” surgidos de la Universidad, que debían de coadyuvar con su conocimiento especializado a las monumentales obras de arquitectura, ingeniería y urbanística de la capital y las provincias de la Nueva España. Y a su vez, Fray Diego en persona aportó sus habilidades prácticas en la resolución de varios problemas de ingeniería que enfrentó la capital en sus días. Como su participación como asesor en la reanudación del proyecto de desagüe “a tajo abierto” de las aguas de la cuenca de México

⁴⁸ Se trata del *Discurso etheorológico del Nuevo Cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo en este año de 1652. Compuesto por el Padre Presentado Fr. Diego Rodríguez, del Orden de Nra. Señora de la Merced, Redención de Cautivos y Cathedratico en propiedad de mathematicas en aquesta Real Universidad de México*. Con licencia en México. Por la Biuda de Bernardo Calderón, en la calle de San Agustín, donde se venden, 1652. Un ejemplar de esta obra se encuentra en la BNM pero, por el momento, no he podido consultarlo; así que sigo lo dicho sobre él por Trabulse.

⁴⁹ No está por demás decir que un requisito de observación esencial para estos discursos “etheorológicos”, fue la determinación de las coordenadas geográficas de la ciudad de México (i.e., la determinación de su posición exacta sobre la superficie del globo terráqueo), especialmente de su *longitud*, o su distancia en grados de longitud con respecto a un meridiano conocido, en este caso, el célebre meridiano de París (la determinación de la latitud era relativamente más sencilla, pues se fundaba en la determinación de la declinación de la posición del observador con base en la medición de ciertas estrellas fácilmente observables). Pues el cálculo de “6hrs. 45’ 50’’ al occidente de París”, producido por Fray Diego fue infinitamente más preciso que el de muchos de sus célebres sucesores, especialmente el increíblemente impreciso cálculo de 6hrs. 45’ 42’’, producido por Alexander von Humboldt más de un siglo después; como lo ha indicado Trabulse, siguiendo los apuntes para la historia de la geográfica de Manuel Orozco y Berra, cfr. *op. cit.*, pp. 200-206.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 73.

después de la “gran inundación” de 1629-1635, o su participación en el traslado y subida de las campanas al nuevo campanario de la Catedral al promediar la década de 1650.⁵¹

Sea como fuera, a pesar del sesgo cientificista que impera en las pesquisas de Trabulse, la densidad y exhaustividad erudita que exhibe su ejercicio del oficio de historiador ha evitado que olvide o ignore, dentro de sus interpretaciones, la cara oscura de esta “revolución científica”. Pues, si bien el parentesco que une los pensamientos de esta élite de “hombres de ciencia” novohispanos, encabezada por Fray Diego Rodríguez, con los de sus heréticos contemporáneos de las Europas protestantes, como Kepler, Brahe, Copérnico o Neper,⁵² ha sido verificado por los únicos testimonios documentales, conocidos en nuestros días, sobre el contrabando internacional de libros en la Nueva España, estos mismos testimonios documentales, como el célebre *inventario*⁵³ de libros confiscado al bibliófilo Melchor Pérez de Soto durante su proceso ante el Santo Oficio en la década de 1650, nos muestran las redes que también emparentaron los pensamientos de esta comunidad intelectual novohispana con tradiciones de pensamiento más oscuras y anticuadas de la vieja Europa.

Pues junto a las obras clásicas de los autores de la antigüedad y junto a las heterodoxas y vanguardistas obras de los matemáticos y astrónomos modernos, convivieron las tradicionales obras de la medicina de Hipócrates, Galeano y Avicena, y las obras de la tradición científica “envejecida”, la tradición de “...el pasado y la inmovilidad...”,⁵⁴ que según Trabulse representaba la paradójica faceta tradicionalista y refractaria de esta ciencia novohispana, que se dejaba ver, por ejemplo, en la inagotable y “anacrónica” presencia de varias de las ediciones de la “vetusta” *Historia Natvral y Moral de las Indias* del Padre Ioseph de Acosta. Y, por si fuera poco, entre los invitados a este convivio libresco se encontraron también las extravagantes obras de los autores de la “tradición” hermética y del neoplatonismo, como el bizarro repertorio de las obras de otro miembro de la Compañía de Jesús, el célebre y misterioso Athanasius Kircher.

⁵¹ Sobre estas dos intervenciones prácticas cfr., *ibid.*, pp. 249-262 y pp. 263-269, respectivamente.

⁵² Parentesco que se infiere a partir de una lectura atenta de la red de referencias implícitas y explícitas contenidas en las obras de los primeros.

⁵³ Se trata del “Inventario de los libros que se le hallaron a Melchor Pérez de Soto, vecino de esta ciudad, y obrero mayor de la Santa Iglesia Catedral de ella, los cuales se metieron a la Cámara del Secreto de este Santo Oficio” (1655), en Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, vol. 440, ff. 1-107. Cfr. Elías Trabulse, *op. cit.*, pp. 137-138. Lamentablemente, aún no me ha sido posible consultar este extraordinario documento.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 33 y p. 137, respectivamente.

Ante estos y otros testimonios, Trabulse constató y legitimó las profundas y dinámicas raíces que la “revolución científica del siglo XVII” también hundió, en la Nueva España como en Europa, dentro el subsuelo de “...la imponente estructura conceptual del hermetismo y del neoplatonismo renacentistas.”⁵⁵ No obstante, la constatación adicional de ciertas facetas de la vida cotidiana de los miembros de esta élite intelectual novohispana, imbuidos en tan enrarecido ambiente epistémico general, a la vez “vanguardista” y “tradicionalista”, no dejó de ofrecer a la mirada de Trabulse el espectáculo de una “extraña paradoja”. Pues una ociosa, necia y obstinada ocupación parece haber tenido sumidos, durante todo el siglo XVII, a muchos de estos “hombres de ciencia” con inclinaciones astronómicas, desde los más desconocidos hasta los más insignes como Fray Diego o Sigüenza y Góngora, dentro de una extraña relación triangular con los calificadores del Santo Oficio y las plebes semi-letradas de la capital novohispana. Extraña relación triangular que, curiosamente, fue posibilitada por la convergencia de sus vértices en el territorio de la astrología, en el territorio de la predicción de los movimientos futuros de los cuerpos celestes y en el de la predicción de los “futuros contingentes”; es decir, en el ámbito editorial de la redacción, censura, publicación y lectura de *almanaques*, *calendarios*, *diarios* y *lunarios*, instrumentos de la pronosticación de la posición de los astros, su influjo en el tiempo, sus presagios del porvenir. Triangulo socio-cultural y punto de confluencia temático que proyectaron un volumen epistémico piramidal, un campo semántico común, dentro del cual los “hombres de ciencia” incursionaron en el terreno de las prácticas adivinatorias de las culturas urbano-populares, o en el terreno de los “hombres de letras” (sagradas) dentro de sus discusiones acerca la relación de la predestinación y el libre albedrío en la determinación de los “futuros contingentes” y, a su vez, un campo semántico donde los piadosos y místicos teólogos, así como las impías y no tan místicas plebes, incursionaron en el terreno propio de la “ciencia”.

Más allá de la tenaz y casi permanente constancia de este empecinamiento en el ejercicio de la astrología judiciaria por parte de (virtualmente) todos los “hombres de ciencia” con habilidades matemáticas y astronómicas, Fray Diego y Sigüenza y Góngora incluidos, lo que más intrigó a Trabulse acerca de la vida cotidiana dentro de este campo semántico fue la propensión de figuras científicas de la talla de Don Carlos de Sigüenza y Góngora hacia la especulación y redacción sobre temas piadosos y místicos, y a su vez, como una imagen invertida de este fenómeno, le intrigaron las aptitudes “científicas” que virtuosos y piadosos teólogos, como el

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

Padre Antonio Núñez de Miranda, Religioso de la Compañía de Jesús y célebre confesor de Sor Juana, demostraron al fungir como árbitros en la censura de *lunarios*, *diarios*, *calendarios* y *almanaques*. La extrañeza de lo primero, que por su constancia más que una propensión “fantasiosa” aparece como una regla de la práctica astronómica, fue neutralizada un tanto artificialmente por Trabulse al afirmar que en cierto sentido este empecinamiento en la elaboración de pronósticos sirvió para ganar un coto de poder para los “hombres de ciencia” en detrimento del Santo Oficio, y asimismo, les garantizó una caja de resonancia más amplia entre el público de las clases populares.⁵⁶ La extrañeza de lo segundo, intentó eliminarla al afirmar que el arbitrio de los censores no iba dirigido a la parte matemática dura, sino a la parte blanda y “fantasiosa” de los pronósticos; por lo que sólo les faltaba servirse del “...sentido común y de un juicio crítico afilado...” en la elaboración de sus calificaciones.⁵⁷ No obstante, una extraña paradoja aparecía ante la mirada.

Por extraño que pueda parecer, las críticas del padre Núñez de Miranda ya nos acercan a las sátiras de la *Libra* de Sigüenza. Es una extraña paradoja, sin duda, comprobar que un autor de obras místicas y devotas pueda servir de conducto hacia el pensamiento científico altamente crítico de una de las máximas figuras de la ciencia mexicana, quien, a su vez, fue un autor de otras hagiografías pródigas en sucesos inverosímiles.⁵⁸

El espectáculo, la imagen de esta “extraña paradoja” se desvanece si aceptamos la existencia del campo semántico de la prehistoria, si observamos los pensamientos de este pasado *sui generis* a través de la lente de estas coherencias epistémicas sincrónicas. Pues, dentro de la configuración epistémica general donde habitó este campo semántico, por debajo de las diferencias de calidad que, en la dimensión empírico-concreta, separan los órdenes etéreos de las regiones del mundo que se encuentran más allá de la luna, de aquellos órdenes carnales de la región mundana que se encuentra bajo la luna, una identidad profunda, propia de la dimensión esencial-trascendental, los hermana y entremezcla hasta confundir el uno en el otro, hasta condensarlos en la intensidad de la fuente de su origen, su ser y su devenir dentro de la perfección armónico del cosmos, dentro del orden perfecto del habla y la razón de Dios, la *ratio* o el *logos* divino, emanados de la omnisciencia y la omnipotencia del ser eterno de Dios.

⁵⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 120.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 131.

En esta dimensión esencial-trascendental, el ejercicio de la predicción, de la pronosticación o la providencia se funda en unas mismas y únicas maneras epistémicas. Anticipar el porvenir, prever aquello que aún no ha acontecido, aquello que aún no es histórico, es un ejercicio del saber, un *pre-historiar*, que se funda, primero, en la comprensión de los órdenes históricos y actuales de las cosas y, segundo, en el juicio de las virtudes de estos órdenes actuales con el objetivo de deliberar o proyectar en el porvenir las permutas posibles, los movimientos realizables, los órdenes futuros y virtuales de las cosas. Sin embargo, al mismo tiempo, en la dimensión empírico-concreta, las maneras de este “oficio de pre-historiador” se diferencian siguiendo la línea de fractura de una discontinuidad cualitativa primordial. Pues el ritmo inspirado por el diseño providencial de Dios en el movimiento armónico del cosmos no es simple y monótono, sino complejo y polifónico. Así, por un lado, la existencia y el devenir de los cuerpos físicos, tanto celestes como terrestres, responden tan sólo al concierto armónico del ritmo aritmético de los números, las composiciones geométricas del espacio, y el impulso astral de su desplazamiento musical; mientras que, por otro lado, la existencia y el devenir de los cuerpos humanos responde, además del ritmo de esta música “natural”, al concierto portentoso de la providencia y el libre albedrío. Por ello, en última instancia, la comprensión de los órdenes empíricos se funda, recordando la jerarquía de los saberes construida por el Padre Acosta,⁵⁹ por un lado, en la construcción de una historia, una filosofía y una teología *naturales* y, por otro, en la construcción de una historia, una filosofía y una teología *morales*.

En este sentido, este hipotético campo semántico de la prehistoria habría sido tan sólo el territorio del *ejercicio prospectivo del saber*; territorio donde confluyeron por igual las proyecciones del saber de las regiones empíricas naturales y sus contrapartes de las regiones empíricas morales; territorio prospectivo que tan sólo fue una faceta o una de las planicies del espacio epistémico general que configuró la forma esencial del sistema de los saberes propio de estos tiempos barrocos. Un sustrato epistémico profundo, una *episteme*, estructurada entorno a un principio empírico-trascendental del *orden*: una vivencia del mundo como una realidad dual, material-espiritual, ordenada a través de su subordinación a la dimensión trascendental de la eternidad; un pensamiento del mundo construido a partir del análisis del redoblamiento de esta realidad, su imaginación o representación, dentro de la naturaleza espiritual del género humano;

⁵⁹ Cfr. supra, los apartados “La Historia Natvral y Moral de las Indias” y “El ‘libre aluedrio’ según el Padre Ioseph de Acosta” (especialmente p. 68 y pp. 80-81, respectivamente).

una segunda naturaleza humana creada a semejanza de Dios, la única naturaleza sublunar que tiende hacia el *logos* divino.

Una *episteme* que definió la esencia del saber, por tanto, como la búsqueda de la comprensión altísima de las razones de Dios, la construcción de una *mathesis universalis*, una ciencia del orden verdadero (i.e., divino) del mundo. *Mathesis* del orden cuantitativo y abstracto, en las “matemáticas puras”. Pues no hay que olvidar que, abstraído de toda cualidad temporal, al entendimiento humano no le queda más que la visión de las magnitudes, las proporciones y las figuras, es decir las configuraciones estructurales de las extensiones corporales en el espacio, propias de la geometría, la trigonometría y el álgebra. Y sobre todo, no hay que olvidar que al entendimiento humano, abstraído de todo tiempo y lugar, le queda la pureza y el murmullo, subterráneo y misterioso, de los números; como se deja entrever, a través de lo dicho por Trabulse, en la concepción profunda de la aritmética dentro del pensamiento de Fray Diego: “...la *arcana arcanissima*, el tetragramatón divino, compuesto del infinito de combinaciones matemáticas.”⁶⁰ Búsqueda abstracta y cuantitativa de la pureza del nombre de Dios⁶¹ que tuvo su contraparte en la *mathesis* de los órdenes cualitativos y concretos. En las “matemáticas impuras” o “aplicadas”, en lo que respecta a la astrología en su sentido más global; en la Historia natural, en lo que se refiere a las figuras y el movimiento de los seres inanimados y animados del mundo sublunar; y en todas las disciplinas “morales” que tienen que ver con las maneras y la historia de los seres humanos, los órdenes espaciales y temporales que surgen del diálogo entre la providencia y el libre arbitrio. Como lo deja ver la síntesis magnífica de la *Historia* “Natural y Moral” del Padre Acosta.

Sea como fuera, la existencia de este hipotético campo semántico de la prehistoria habría abierto la posibilidad de legitimar intelectualmente la consagración de los “hombres de ciencia” y de “letras” a la construcción de *utopías*. Pues la deliberación de “otros mundos posibles”, de otros ordenes posibles de los asuntos humanos que pudieran representar un estado óptimo de las cosas en relación a las pésimas condiciones actuales del mundo (mundos óptimos y virtuales que, por lo tanto, se encontrarían en “ningún lugar” de la superficie actual de la tierra) habría

⁶⁰ *Ibid.*, p. 171, refiriéndose a la obra de Fray Diego Rodríguez, *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometría*, antes citada. Antes, en la p. 170, cita la definición de la geometría de Fray Diego, sin referir las fojas de su manuscrito “ciencia de las magnitudes, de las proporciones y de las figuras”.

⁶¹ Naturalmente, la *arcana arcanissima*, la aritmética como búsqueda mística del *tetragramaton* se refiere a las permutas misteriosas e infinitas de las cuatro letras del nombre de Dios: YHWH (יהוה).

aparecido como una faceta más de la consagración al ejercicio de la prospección del saber, el ejercicio de la *pre-historia* en las regiones morales del mundo.⁶² Sin embargo, al lado de la apertura de esta posibilidad de legitimación de la construcción de utopías, la existencia de esta *pre-historia* habría contribuido a legitimar un sendero peligroso. El peligro de la pretensión de alcanzar una predicción exacta y, por tanto, un control total del destino futuro del mundo; la herética, blasfemante, iconoclasta e impía vía del saber que parece conducir a la usurpación de una facultad exclusiva y esencial de la divinidad: la providencia de los “futuros contingentes”.⁶³

Tal fue el agreste sendero en el que se aventuró y perdió el bibliófilo, astrólogo, arquitecto y maestro mayor de Catedral, Melchor Pérez de Soto. Pues la excepcionalidad del *inventario* de sus libros confiscados por el Santo Oficio, es un reflejo de lo extraordinario de la personalidad y las opiniones de este pensador, representadas, a su vez, en la naturaleza única de su biblioteca;

⁶² Esta legitimación “científica” de la construcción de utopías podría compararse, quizás un tanto (o más bien demasiado) audazmente, con la legitimación “científica”, de la literatura de “ciencia-ficción” a mediados del siglo XX. Al menos en el sentido en el que Philip K. Dick legitimó la deliberación de mundos posibles, como detonante de la creatividad científica y literaria:

Tenemos un mundo ficticio; éste es el primer paso. Una sociedad que no existe de hecho, pero que se basa en nuestra sociedad real; es decir, ésta actúa como punto de partida. La sociedad deriva de la nuestra en alguna forma, tal vez ortogonalmente, como sucede en los relatos o novelas de mundos alternos. Es nuestro mundo desfigurado por el esfuerzo mental del autor, nuestro mundo transformado en otro que no existe o que aún no existe... Ésta es la esencia de la ciencia ficción, la desfiguración conceptual que, desde el interior de la sociedad, origina una nueva sociedad imaginada en la mente del autor... (“Prefacio del autor” en *Cuentos completos I: Aquí yace el Wub*, traducción castellana de Eduardo G. Murillo, México, Ediciones Roca, S.A., 1990, p. 9)

Por lo demás, cabe señalar que, curiosamente, este brillante autor de relatos cortos y novelas sobre mundos alternativos mantuvo una estrecha y misteriosa relación tanto con la subcultura del mundo de las drogas de la California de las décadas de 1950-1960, como con la filosofía de Espinoza, el neoplatonismo y otras advocaciones del cristianismo primitivo. Una versión más reciente de la legitimación del “oficio” de la utopía es la labor *utopística* de las ciencias sociales inaugurada, desafiante e inteligentemente, por Immanuel Wallerstein, cfr. *Utopistics. Or Historical Choices of the Twenty-first Century*, Nueva York, The New Press, 1998 (existen varias ediciones en castellano de Siglo Veintiuno Editores).

⁶³ Tanto la naturaleza esencial de la providencia, o la “presciencia de los futuros”, en la definición del ser de Dios, así como el carácter peligroso y radicalmente blasfemo de la pretensión de “arrebatar” o usurpar esta presciencia exclusiva de la divinidad fueron perspicaz y doctamente enunciados por el Padre Luis de Molina en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (cfr. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, -col. «Biblioteca Filosofía en español»-, traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echeverría, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno-Pentalfa Ediciones, 2007, Parte Cuarta, Disputa L, parágrafo 15, p. 427):

Esta es la presciencia de los futuros contingentes que los Padres y la luz natural misma nos enseñan que es propia de Dios, por su mismísima existencia, de tal modo que si esta presciencia no le fuese propia, Dios no existiría. De ahí que San Jerónimo (*Dialogi adversus Pelagianos*, lib. 3), en boca de Crito, diga con razón: «A quien le arrebatas la presciencia, también le arrebatas la divinidad». Y San Agustín (*De civitate Dei*, lib. 5, cap. 9) dice: «Es locura evidentísima confesar que Dios existe y negar que posea presciencia de los futuros».

excepcionalidad de opiniones y personalidad que terminó por llevarlo a traspasar “...el umbral de lo permitido.”⁶⁴

El proceso inquisitorial contra Melchor Pérez de Soto fue excepcional en varios sentidos.⁶⁵ En primer lugar, en términos del contexto histórico general, la causa criminal contra Pérez de Soto representó la culminación de una dura contra-ofensiva inquisitorial, suscitada por la renovación y rejuvenecimiento de los miembros de este Santo Oficio, así como por el recrudescimiento de la ortodoxia de sus posiciones, ante el clima subversivo que imperó al promediar el siglo XVII. Contra-ofensiva que fue simbolizada con la re-apertura del célebre proceso contra el astrologo, hereje e independentista Guillén de Lampart en 1650; una contra-ofensiva que acabó con el ambiente de relativa libertad que había imperado en la academia y las tertulias científicas novohispanas desde la década de 1630. En segundo lugar, en términos de la historia particular de la serie de causas inquisitoriales suscitadas por esta contra-ofensiva entre 1650 y 1655, el proceso contra Pérez de Soto fue el único que llevó al arresto formal del acusado, el inventario y decomiso de todos los libros de su biblioteca, a su juicio formal y a su encarcelamiento; sobre todo el proceso contra Pérez de Soto fue el único que terminó con la “...trágica muerte... [del acusado] ...el 16 de marzo de 1655, asesinado por su compañero de celda...”⁶⁶ Por si fuera poco, finalmente, este proceso fue el detonante de la implementación de medidas represivas adicionales contra los “hombres de ciencia” y el mundo editorial de los librerías-impresores.

¿Cómo explicar la singularidad del trágico destino del bibliófilo, arquitecto y astrónomo Melchor Pérez de Soto? Si bien, la edición y publicación de *almanaques* y *lunarios* destinados al consumo de las plebes urbanas semi-letradas conllevaba el peligro de la difusión de ideas heterodoxas, en el sentido de que al tratar sobre la pronosticación de los “futuros contingentes” ellos podían rayar, por ejemplo, en los extremos de una interpretación absoluta y determinista de la predestinación, propia de los impíos calvinistas, el mayor peligro contenido en estas publicaciones se encontraba en otra parte. Tal peligro se encontró en el hecho de que la

⁶⁴ Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México*, antes citado, p. 88.

⁶⁵ Se trata de la “Causa criminal contra Melchor Pérez de Soto, astrólogo, sobre tener libros prohibidos de la astrología judiciaria y usar de ella”, en Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (BINAH), Sección de Manuscritos, *Inquisición*, vol. 2 (1649-1654), ff. 224-347. Cfr. *ibid.*, p. 86. Vergonzosamente, tampoco he consultado, aún, los documentos de esta célebre causa.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 89

pronosticación, la deliberación de “otros mundos posibles”, de ordenes futuros y alternativos al *status quo* actual y vigente, contenía un potencial subversivo que podía inflamar los ánimos utópicos, místicos y milenaristas o, más peligroso aún, activos y mundanos, de las “clases peligrosas” que constituían el público lector al cual iban dirigidos.

Todos excepto uno de los astrólogos investigados o procesados por el Santo Oficio, así como todos sus testigos, lograron exorcizar estos peligros al delimitar, con alevosía y ventaja, las difusas fronteras que separaban a la práctica de la “astrología racional” de su contraparte “judiciaria”; la nebulosa frontera que separaba la predicción del movimiento de los cuerpos celestes según sus órdenes de naturaleza, de la predicción de los “futuros contingentes”. Delimitación esencial, como puede apreciarse en la censura al *Lunario y pronóstico para 1673* de Juan Ruiz, elaborada por el Padre Núñez de Miranda, donde afirmó que a los astrónomos les hacía falta:

explicar más la conexión de los cometas con los sucesos que anuncian, declarando los que fueren naturales con su razón astronómica, y a los otros la especial providencia de Dios que libremente elige al cometa por anuncio de semejantes acontecimientos, *no por conexión necesaria o natural que ellos tengan y aunque de esto, o todo, entre gente sabia y política corra poco riesgo de mala inteligencia, en la corta y abusiva de la campestre, el peligro es más próximo y por eso más digno de evitárseles.*⁶⁷

Pero, al parecer, el bibliófilo Melchor Pérez de Soto, “hombre de ciencia” profano y no clerical, fue seducido por las posibilidades de un ordenamiento científico del futuro del mundo, contenidas en el proyecto de la *mathesis universalis*; la tentadora y peligrosa posibilidad de entender completamente el *logos* divino, predecir certeramente los futuros contingentes, controlar la obra del creador, ser Dios... Él no pudo delimitar la frontera que segregaba a la “astrología judiciaria”, él traspasó el “umbral de lo permitido”; por ello sus amigos y colegas no pudieron defenderlo.

⁶⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 670, ff. 273-274; citado en Elías Trabulse, *op. cit.*, p. 130 (énfasis en el original).

5. Epílogo

5.1. “Un tiempo homogéneo y vacío”

Según se sabe, entre finales de 1939 y comienzos de 1940, en el momento en que la pesada, fría y triste oscuridad de la noche, que se cernía sobre el crepúsculo del *fin de siècle*, cayó finalmente sobre la tierra, apagando los últimos destellos luminosos que alumbraron el camino del siglo XIX, y acabando de teñir de un profundo tinte sombrío y melancólico la caminata, apenas iniciada, dentro del sendero del siglo XX, de este “Siglo de Tinieblas”, un excéntrico y anacrónico intelectual que huía, por su “condición judía”, a la persecución del régimen nacionalsocialista, escribió al andar el camino sin salida, el sendero de muerte, al que lo llevaba su persecución, las últimas reflexiones de su vida, la condensación de las reflexiones de toda una vida, sobre la vivencia y el pensamiento hegemónicos de la historia de este mundo del siglo XX que se sumía en las tinieblas de la noche. Al borde del abismo, ante el sombrío panorama de la aniquilación de su civilización y de su propio cuerpo, este anacrónico y excéntrico intelectual que fue Walter Benjamin enunció unas reflexiones encaminadas a destruir el pensamiento y la vivencia de la historia que amenazaban con hundir a todo el género humano en la oscuridad de esta noche, unas reflexiones que intentaban alumbrar la esperanza de otra historia, una historia humana posible. Enunciadas en ese preciso momento y lugar, ellas fueron entregadas a un público incierto, quizás a ningún lector contemporáneo o, simplemente, a ningún lector; quizás a otros lectores posibles de otra historia posible: los lectores de una humanidad finalmente redimida, los seres humanos de los tiempos mesiánicos.

Una azarosa, compleja y afortunada cadena de incidentes hizo posible que estas reflexiones, estos pensamientos de los últimos días de su vida, no se perdieran por completo y vieran la luz, primero, a dos años de su muerte, al ser publicados en 1942 con el título “Sobre el concepto de historia” (*Über den Begriff der Geschichte*) por mediación de Theodor W. Adorno y, posteriormente, al ser publicados, en conjunto con sus notas manuscritas, dentro de sus *Gesammelte Schriften*, editados y publicados por dos discípulos de Adorno, Rolf Tiedmann y Hermann Schweppenhäuser entre 1974 y 1989.¹ Tales eventos editoriales han permitido que en

¹ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (col. «Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft»), Rolf Tiedmann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1974-1989, 7 tomos en 14 volúmenes (con varias reediciones

nuestros días sea posible leer las fragmentarias, crípticas y misteriosas palabras que conforman el “último escrito” de Walter Benjamin, y que, gracias a un ejercicio de hermenéutica de estas palabras, sea posible emprender una tentativa de elucidación y comprensión del mensaje extemporáneo, “di-simultáneo” a nuestra historia, que habita en ellas; un mensaje dirigido a “otra historia”, una historia fuera de la historia, una historia del final y del comienzo de la historia.

En relación a la escritura de la historia de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en el siglo XIX, así como en relación a la escritura de aquella sobre los rostros alternativos de la historia en los tiempos modernos anteriores a este decimonoveno siglo, semejante ejercicio hermenéutico resulta esencial, al menos en dos sentidos, si seguimos las pistas alumbradas por la luminosa e intensa interpretación de “Sobre el concepto de historia” elaborada por Bolívar Echeverría.² Pues, por un lado, el proceso de construcción de este campo epistémico fue una aventura intelectual íntimamente relacionada con el surgimiento y la hegemonía de la visión decimonónica de la historia y del tiempo como un devenir inmanente, ineluctable e infinitamente progresivo del mundo y al mismo tiempo, por otro lado, la violencia de tal hegemonía significó la subordinación, la interrupción, la derrota o la muerte de muchas de las visiones modernas de la historia alternativas (anteriores o contemporáneas) a la imagen del progreso; y, en este sentido, una “cepillada” de la historia “a contrapelo”,³ una búsqueda de los otros rostros de la historia, abre la posibilidad de re-vivirlos, de re-traer sus virtudes a la dimensión virtual del aquí y ahora del presente, para intentar re-crearlos en otras historias posibles del “tiempo del ahora”.

La escritura de la historia del campo epistémico de la prehistoria, y los rostros alternativos de la historia antes del siglo XIX, puede llegar a contribuir a las deliberaciones de otras historias y otros mundos posibles que se dan hoy, en el 2010, si intenta seguir dos de las vías que, según las indicaciones de Bolívar Echeverría, parece haber insinuado sutilmente Walter Benjamin en su “último escrito”. En primer lugar, más allá de la crítica directa e inmediata que en este texto

ulteriores). El texto de “Über den Begriff der Geschichte” se encuentra en el primer tomo: *Abhandlungen*, parte 2, pp. 693-703 y parte 3, pp. 1223-1266.

² Cfr. Bolívar Echeverría, “Introducción: Benjamin, la condición judía y la política”, en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, (col. «Los libros de Contrahistorias»), traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Ed. Contrahistorias, 2005, pp. 5-16.

³ “Der historische Materialist... betrachtet es als seine Ausgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.” (El materialista histórico... mira como su tarea, cepillar la historia a contrapelo.), “Über den Begriff der Geschichte”, Tesis VII.

Benjamin dirigió contra el “materialismo histórico” de la social-democracia Alemana y, en términos más generales, en contra de toda la cultura política que había detentado, en una dimensión esencial, la hegemonía dentro de la “esfera pública burguesa” desde la Revolución francesa, es posible decir que él esbozó una crítica verdaderamente radical contra el sustrato epistémico más elemental que posibilitó y sustentó la construcción de la vivencia y el pensamiento del tiempo como un devenir progresivo dentro del ser mismo de la civilización occidental moderna. Más allá de las empresas individuales de crítica de cada uno de los “predicados” o elementos que conformaron la pléyade de principios teóricos que regían la práctica del “historicismo” y la “socialdemocracia”, hace falta una “inclemente” crítica dirigida contra la raíz que los trasciende epistémica e históricamente; pues se trata de una entidad impersonal cuya duración se hunde en la oscuridad de los tiempos pasados y comprende todavía algunos de los saberes de los tiempos presentes. Como lo enunció Benjamin en uno de los pasajes del fragmento de su “Sobre el concepto de historia” conocido como “Tesis XIII”:

Pero la crítica –si ha de ser inclemente– debe ir más allá de estos predicados y dirigirse a algo que les sea común a todos ellos. La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea del progreso en general.⁴

Que “...el fundamento de la crítica de la idea del progreso en general...” sea una crítica radical de la representación de la historia del género humano como “...un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío...”, y que en esta crítica radical se encuentre involucrada esencialmente la escritura de la historia del campo epistémico de la prehistoria, es un postulado que ha pasado prácticamente desapercibido, tanto por la amplitud de los grandes y brillantes ensayos de crítica de la experiencia global de la modernidad (i.e., entre otros, los ensayos de Michel Foucault o Reinhart Koselleck), como por el carácter restringido de la difusión de las no tan grandes, pero no menos brillantes, tentativas de escritura de la historia de la prehistoria (como las historias de Donald Grayson y Marc-Antoine Kaeser).

⁴ “Sie muß aber [i.e., la crítica], wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.” (*Ibid.*, Tesis XIII. Naturalmente, transcribo la traducción realizada por Bolívar Echeverría, *op. cit.*, pp. 26-27)

Ello se debe, quizás, a que los territorios de ambas empresas intelectuales se encuentran artificialmente separados; pues el primero parecería ser propio de la “reflexión filosófica” y el segundo de un “oficio historicista”. No obstante, como hemos dicho, una mirada al mismo tiempo más profunda y más amplia parece mostrar que la construcción del campo epistémico de la prehistoria estuvo íntimamente relacionada en la conformación de la idea decimonónica del progreso. Dentro del sistema disciplinar de las nuevas “ciencias sociales” o “humanas” la prehistoria funcionó como una “caja de resonancia” de la *secularización* de las interpretaciones del devenir de la historia humana, de la aceptación de que su marcha obedecía a fuerzas “físicas” “humanas” y “naturales” de este mundo (y no a la agencia “metafísica” y “sobrenatural” del más allá), y por ende, ella desempeñó un papel esencial en el proceso de adecuada integración de esta historia humana secularizada a las historias de la evolución del mundo físico y de la vida que habían sido construidas por las disciplinas de las “ciencias naturales”.

Durante los dos últimos tercios del siglo XIX, la prehistoria participó en la construcción del *punteo* epistémico que hizo posible unificar las visiones forjadas en el ambiente intelectual de finales del siglo XVIII, sobre la evolución biológica de las formas de vida de la tierra y sobre el progreso espiritual o moral de los seres humanos, en una misma y única trama narrativa del movimiento progresivo del mundo. La construcción de esta prehistoria contribuyó a la culminación de la representación de la historia de la humanidad “...como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío...” y, al mismo tiempo, ayudó a abrir paso a su hegemonía con el violento proceso de eliminación de las representaciones alternativas de esta historia. Al profundizar el sendero abierto por Benjamin, en este sentido, la escritura de la historia de la prehistoria se impregna de una intensa esencia crítica, pues de esta forma coadyuva a la tarea de historiar y relativizar las raíces epistémicas mismas de la idea decimonónica del progreso, de revelar, a una escala “microhistórica”, el complejo sistema de circunstancias y decisiones que llevaron a la elección de la construcción de esta representación, de entre la infinidad de representaciones posibles y, en virtud de ello, de re-abrir la posibilidad de inspeccionar las alternativas negadas.

En segundo lugar, como contraparte “constructiva” de la dimensión “destructiva” de su crítica, Benjamin enunció los inusitados y extemporáneos fundamentos, la semilla conceptual a partir de la cual puede germinar “otra historia” que, como hemos dicho, podría ser una historia fuera de la historia, una historia del final y del comienzo de la historia. Para comenzar, Benjamin

lanzó la exigencia y el desafío de la revelación de la esencia teológica que habita en la trama estructural más general que dota de coherencia y sentido al ser mismo del pensamiento y la vivencia de la historia en los tiempos modernos. La primera Tesis sobre la historia es, de esta manera, una desafiante exigencia para sacar a la luz, de detrás de las bambalinas, al “enano jorobado” de la teología, de sacar a la luz la esencia de “utopismo cristiano” que habita en la visión del progreso y que dinamiza, no sólo las imágenes de la historia y el tiempo del “materialismo histórico”, sino de todas aquellas imágenes que conforman el entramado del discurso histórico hegemónico de la cultura política moderna.

El ciclo mítico del pecado, la caída, la redención y la salvación, el tema mítico-teológico de la naturaleza imperfecta del mundo, por tener su comienzo en la condena, y de la concentración en la perfección del más allá, del retorno a los orígenes divinos de la humanidad, son las tramas mítico-narrativas que, reapropiadas y re-significadas, constituyen el núcleo dinámico, el motor conceptual de los discursos de progreso del siglo XIX. Sin embargo, a continuación, este desafío de revelación lanzado por Benjamin no implica como consecuencia el abandono o el rechazo completo de esta esencia de “utopismo cristiano” sino que, por el contrario, como lo ha precisado sagazmente Bolívar Echeverría, este desafío implica el reconocimiento y la aceptación de esta esencia dinámica y su re-creación o “corrección” a través de su síntesis o reconciliación con el “mesianismo judío”.⁵ Pero ¿qué sentido tendría una re-actualización de esta extravagante tentativa de reconciliación que fue ensayada tantas veces y con tan paradójicos y bizarros resultados a todo lo largo de los tiempos modernos y mucho antes?, quizás la respuesta reside en el carácter *sui generis* del “ángel de la historia”. El “ángel de la historia” (aquella melancólica metáfora de Benjamin inspirada en el cuadro de Paul Klee, *Angelus Novus*) tiene el rostro “vuelto hacia el pasado” y “vuelve las espaldas” al futuro, desde esta extraña posición su angustiada mirada está clavada en algo que a nosotros, mortales, aparece como una “cadena de acontecimientos”, mientras que una *tempestad* que sopla desde el paraíso “lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro”.

⁵ “...lo que Benjamin propone en estas reflexiones es lo siguiente: introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario [...] ha llegado el momento, dice, de que el discurso histórico materialista [...] reconozca y asuma que, en lo profundo, lo principal de él es su momento teológico, es decir, la acción en él, implícita pero determinante, de una tematización de algo así como “lo divino”, de un drama cuya tensión, al desenvolverse en la marcha de las cosas, unifica al género humano como realidad histórica.” (Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 13)

Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.⁶

Aunque la materia etérea de las alas del “ángel de la historia” sucumbe ante la tempestad mundana desatada por el pecado original, el tempestuoso enfrentamiento que desde su condena opone a los “seres humanos” y la “naturaleza”, la tendencia hacia la radicalización de este enfrentamiento en la forma del control total de la “naturaleza”, la humanización completa de la naturaleza y la aniquilación de los términos antagónicos en la identidad perfecta, su mirada angelical se encuentra fija en algo que existe fuera del tiempo: “En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única...”. Desde la simultaneidad extemporánea de las regiones etéreas del mundo ultralunar él observa, en el instante único de la *Jetztzeit* (i.e. el “tiempo del ahora”),⁷ la totalidad de la catástrofe que ha sido la historia humana desde el pecado; la observa desde un “aquí” y un “ahora” que rompen o “hacen saltar” el *continuum* del tiempo y de la historia y lo cristalizan como mónada.⁸ Una *mónada* o unidad virtual que contiene en un mismo instante no sólo todos los acontecimientos de la historia que realmente fue, sino todas las virtudes, todas las potencialidades de ser que no acontecieron, que fueron brutalmente segadas o aniquiladas. En este sentido, el “ángel de la historia” también contempla con esperanza el instante de la venida del mesías, del “despertar de los muertos” y la “recomposición de lo destruido”; pues todos los instantes son el mismo instante, puesto que todos contienen la posibilidad de engendrar al mesías, la posibilidad de comenzar los tiempos mesiánicos, la posibilidad de (re-) iniciar la historia humana.

En contra de la representación de la historia del género humano como “...un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío...” Walter Benjamin enunció la inusitada, extravagante y

⁶ “Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.” (“Über den Begriff der Geschichte”, Tesis IX. Nuevamente he transcrito la traducción de Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p 23)

⁷ Cfr. “Über den Begriff der Geschichte”, Tesis XIV.

⁸ Cfr. *Ibid.*, Tesis XVI y XVII.

completamente antitética representación de la *Jetztzeit*; un imagen densa del “ahora” que condensa en la simultaneidad instantánea de su intensidad, el cúmulo de la totalidad de los instantes de la historia y el eco fantasmal de la exuberante e infinita reverberación de todos los instantes que no fueron, pero que pudieron, pueden o podrán ser con la venida del mesías; una representación de un *tiempo denso, contradictorio y rizomático*. Contra el encadenamiento de eventos pasados como esencia de la “práctica historicista” del oficio de historiador, y en general como esencia de la vivencia y el pensamiento modernos del progreso, Benjamin propuso la bizarra tentativa de atrapar la imagen completa de la historia como ella aparece, evanescentemente, “...en el instante de peligro...” que amenaza con borrarla para siempre. Observar la historia con una mirada cargada de “...una *débil* fuerza mesiánica...”⁹ que busca entre la intrincada maraña de tensiones que unen el instante eterno del ahora con la actualidad de todo lo que fue y la virtualidad de todo lo que puede ser, para saturar la historia, sobrecargarla y trastornarla; “hacer saltar el *continuum* de la historia”, hacer que sea posible lo imposible, que las virtudes pasadas que no fueron *sean* en la actualidad de otra historia, una historia de la humanidad redimida, del “despertar de los muertos”, es decir de los vencidos y oprimidos de todos los tiempos, de la “recomposición de lo destruido”, es decir, de la realización o redención de la *virtud*, del *virtuosismo*, contenidos en la humanidad. Puesto que:

...nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por pedido para la historia. Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día, día este que es precisamente el día del Juicio final.¹⁰

Al caminar por este sendero abierto por Benjamin, la búsqueda de los otros rostros de la historia, diferentes a su semblante de progreso, se impregna de esta “fuerza mesiánica”; pues, entre otrasocas, ella ha atisbado en la época renegada de los tiempos barrocos, la rechazada obra de un autor olvidado. El tiempo *denso, multidimensional, laberíntico y optimista* del Padre Luis de Molina se emparenta extrañamente con el tiempo de “otra historia posible”, con la *Jetztzeit* de los tiempos

⁹ Sobre el “instante de peligro” (*Augenblick einer Gefahr*) cfr. *ibid.*, Tesis VI. Sobre “una *débil* fuerza mesiánica” (*eine schwache messianische Kraft*) cfr. La Tesis II.

¹⁰ “...nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l’ordre du jour welcher Tag eben der jüngste ist.” (*Ibid.*, Tesis III. Trascrito de la traducción de Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 18)

mesiánicos, postulada por Walter Benjamin; su reconciliación con su contraparte mesiánica, la corrección o re-creación de su *optimismo trascendental*, podría ser la condición para el “despertar”, para el retorno al mundo de los vivos, de esta anticuada y bizarra imagen de la historia que perteneció a una modernidad que no pudo ser, una modernidad católica que descansa entre los muertos en espera de la (segunda) venida del mesías.

5.2. “Paseos prehistóricos en la Exposición Universal”

Un caminante distraído que, inopinadamente, se hubiera paseado por las enormes y ovales galerías concéntricas que conformaban el *palais* de la Exposición Universal que se llevó a cabo en París en el año de 1867, seguramente habría notado que el núcleo de la exposición, es decir, la exhibición contenida en la primera galería, aquella que rodeaba inmediatamente el jardín central, estaba constituido por la *Galerie de l’histoire du travail*. Quizás también nuestro hipotético y distraído caminante habría llegado a intuir el profundo y doble simbolismo que envolvía a esta galería; pues, entre otras cosas, ella exhibía un contenido inusitado, un contenido nunca antes reunido y expuesto públicamente, es decir ella exhibía una multitud de los documentos más preciosos de un terreno empírico del saber apenas reconocido por el *establishment* científico en 1859, una multitud de documentos producidos por los imperiosos esfuerzos de una “ciencia positiva” naciente: la ciencia de la *prehistoria*. El doble simbolismo de esta inaudita exhibición de los documentos de la prehistoria consistía, en primer lugar, en que ellos eran la prueba más elocuente e irrefutable de que la marcha del progreso técnico y artístico de la humanidad se remontaba en el “oscuro abismo del tiempo”¹¹ hasta el nacimiento mismo de la “historia del trabajo” y, en segundo lugar, en virtud de su primitivo origen en la obscuridad de los tiempos geológicos ellos representaban el eslabón, o el puente, que unificaba la evolución biológica de los tiempos geológicos con el progreso moral de los tiempos modernos (vividamente representado en las galerías restantes de la exposición) en un mismo y único relato del progreso universal.

Un visitante que hubiera contado, para orientarse en sus paseos, con la “guide pour le visiteur” de la *Galerie de l’histoire du travail* redactada por Gabriel de Mortillet seguramente

¹¹ Por supuesto, con “el oscuro abismo del tiempo” me refiero a la bella metáfora “du noir abîme du temps” utilizada en el título de la obra de Paolo Rossi, que hemos citado, y que fue construida por Buffon para representar las incalculables y perturbadores duraciones que debían tener los procesos geológicos para haber producido la configuración actual de la superficie de la tierra; duraciones que quizás debían medirse en millones de años.

habría comprendido este simbolismo más fácilmente. Creador y director de la comprometida revista *Matériaux pour servir à l'histoire positive et philosophique de l'homme*, Gabriel de Mortillet fue uno de los principales instigadores de las astutas maniobras que llevaron a la creación de un “Congreso paleoetnológico internacional”, durante una reunión extraordinaria de la *Società Italiana di Scienze Naturali*, en La Spezia en el año de 1866. Congreso que tuvo una primera reunión en Neuchâtel, Suiza, en la que sus congresistas nombraron a los miembros del comité organizador de una segunda reunión en París en 1867 paralela, pero externa, a la Exposición Universal; por lo que, en este sentido, Mortillet fue también uno de los definidores de las políticas y el carácter originarios de una de las principales instituciones involucradas en la consolidación de la ciencia de la prehistoria el *Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques*. Y, por si fuera poco, Gabriel de Mortillet fue también el secretario de la eminente comisión, presidida ni más ni menos que por el geólogo, paleontólogo y prehistoriador Edouard Lartet, encargada de la organización de la primera sala de la *Galerie de l'histoire du travail*: la sala de la *Gaule avant le emploi des métaux*.¹²

Después de revisar y exponer la totalidad de los objetos que componían esta *Galerie*, y después de compararlos con los artefactos “semejantes” que se encontraban en las secciones “coloniales” y “folklóricas” de las galerías restantes de la Exposición, la guía redactada por Mortillet, que llevaba el elocuente título de *Promenades préhistoriques à l'Exposition Universelle*,¹³ indicaba enfáticamente a los visitantes al inicio de su conclusión: “Es la primera vez que los tiempos prehistóricos se manifiestan de una manera solemne y general. Y bien, ¡esta

¹² Para los datos de los itinerarios biográficos e intelectuales de Edouard Lartet y Gabriel de Mortillet cfr., las entradas correspondientes en el *Dictionnaire biographique d'archéologie* de Ève Gran-Aymerich (París, Centre National de la Recherche Scientifique -CNRS-, 2001); reeditado en conjunto con su obra *Naissance de l'archéologie moderne* (París, CNRS, 1998) como *Les chercheurs de passé 1798/1945. Aux sources de l'archéologie*, prefacio de Jean Leclant, París, CNRS Éditions, 2007. Para una sucinta y brillante interpretación de la obra y la vida de Mortillet, que pone énfasis en la dimensión de sus compromisos políticos cfr., el ensayo biográfico de Nathalie Richard, “Gabriel de Mortillet (1821-1898)”, en Tim Murray (ed.) *Encyclopedia of Archaeology. Part I: The Great Archaeologists*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, Inc., vol. 1, pp. 93-107. Finalmente, para una interesante discusión, basada en las fuentes primarias e inéditas, sobre el papel de Mortillet en el surgimiento y la definición de las características originarias del *Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques*, cfr., el apartado “Les Congrès internationaux de préhistoire” en Marc-Antoine Kaeser, *L'univers du préhistorien. Science, foi et politique dans l'œuvre et la vie d'Edouard Desor (1811-1882)*, París, L'Harmattan, y Société d'Histoire de la Suisse Romande, 2004, pp. 341-352.

¹³ *Promenades préhistoriques à l'Exposition Universelle*, Par Gabriel de Mortillet Directeur des *Matériaux pour l'histoire primitive de l'homme*, Paris, C. Reinwald, Libraire-Éditeur, 15 Rue des Saints-Pères, 15, 1867. El ejemplar que he consultado pertenece a la BNF; se encuentra digitalizado y puesto en línea en la página electrónica de *Gallica* (<http://gallica.bnf.fr/>) consultado el 12 de diciembre de 2010.

primera manifestación ha sido para ellos un triunfo completo!!...”¹⁴ y cerraba su texto con estas palabras:

Así:

LEY DEL PROGRESO DE LA HUMANIDAD,
LEY DEL DESARROLLO SIMILAR,
ALTA ANTIGÜEDAD DEL HOMBRE,

Son tres hechos que resaltan de una manera clara, neta, precisa, irrefutable del estudio que acabamos de hacer sobre la Exposición.¹⁵

Semejantes conclusiones, tan progresistas, enfáticas y excitantes no estaban de más; pues la contemplación de las exhibiciones de la Exposición Universal era, precisamente, la contemplación de un espectáculo diseñado para encarnar, en el microcosmos del *palais*, el espíritu de progreso que se entronizaba en el macrocosmos del mundo del siglo XIX; un mundo en el que, finalmente, la cultura cosmopolita de la Europa occidental había llegado a extenderse a todos los confines del mundo, impregnando con ello, “revitalizando”, a todos los pueblos de la tierra con la dulce esencia del progreso. La *Galerie de l'histoire du travail* representaba, en este sentido, al mismo tiempo el origen y la culminación del progreso: la culminación de la evolución de la vida en la tierra con el surgimiento del “Hombre” y el arranque del progreso espiritual de la humanidad, materializado en el comienzo de la conquista y el control humanos de la “naturaleza”.

Internacionalizando, o más bien *universalizando*, el “sistema de las tres edades” que los anticuarios escandinavos habían construido durante el primer tercio del siglo XIX para interpretar, clasificar y ordenar las colecciones de artefactos de la *Nordisk Oldkyndighed* (“antigüedad nórdica”) dentro del *Kongelige Museum for Nordiske Oldsager* (“Museo Real de Antigüedades del Norte”), en Copenhague, las salas de esta primera *Galerie* de la Exposición fueron ordenadas según los principios de progresión crono-tecnológica de la “edad de piedra”, la

¹⁴ “C’est la première fois que les temps préhistoriques se manifestent d’une manière solennelle et générale. Eh bien, cette première manifestation a été pour eux un triomphe complet!!...” (*op. cit.*, p. 184. Los puntos suspensivos se encuentran en el original)

¹⁵ “Ainsi:

LOI DU PROGRÈS DE L’HUMANITÉ,
LOI DU DÉVELOPPEMENT SIMILAIRE,
HAUTE ANTIQUITÉ DE L’HOMME,

sont trois faits qui ressortent d’une manière claire, nette, précise, irréfutable de l’étude que nous venons de faire sur l’Exposition. ” (*Ibid.*, p. 187)

“edad de bronce” y la “edad del hierro”.¹⁶ La sección francesa de la Exposición ocupaba la “...porción izquierda del palacio entrando por el gran vestíbulo de honor...”¹⁷ de tal suerte que, emblemáticamente, la narración de la “historia del trabajo” comenzaba, siguiendo el sentido de las manecillas del reloj, por la primera sala francesa, la sala de la *Gaule avant le emploi des métaux*.

Debido a que, durante el segundo tercio del siglo XIX y especialmente dentro de las fronteras del *Second Empire Française*, el naciente campo epistémico de la prehistoria había trastornado y extendido hasta confines inusitados la “edad de la piedra” apenas intuida y esbozada por los anticuarios nórdicos, esta primera sala era una de las más espectaculares, y de hecho, era la más grande de todas las salas de esta primera *Galerie*, la que ocupaba la curva más amplia de su circunferencia. Extendiendo la periodización de las “épocas del cuaternario” construida al inicio de la década de 1860, a partir de criterios de análisis estratigráficos y paleontológicos, por Edouard Lartet, Gabriel de Mortillet construyó una interpretación de los “tiempos prehistóricos” fundada en criterios del progreso técnico y tipológico de las industrias humanas. Así, de izquierda a derecha, en esta sala el visitante pudo observar el desfile de las “épocas”, de los periodos generales de la “edad de la piedra”: el periodo de las industrias de la “piedra tallada” contemporáneas de las especies extintas de la megafauna cuaternaria, y el periodo de las industrias de la “piedra pulida”, contemporáneas de una fauna ahora exclusiva de las regiones boreales de Europa.

Las industrias de las “planicies”, o de los “aluviones cuaternarios”, ejemplificadas por el artefacto tipo, el *fossile directeur*, de las *haches en silex* de las graveras de Saint-Acheul en los valles de la cuenca del río Somme; artefactos “primitivos”, que “...muestran aún las cicatrices de talla...”, que no estaban pulidos pues “...el pulido era completamente desconocido en esta

¹⁶ Sobre el papel esencial que el “sistema de las tres edades” y, en general, los anticuarios escandinavos de principios del siglo XIX, desempeñaron en la conformación de la metodología moderna de la prehistoria, tema clásico de la historia del pensamiento arqueológico, cabe referir, dentro de la enorme montaña bibliográfica, el sucinto e interesante ensayo de Bo Gräslund, “The Background to C.J. Thomsen’s Three Age System”, en Glyn Daniel (ed.), *Towards a History of Archaeology*, Londres, Thames and Hudson, 1981, pp. 45-50; y el libro, recientemente publicado, de Peter Rowley-Conwy, *From Genesis to Prehistory: The Archaeological Three Age System and its Contested Reception in Denmark, Britain and Ireland*, (col. «Oxford Studies in the History of Archaeology»), Nueva York, Oxford University Press, 2007.

¹⁷ “La France occupe la portion gauche du palais en entrant par le grand vestibule d’honneur.”, *Promenades préhistoriques à l’Exposition Universelle*, antes citado, p. 2.

época...”¹⁸, y que convivían, en su lecho sedimentario, con los restos fósiles del mamut (*Elephas primigenius*), el elefante antiguo (*Elephas antiquus*) o el rinoceronte lanudo (*Rhinoceros tichorhynus*). Las industrias de la “primera época de las cavernas”, simbolizadas por el *fossile directeur* de la *pointe type du Moustier*, puntas de pedernal “...con una cara lisa de un lado y retocada con cuidado por el otro...”¹⁹ que habían sido excavadas en el yacimiento de Le Moustier en Dordogne por Edouard Lartet junto a los temibles restos fósiles del oso cavernario (*Ursus spelæus*). Y las industrias de la “segunda época de las cavernas”, representadas por los extraordinarios sitios prehistóricos de Laugerie en la comunidad de Tayac, Dordogne. Las complejas y diversas formas de los artefactos líticos y de hueso de Laugerie-Haute, simbolizados en sus bellas puntas en forma de “hoja de laurel”. Las soberbias industrias en asta de reno (*Rangifer tarandus*) de Laugerie-Basse: puntas, arpones, agujas, varios de ellos profusamente decorados con sublimes representaciones de la fauna contemporánea, que le valieron a esta “segunda época de las cavernas” el apelativo de “edad del reno”.

Este espectáculo de progreso prehistórico estaba complementado, en la pared derecha de la misma sala, por la exhibición de las industrias de la “piedra pulida”, y alcanzaba su paroxismo al dar paso a las “edades de los metales” en la segunda sala francesa de la “historia del trabajo”: la sala de las *époques celtique, gauloise et gallo-romaine*. Finalmente, extasiado y conmovido por esta espectacular sala francesa inaugural, el visitante curioso podía experimentar, si así lo quisiera, la repetición, ciertamente menos eminente y autorizada, de este ordenamiento progresivo de los tiempos prehistóricos, en las salas de las principales naciones europeas que completaban, en el sentido de las manecillas del reloj, el ovalo de la *Galerie de l’histoire du travail*. Así pasando por la sala del Wurtemberg, el paseante podía detenerse a contemplar los maravillosos artefactos de los *Pfahlbauten*, los “palafitos” o *stations lacustres*, de la Suiza, a echar un vistazo a la muestra de las exquisitas antigüedades de Dinamarca, a sorprenderse con la existencia de los tiempos prehistóricos en la misma Roma, para cerrar el óvalo con la elegante exhibición de la sala de la Gran Bretaña.

Semejantes “paseos prehistóricos en la exposición universal” justificaban con facilidad, casi con una ingenua naturalidad, las conclusiones de Mortillet. En primer lugar “ley del progreso universal de la humanidad”:

¹⁸ *Op. cit.*, p. 3 y p. 4, respectivamente.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

Imposible, después de haber visitado las galerías de la historia del trabajo del Wurtemberg, de Hungría, de Suiza, de España, de Dinamarca, de Suecia y Noruega, de Rusia, de Italia, de Roma misma, de Inglaterra y sobre todo de Francia, poner en duda la gran ley del progreso de la humanidad.

Se ve a la industria comenzar por instrumentos de piedra simplemente tallados por percusión, tan primitivos, tan rudimentarios, que ellos son, por mucho, inferiores a todo aquello que encontramos en nuestros días en los pueblos salvajes más atrasados [...]

Piedra tallada por percusión, piedra pulida, bronce, hierro, son tales las grandes etapas que ha atravesado la humanidad entera para llegar a nuestra civilización.²⁰

En segundo lugar, “alta antigüedad del hombre”, puesto que:

El hombre de esta época lejana ha representado perfectamente junto al reno y el íbice, animales emigrados, al gran oso, al tigre de las cavernas, al mamut, animales extintos, y eso habitualmente sobre los restos mismos del reno y del mamut. El hombre era por tanto incontestablemente el contemporáneo de estos animales, cuyos restos utilizaba diversamente y a los cuales figuraba tan exactamente. ¡No puede existir una demostración más convincente!... El hombre remonta entonces hasta los últimos tiempos geológicos [...]²¹

Y finalmente, en tercer lugar, después de un rápido recorrido comparativo por los artefactos de los sub-mundos “folklórico” y “colonial” de la Europa decimonónica y el “exótico” y “anacrónico” mundo “extra-europeo”: los cuchillos de obsidiana de las Islas Santorin, las hachas y *herminettes* de piedra pulida, provenientes de las colonias francesas en Oceanía, extraordinariamente semejantes a las hachas de las *stations lacustres*, los “bastones de mando” de los “esquimales”, las cerámicas japonesas..., anacrónicas semejanzas que, ineluctablemente, llevaban a concluir: la “ley del desarrollo similar”:

El estudio comparado de las antigüedades prehistóricas y de los objetos provenientes de los pueblos salvajes permite constatar otra ley, que es como un complemento de aquella del progreso. Es la ley del

²⁰ “Impossible, après avoir visité les galeries de l’histoire du travail du Wurtemberg, de la Hongrie, de la Suisse, de l’Espagne, du Danemark, de la Suède et Norvège [sic], de la Russie, de l’Italie, de Rome même, de l’Angleterre, et surtout de la France, de mettre en doute la grande loi du progrès de l’humanité.

On voit l’industrie débiter par des instruments de pierre, simplement taillés à éclats, si primitifs, si rudimentaires, qu’ils sont de beaucoup inférieurs à tout ce que nous trouvons de nos jours chez les peuples sauvages les plus arriérés [...]

Pierre taillée à éclats, pierre polie, bronze, fer, sont autant de grandes étapes qu’a traversées l’humanité tout entière, pour arriver à notre civilisation.” (*Ibid.*, pp.184-185)

²¹ “L’homme de cette époque reculée a parfaitement représenté avec le renne et le bouquetin, animaux émigrés, le grand ours, le tigre des cavernes, le mammoth, animaux éteints, et cela habituellement sur les dépouilles du renne et du mammoth eux-mêmes. L’homme était bien incontestablement le contemporain de ces animaux, dont il utilisait diversement les dépouilles et qu’il figurait si exactement. Il ne peut pas avoir de démonstration plus convaincante!... L’Homme remonte donc jusqu’aux derniers temps géologiques [...]” (*Ibid.*, p. 186. Los puntos suspensivos que se encuentran fuera de los corchetes pertenecen al original).

desarrollo similar de la humanidad. Encontramos la más grande analogía, la más grande similitud entre la civilización elemental de los salvajes y la civilización primitiva de los tiempos prehistóricos. Se puede decir que en todas partes, en el tiempo como en el espacio, el hombre ha seguido la misma evolución de conjunto en su desarrollo industrial y moral.²²

Para terminar, quizás no esté por demás decir que, ante este grandioso espectáculo o escaparate de progreso, a muy pocos visitantes de la Exposición, por distraídos o informados que fueran, les habría sido posible imaginar una exposición “que no fue”, un proyecto fallido cuyo esperanzado despojo fue desterrado a la dimensión virtual de las historias posibles que no acontecieron; el proyecto fallido de una exhibición, dentro de las salas del mundo colonial francés, de los novedosos y exóticos “trofeos”, “regalos” o “muestras” traídos, de los territorios subtropicales del (nuevo) Imperio Mexicano, allende el océano, por los miembros de la *Expédition Scientifique au Mexique*.

Los resúmenes de las sesiones de la *Commission Scientifique du Mexique* llevadas a cabo en el *Ministère de l’Instruction Publique*, en París, desde su creación en 1864 y hasta la triste interrupción de sus trabajos a finales de esta década,²³ nos dejan saber, a través de la palabra del Secretario de la *Commission*, Anatole Duruy, lo que se dijo en la sesión del 12 de octubre de 1865:

²² “L’étude comparée des antiquités préhistoriques et des objets provenant de peuples sauvages permet de constater une autre loi, qui est comme un complément de celle du progrès. C’est la loi du développement similaire de l’humanité. Nous trouvons la plus grande analogie, la plus grande similitude entre la civilisation élémentaire des sauvages et la civilisation primitive des temps préhistoriques. On peut dire que partout, dans le temps comme dans l’espace, l’homme a suivi la même évolution d’ensemble dans son développement industriel et moral.” (*Ibid.*, p. 186)

²³ Los “Extraits des procès-verbaux des séances de la Commission”, es decir, de las sesiones de la Comisión central, con sede en París, que coordinaba todos los trabajos de la *Expédition Scientifique au Mexique*, fueron publicados, desordenadamente, dentro de las distintas *livraisons* de los *Archives* de la Comisión, mientras ella existió durante la década de 1860, y fueron recopilados y editados en conjunto como *Archives de la Commission Scientifique du Mexique*. Publiées sous les auspices du Ministère de l’Instruction Publique, Tres tomos, París, Imprimerie Impériale, MDCCCLXV-MDCCCLXVII. Los ejemplares que yo consulté pertenecen al Fondo Reservado de la BNM.

A pesar del papel esencial que esta *Expédition* desempeñó tanto en la modernización de las distintas disciplinas científicas implicadas, como en el afianzamiento y la expansión de las redes internacionales de la élite intelectual mexicana, y a pesar de las ocasionales tentativas por historiar uno u otro de sus aspectos de manera dispersa, la historia general y exhaustiva de esta empresa científica internacional está por escribirse. Aunque, seguramente, para esta labor harán falta historiadores debidamente enterados de la historia y el utillaje conceptual de las disciplinas científicas implicadas. Por lo demás, cabe señalar que el ensayo más rescatable en este respecto (por el hecho de haberse servido de los documentos de los archivos franceses de relaciones exteriores más que por otra cosa) es el trabajo de Alberto Soberanis, “Geografía y botánica: El paisaje mexicano visto por los viajeros franceses de la *Commission Scientifique du Mexique* (1864-1867)”, en Alejandro Tortolero Villaseñor (coord.), *Tierra, agua y bosques: Historia y medio ambiente en el México central*, México, Centre Français d’Études Mexicaines et Centraméricaines, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Potrerillos Editores y Universidad de Guadalajara, 1996, pp. 179-218.

El Sr. Presidente hace observar que en razón de los numerosos envíos de toda naturaleza que ya han sido hechos a la Comisión, y de aquellos que aún habrán de llegarle, habría lugar de preparar los elementos de una exposición pública de los principales objetos en una de las salas de la exposición universal de 1867. Este llamado a la opinión pública asegurará el porvenir de la expedición, sacando a la luz los resultados adquiridos y la necesidad de continuar la obra así comenzada.²⁴

La lectura de los resúmenes de las sesiones ulteriores nos muestra que esta “observación” del presidente en turno de la sesión, en este caso el Mariscal Vaillant presidente del comité de “Sciences physiques et chimiques” de la *Commission*, no cayó en oídos sordos y que los miembros de la *Expédition*, sobre todo los viajeros y corresponsales en el territorio del Imperio Mexicano, habían puesto manos a la obra; por lo que el proyecto de construcción de una sub-exposición de la *Expédition Scientifique au Mexique* dentro de la Exposición Universal parecía ser muy prometedor. Naturalmente, el principal promotor francés de la creación de una *Commission franco-mexicaine*, el Coronel D’Outrelaine, era el motor, el genio creativo y operativo detrás de esta prometedor empresa de exposición. En la sesión del 24 de mayo de 1866 se leyó una carta del Coronel y sobre ello se dijo:

El Sr. Coronel Doutrelaine es de la opinión que la Comisión puede aportar a esta exposición un contingente importante por medio de los principales resultados de los trabajos completados por la expedición científica y [re] produciendo ahí las muestras de zoología y mineralogía, los herbarios y las plantas vivientes, así como los moldes, dibujos y fotografías, recopilados por los viajeros. El Sr. Méhédin, independientemente de los estampados de varios bajo-relieves y estatuas, habrá acabado muy pronto el estampado del magnífico monumento que ha descubierto en Xochicalco. Sería muy útil que él pudiera ser encargado, a su regreso a París, de moldear en pasta este edificio y todas las esculturas que ha estampado.²⁵

²⁴ “M. le Président fait observer qu’en raison des nombreux envois de toute nature qui ont déjà été faits à la Commission, et de ceux qui lui viendront encore, il y aurait lieu de préparer les éléments d’une exposition publique des principaux objets dans une des salles de l’exposition universelle de 1867. Cet appel à l’opinion publique ne pourra qu’assurer l’avenir de l’expédition, en montrant au grand jour les résultats acquis et la nécessité de continuer l’œuvre ainsi commencée.” (“Séance du 24 mai 1866”, de los “Extraits des procès-verbaux des séances de la Commission”, en *Archives de la Commission Scientifique du Mexique* (ACSM), Tomo II, París, Imprimerie Impériale, MDCCCLXVII, p. 184)

²⁵ “M. le colonel Doutrelaine est d’avis que la Commission peut apporter à cette exposition un contingent important au moyen des principaux résultats des travaux accomplis par l’expédition scientifique et en y produisant les échantillons de zoologie et de minéralogie, les herbiers et les plantes vivantes, ainsi que les moulages, dessins et photographies, recueillis par les voyageurs. M Méhédin, indépendamment des estampages de nombreux bas-reliefs et de statues, aura bientôt achevé l’estampage du magnifique monument qu’il a découvert à Xochicalco. Il serait très-utile qu’il pût être chargé, à son retour à Paris, de mouler en plâtre cet édifice et toutes les sculptures qu’il a estampées.” (*Op. cit.*, p. 460. De lo poco que sabemos acerca de la participación de México en la Exposición Universal de 1867, gracias al espléndido trabajo de Mauricio Tenorio Trillo, resalta el hecho de que, al parecer, un modelo de la “pirámide de Xochicalco” fue edificado y exhibido por “empresas privadas francesas” en el marco de esta exposición parisina; cfr. el apartado “México en las primeras exposiciones de Londres y París”, en *Artifugio de la nación moderna*, antes citado, Primera parte, capítulo III, pp. 72-75)

Tan prometedor panorama presentado por el Coronel D’Outrelaine precipitó la creación, en esta solemne sesión, de una *sous-commission* enteramente consagrada a la organización de la exposición de los resultados de la expedición a México, compuesta por el Mariscal Vaillant y, entre otros, los señores Milne-Edwards presidente del comité de “Sciences naturelles et médicales”, y Sainte-Claire Deville, redactor de las “Instructions sommaires sur la géologie et la minéralogie” para los viajeros; es decir una “sub-comisión” compuesta por los miembros de la Comisión francesa central encargados de las disciplinas científicas que tenían el potencial de producir los objetos más bellos y aptos para ser exhibidos.

Y, por si fuera poco, para intensificar el aura prometedora de este panorama, en la sesión del 8 de noviembre de 1866 se dijo:

El Sr. Coronel Doutrelaine hace conocer, por otro lado, las disposiciones tomadas por él para concurrir, en concierto con los viajeros y corresponsales, a los preparativos de la exposición proyectada por la Comisión para 1867: las ofertas hechas para este efecto por los Sres. Boban, García Icazbalceta y Adolphe Boucard, naturalista francés, del envío de una parte de sus preciosas colecciones de objetos de historia natural, de instrumentos agrícolas, de antigüedades mexicanas, etc.²⁶

De esta forma, a finales del año 1866 un exuberante contingente formado por las “muestras” y las observaciones científicas producidas por los científicos-viajeros franceses, así como por las observaciones producidas por los “hombres de ciencia” mexicanos y por las “preciosas colecciones” enviadas por ciertos notables “hombres de letras” del Imperio Mexicano, estaba listo para ser enviado y montado dentro de las salas del *palais* de la Exposición Universal. Sin embargo, en los resúmenes de una desafortunada sesión, una de las últimas publicadas dentro de los *Archives de la Commission Scientifique du Mexique*, se hizo un inesperado y doloroso anuncio; era el 31 de enero de 1867:

El Sr. Bellaguet anuncia a la Comisión, a nombre del Sr. Ministro [i.e., el Ministro de Instrucción Pública V. Duruy], que dificultades de diversa naturaleza no permiten a la administración realizar el proyecto de exposición en el *Champ de Mars*, preparado por la Comisión, y que Su Excelencia avisará

²⁶ “M. le colonel Doutrelaine fait connaître, en outre, les dispositions prises par lui pour concourir, de concert avec les voyageurs et les correspondants, aux préparatifs de l’exposition projetée par la Commission pour 1867 : les offres faites à cet effet par MM. Boban, Garcia Icazbalceta et Adolphe Boucard, naturaliste français, de l’envoi d’une partie de leurs précieuses collections d’objets d’histoire naturelle, d’instruments agricoles, d’antiquités mexicaines, etc.” (Ibid., p. 470)

Epílogo

sobre los medios para realizar ulteriormente esta exposición en un local que será dispuesto para este efecto por el ministerio mismo.²⁷

En el momento mismo del “triumfo completo” de la primera manifestación “solemne y general” de los “tiempos prehistóricos” en la Exposición Universal, en el momento mismo de la consolidación de la naciente ciencia de la prehistoria y del arranque de la carrera hacia su instauración como visión hegemónica de los orígenes y la antigüedad de la humanidad, en este momento de la pretenciosa exhibición “universal” del progreso, el fracaso de la exposición de la *Expédition Scientifique au Mexique*, como símbolo del fracaso de la “noble ambición” del *Empire Français* de acabar de conquistar a México “con la ciencia” (como señaló el Ministro de Instrucción pública en una carta dirigida al presidente de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística)²⁸ nos recuerda el fracaso de la extravagante tentativa de construcción de una modernidad alternativa, una modernidad católica, en lo que fuera el antiguo territorio de la Nueva España.

Tales rememoraciones de los fracasos, de los proyectos fallidos, de las historias que nunca fueron nos hacen plantear una cuestión final: mientras la *Expédition Scientifique au Mexique* realizaba el primer ensayo de construcción del campo epistémico de la prehistoria en tierras mexicanas, un ensayo que, por lo demás, habría de ser apropiado, resuelta y animosamente, por ciertos miembros de la vanguardia intelectual del México del último tercio del siglo XIX, ¿qué pasaba con los refractarios, anticuados y bizarros historiadores de la antigüedad, herederos de las visiones históricas construidas en los tiempos barrocos?, ¿qué fue de los otros rostros de la historia durante los siglos XVIII y XIX? Desperdigados entre los archivos, los documentos de

²⁷ “M. Bellaguet annonce à la Commission, au nom de M. le Ministre, que des difficultés de diverse nature ne permettent pas à l’administration de réaliser le projet d’exposition au Champ de Mars, préparé par la Commission, et que son Excellence avisera aux moyens de faire ultérieurement cette exposition dans un local qui sera disposé à cet effet au ministère même.” (ACSM, Tomo III, París, Imprimerie Impériale, MDCCCLXVII, p. 24)

²⁸ “... L’Empereur, qui n’a point voulu d’une conquête faite par les armes, a la noble ambition d’achever de conquérir votre grand pays à la science.

[...] si la France aime à mettre sa pensée là où elle a porté ses armes, c’est qu’elle regarde comme son devoir particulier de servir les intérêts généraux de la civilisation du monde. Que cette expédition scientifique s’accomplisse : la France sans doute en réclamera l’honneur ; mais c’est le Mexique qui en aura certainement le profit.”

(“El Emperador, que de ningún modo ha querido una conquista hecha por las armas, tiene la noble ambición de acabar de conquistar su gran país por la ciencia.

[...] si Francia ama meter su pensamiento allá donde ha llevado sus armas, es que ella mira como su deber particular el servir a los intereses generales de la civilización del mundo. Que esta expedición científica se cumpla: Francia sin duda reclamará el honor; pero es México quien obtendrá ciertamente el provecho de ello.”)

“Lettre de S. Exc. M. le Ministre de l’Instruction publique à M. le Président de la Société mexicaine de géographie et de statistique. Paris, le 8 février 1864”, en ACSM, Tomo I, p. 15.

“Entre los infinitos órdenes de cosas”

estas historias posibles aguardan pacientemente a sus extravagantes historiadores; mientras tanto los hechos, las tramas narrativas de estas historias pertenecen a la dimensión de las virtudes posibles o, siguiendo un sentido anticuado y poco convencional del término, pertenecen a la dimensión de la *prehistoria*.

FIN

Tenango del Aire, Estado de México, 18 de diciembre de 2010

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Siglas de los archivos consultados

- **AHMNA**, Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología
- **FA-BIM**, Fondo Antiguo de la Biblioteca “Ernesto de la Torre Villar”, del Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luís Mora”
- **FR-BNAH**, Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, “Dr. Eusebio Dávalos Hurtado”
- **FR-BNM**, Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México

Abreviaturas de fuentes de consulta general

- **DWB**, *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, (16 vols. en 32 tomos, Leipzig, S. Hirzel, 1854-1960 (más una bibliografía agradada en 1971), en línea en la página electrónica del proyecto colectivo de digitalización del *Kompetenzzentrums für Elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften* de la Universidad de Trier y la *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>.
- **NPR**, *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française 2008*, París, Dictionnaires le Robert-SEJER, nueva edición 2007.
- **OED**, *Oxford English Dictionary* (en línea en <http://www.oed.com/>).
- **SOED**, *Shorter Oxford English Dictionary*, 6ª ed., en 2 vols., Nueva York, Oxford University Press, 2007.

Fuentes primarias

- “El director envía al secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes los programas propuestos para las clases de Arqueología, Historia, Prehistoria, Etnología e Idioma Mexicano” en AHMNA, vol. 273, exp. 26, fs. 107-126.
- *Exhortación de Cipriano de Valera* (en línea en <http://iesousxristos.bravehost.com/exhortacion.html> consultado el 15 de septiembre de 2010).
- de ACOSTA, Ioseph, *Historia Natvral y Moral de las Indias, en qve se Tratan las Cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gouierno, y guerras de los Indios, Compuesta por el Padre Ioseph de Acofta Religiofo de la Compañia de Iefus. Dirigida a la Serenissima Infanta Doña Ifabella Clara Eugenia de Auftria*, Impreffo en Sevilla en cafa de Iuan de Leon. Año de 1590 (en FR-BNM).
- de ACOSTA, Ioseph, *Historia Natvral y Moral de las Indias, en qve se Tratan las Cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gouierno, y guerras de los Indios, Compuesta por el Padre Ioseph de Acofta Religiofo de la Compañia de Iefus. Dirigida a la Serenissima Infanta Doña Ifabella Clara Eugenia de Auftria*, Impreffo en Madrid en cafa de Alonso Martin. Año 1608 (en línea en <http://books.google.com/>, consultado el 15 de septiembre de 2010).
- ALAMÁN, Lucas, *Disertaciones sobre la historia de la república megicana: desde la época de conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del siglo XVI de las islas y continente americano hasta la independencia*, 3 vols. México, Imprenta de D. José Mariano Lara, 1844 (en FR-BNAH).
- AMELOTE, Denis, *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus-Christ, Traduit Sur L’Ancienne Edition Latine, corrigée par le commandement du Pape Sixte V. Et publiée par l’autorité du Pape Clement VIII. Avec des Notes sur les principales difficultez, la Chronologie, la controverse, & plusieurs Tables pour la commodité du Lecteur. Par le R.P.D. Amelote Prestre de l’Oratoire, Docteur en Theologie*. A Paris, chez François Muquet premier Imprimeur du Roy & de Monfeigneur l’Archevefque, ruë de la Harpe,

- aux Trois Rois. Tome Second, MDCLXXXVII (*Bibliothèque Nationale de France*, en línea en <http://gallica.bnf.fr/>, consultado el 27 de noviembre de 2010).
- *Archives de la Commission Scientifique du Mexique*. Publiées sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, Tres tomos, París, Imprimerie Impériale, MDCCCLXV-MDCCCLXVII (en FR-BNM).
 - BÁRCENA, Mariano, “Descripción de un hueso labrado de llama fósil. Encontrado en los terrenos posterciarios de Tequiquiac, Estado de México”, en *Anales del Museo Nacional*, Tomo II, n° 110, 1882, pp. 439-444 (en FR-BNAH).
 - CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de Megico: Sacada de los Mejores Historiadores Españoles, y de los Manuscritos, y de las Pinturas Antiguas de los Indios; Dividida en Diez Libros: Adornada con Mapas y Estampas, E Ilustrada con Disertaciones sobre la Tierra, los Animales y los Habitantes de Megico. Escrita por D. Francisco Saverio Clavigero; y Traducida del Italiano por Jose Joaquin de Mora*; II tomos, Londres, R. Ackermann Strand, 1826 (en FA-BIM).
 - von HUMBOLDT, Alexander, *Vues des Cordillères, et Monumens des Peuples Indigenes de l'Amérique ; par AL. De Humboldt. Avec 19 Planches dont Plusieurs Coloriées*; II tomos, París N. Maze, Libraire, e Imprimerie de Stahl, 1824. (Edición *in-8°*, de la célebre y soberbia edición original en 2 vols. *in-folio*, París, Imprimerie de J.H. Stône, chez F. Schoell, 1810-1813; en FA-BIM).
 - HRDLIČKA Aleš, *The Most Ancient Skeletal Remains of Man*, 2ª ed., Washington Government Printing Office, 1916 (publicado originalmente en *The Smithsonian Report for 1913*; en FR-BNAH).
 - HRDLIČKA Aleš, *Early Man in America: What have the Bones to Say?*, Philadelphia, J. B. Lippincott Company, Publishers, 1937 (en FR-BNAH).
 - *De imitatione Chisti*, Venetiis. MDXXXVIII (atribuida “Ionanis Gerson”, digitalizada en <http://books.google.com/>, consultado el 23 de octubre de 2010).
 - de MOLINA, Luis, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Præscientia, Providentia, Prædestinatione et Reprobatione, Concordia, Altera Sui Parte Altior, D. Ludovico Molina, Primario Quondam in Eborensi Academia Theologiæ, Professore e Societate Jesu, Auctore. Adjecti Indices, Rerum Alter, Alter Scripturæ Locorum, Auctoris Opera Prioribus Accuratiores. Accedit Nunc Appendix ad Hanc Concordiam, Juxta exemplar*

- quod prodiit Antverpiæ, Ex Officina Typ. Joachimi Trognæsii, MDXCV (*Bayerische Staatsbibliothek*, en línea en <http://books.google.com/>, consultado el 2 de octubre de 2010).
- de MOLINA, Luis, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, (col. «Biblioteca Filosofía en español»), traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echeverría, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno-Pentalfa Ediciones, 2007 (versión electrónica en línea en la página del *Proyecto Filosofía en español*: <http://www.filosofia.org/>, consultado el 2 de octubre de 2010).
 - de MORTILLET, Gabriel, *Promenades préhistoriques à l'Exposition Universelle*, Par... Directeur des *Matériaux pour l'histoire primitive de l'homme*, Paris, C. Reinwald, Libraire-Éditeur, 15 Rue des Saints-Pères, 15, 1867 (*Bibliothèque Nationale de France*, en línea en <http://gallica.bnf.fr/>; consultado el 12 de diciembre de 2010).
 - OROZCO Y BERRA, Manuel, et.al., *Diccionario universal de historia y de geografía. Obra dada a luz en España por una sociedad de literatos distinguidos, y refundida y aumentada considerablemente para su publicación en México. con noticias históricas, geográficas, estadísticas y biográficas sobre las americas en general y especialmente sobre la republica mexicana*, IX tomos, México, Tipografía de Rafael y Librería de Andrade, 1853-1856 (en FR-BNAH).
 - OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia Antigua y de la conquista de México por el Lic...*, 4 tomos, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, San Juan de Letran número 6, 1880 (en FR-BNAH).
 - La PEYRÈRE, Isaac, *Dv Rappel des Ivifs*, sin lugar de edición ni nombre del editor, M.DC.XLIII (*Universiteitsbibliotheek Gent*, en línea en <http://books.google.com/>; consultado el 23 de noviembre de 2010).
 - RIVA Palacio, Vicente (Director general), *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, Tomo primero, “Historia antigua y de la conquista” Escrita por Alfredo Chavero; Tomo segundo, “El virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 á

Referencias Bibliográficas

- 1808” escrita por Vicente Riva Palacio, México y Barcelona, Balleca y Comp.^a , Editores; y Espasa y Comp.^a, Editores, 1884-1889 (en FR-BNAH).
- RIVERA Y SAN ROMÁN, Agustín, *Compendio de la historia antigua de Mexico: Desde los tiempos primitivos hasta el desembarco de Juan de Grijalva*, Tomo 1º, San Juan de los Lagos, Tipografía de José Martín, 1878 (en FR-BNAH).
 - SIERRA, Justo, *Historia de la Antigüedad*, Tomo X de las “Obras Completas” de Justo Sierra, editadas por Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1948 (reimpresión de 1977).
 - VOLTAIRE (François-Marie Arouet), *Dictionnaire Philosophique Portatif*. Nouvelle Édition, Revue, corrigée, & augmentée de divers Articles par l’Auteur. A Londres. M. DCC. LXV (en línea en <http://books.google.com/>; consultada el 21 de octubre de 2010).

Estudios y otras fuentes

- AGUIRRE Rojas, Carlos Antonio, *Ensayos braudelianos. Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel*, (col. « Protextos » no. I, dirigida por Darío Barreda), México/Rosario, Argentina, Asociación Nacional de Profesores de Historia de México-Prohistoria & Manuel Suárez Editor, 2000.
- AGUIRRE Rojas, Carlos Antonio, *Para comprender el mundo actual. Una gramática de larga duración*, La Habana, Cuba, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003.
- AGUIRRE Rojas, Carlos Antonio, *Immanuel Wallerstein: Crítica del sistema-mundo capitalista (Estudio y Entrevista)*, México, Ediciones Era, 2003.
- AGUIRRE Rojas, Carlos Antonio, *Fernand Braudel et les sciences humaines*, traducción al francés de Steven Johansson y François Minaudier, París, L'Harmattan, 2004 (1ª ed. en castellano, Barcelona, Editorial Montesinos, 1996).
- AVELEYRA Arroyo de Anda, Luis, *Prehistoria de México. "Revisión de prehistoria Mexicana: El hombre de Tepexpan y sus problemas"*, México, Ediciones Mexicanas S.A., 1950.
- AVELEYRA Arroyo de Anda, Luis, *Los cazadores primitivos en Mesoamérica*, "Cuadernos del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie Antropología, n° 21", México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967 (Edición corregida y aumentada de "The Primitive Hunters", en Robert Wauchope –ed.–, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 1: Natural Environments and Early Cultures, Austin, Tex., University of Texas Press, 1964, pp. 384-412).
- BENJAMIN, Walter, "Über den Begriff der Geschichte", en *Gesammelte Schriften* (col. «Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft»), editados por Rolf Tiedmann y Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, 1974-1989, Primer tomo: *Abhandlungen*, parte 2, pp. 693-703 y parte 3, pp. 1223-1266.
- BERNAL, Ignacio, *Historia de la arqueología en México*, México, Editorial Porrúa, S.A., 1979, (2ª ed. de 1992).

Referencias Bibliográficas

- BORGES, Jorge Luis, “Los teólogos”, en *El Aleph*, (col. «Obras maestras del siglo XX», n° 37), Barcelona y México, Origen-Seix Barral, 1984, pp. 29-39.
- BOSSY, John, “The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe”, en *Past & Present*, n° 47, Mayo de 1970, pp. 51-70.
- BURGALETA, Claudio M. (S.J.), *José de Acosta, S.J. (1540-1600) His Life and Thought*, prólogo de Jhon W. O’malley (S.J.), Chicago, Illinois, Loyola Press, 1999.
- CAMPBELL, T. N., “Georges Charles Marius Engerrand 1877-1961”, en *American Anthropologist*, Nueva Serie, vol. 64, n° 5, parte 1, octubre de 1962, pp. 1052-1056.
- CASTAÑEDA de la Paz, María, “La pintura de la peregrinación colhua-mexica (mapa de Sigüenza). Nuevas aportaciones a su estudio”, en *Relaciones. Revista del Colegio de Michoacán*, vol. XXII, n° 86, 2001, pp. 83-114.
- DANIEL, Glyn, *A Hundred Years of Archaeology*, Londres, Duckworth, 1950.
- DICK, Philip K., *Cuentos completos I: Aquí yace el Wub*, traducción castellana de Eduardo G. Murillo, México, Ediciones Roca, S.A., 1990.
- DOSSE, François, *Histoire du structuralisme I. Le champ du signe, 1945-1966; II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, París, Éditions la Découverte, 1992.
- DOSSE, François, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, (col. « Armillaire »), París, Éditions La Découverte, 2003.
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze et Felix Guattari. Biographie croisée*, París, Éditions la Découverte, 2007 (edición de bolsillo de 2009).
- de DURAND, E. J. y J. de DURAND-FOREST, “Humanisme et renaissance en Nouvelle Espagne dans la perspective des missionnaires du XVIIe siècle”, en *Histoire, Economie et Société*, año 12, n° 3, 1993, pp. 381-402.
- ECHEVERRÍA Andrade, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Ediciones Era, 2000 (1ª ed., en conjunto con la Universidad Nacional Autónoma de México, de 1998).
- ECHEVERRÍA Andrade, Bolívar, “El ‘sentido’ del siglo XX”, en *Eseconomía*, Nueva época, n° 2, invierno 2002-2003, pp. 13-25.
- ECHEVERRÍA Andrade, Bolívar, “Introducción: Benjamin, la condición judía y la política”, en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, (col. «Los

- libros de Contrahistorias»), traducción y presentación de..., México, Ed. Contrahistorias, 2005, pp. 5-16.
- FORD, Thayne R., “Stranger in a Foreign Land: Jose de Acosta’s Scientific Realizations in Sixteenth Century Peru”, en *The Sixteenth Century Journal*, vol. 29, nº 1, primavera de 1998, pp. 19-33.
 - FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, (col. «Bibliothèque des Sciences Humaines»), París, Éditions Gallimard, 1966 (reimpresión de 1969).
 - FRASER, Nancy, “Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, en *Social Text*, nº. 25/26, 1990, pp. 56-80 (publicado originalmente en Craig Calhoun -ed.-, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1991).
 - GARCÍA-BÁRCENA, Joaquín, “Arqueología mesoamericana. Prehistoria”, en *Descubridores del pasado en Mesoamérica*, México, Mandato Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2001, pp. 31-54.
 - GOULD, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, 2ª ed. Revisada y Expandida, Nueva York y Londres, W.W. Norton & Company, 1996 (1ª ed., de 1981).
 - GRAN-AYMERICH, Ève, *Les chercheurs de passé 1798/1945. Aux sources de l’archéologie*, prefacio de Jean Leclant, París, CNRS Éditions, 2007 (edición en un sólo tomo de *Naissance de l’archéologie moderne* París, Centre National Recherche Scientifique, 1998 y de *Dictionnaire biographique d’archéologie*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2001).
 - GRÄSLUND, Bo, “The Background to C.J. Thomsen’s Three Age System”, en Glyn Daniel (ed.), *Towards a History of Archaeology*, Londres, Thames and Hudson, 1981, pp. 45-50.
 - GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción al castellano de Francisco Martín y Francisco Cuartero, México, Muchnik Editores SA. y Editorial Océano, 3ª reimpresión, 2003 (1ª ed. En castellano de 1981; publicado originalmente como *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*, Giulio Einaudi Editore, 1976).

- GRAYSON, Donald K., *The Establishment of Human Antiquity*, Nueva York, Academic Press, 1983.
- GROENEN, Marc, *Pour une histoire de la préhistoire. Le paléolithique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994.
- HALE, Charles A., *La transformación del Liberalismo en México a finales del siglo XIX*, traducción al castellano de Purificación Jiménez, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (publicado originalmente como *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton University Press, 1989).
- HEVIA Echeverría, Juan Antonio, “La polémica de *auxiliis* y la apología de Báñez”, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, nº 13, marzo de 2003 (en línea en <http://www.nodulo.org>, consultado el 4 de octubre de 2010; publicado originalmente como “Introducción” a la traducción castellana de Domingo Báñez, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, -col. «Biblioteca Filosofía en español»-, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno-Pentalfa Ediciones, 2002).
- HORCASITAS, Fernando, “An Analysis of the Deluge Myth in Mesoamerica”, en Alan Dundes (ed.), *The Flood Myth*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1988, pp. 183-219 (extracto de la disertación no publicada, “An Analysis of the Deluge Myth in Mesoamerica”, Centro de Estudios Universitarios, Mexico City College, diciembre 1953, pp. 7-67).
- KAESER, Marc-Antoine, *L’univers du préhistorien. Science, foi et politique dans l’œuvre et la vie d’Edouard Desor (1811-1882)*, (col. « Histoire des Sciences Humaines »), París, L’Harmattan y Société d’Histoire de la Suisse Romande, 2004.
- KAESER, Marc-Antoine, “Biography as Microhistory. The Relevance of Private Archives for Writing the History of Archaeology”, en Nathan Schlanger y Jarl Nordbladh (eds.), *Archives, Ancestors, Practices. Archaeology in the Light of its History*, Nueva York, Berghan Books, 2008, parte I, capítulo 1, pp. 9-20.
- KOSELLECK, Reinhart, “‘Space of Experience’ and ‘Horizon of Expectation’: Two Historical Categories”, en *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, traducción al inglés de Keith Tribe, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1985, pp. 267-288 (publicado originalmente como *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979).

Referencias bibliográficas

- LEÓN Cázares, María del Carmen, *Reforma o extinción: Un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- LEROI-GOURHAN, André, *La civilisation du renne*, (col. « Géographie humaine », dirigida por Pierre Deffontaines), París, Librairie Gallimard, 1936.
- LORENZO, José Luis, “Notes on the History of Ibero-American Archaeology”, en Glyn Daniel (ed.), *Towards a History of Archaeology*, Londres, Thames and Hudson, 1981, pp. 133-145.
- LORENZO, José Luis, “Archaeology South of Rio Grande”, en Bruce G. Trigger e Ian Glover (eds.), “Regional Traditions of Archaeological Research, II”, *World Archaeology*, vol. 13, nº 2, octubre de 1981, pp. 190-208.
- MARCHAND, Suzanne L., *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996 (2ª reimpresión y primera edición en rústica de 2003).
- MARTÍNEZ del Río, Pablo, *Los orígenes americanos*, 1ª ed., México, Porrúa Hermanos y Compañía, 1936.
- MATOS Moctezuma, Eduardo, et.al., *Descubridores del pasado en Mesoamérica*, México, Mandato Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2001.
- MELTZER, David J., “The Antiquity of Man and the Development of American Archaeology”, en *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 6, pp. 1-51.
- MORENO, Roberto, *La polémica del darwinismo en México siglo XIX. Testimonios*, (Serie de Historia de la Ciencia y Tecnología: 1), México, Instituto de Investigaciones históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1984 (2ª ed. de 1989).
- MURRAY, Tim (ed.), *Encyclopedia of Archaeology. The Great Archaeologists*, 2 vols., Santa Barbara, California, ABC-CLIO, 1999.
- O’GORMAN, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias* (col. «SEP Setentas», nº 51), México, Secretaría de Educación Pública, 1972.
- ORY, Pascal y SIRINELLI, Jean-François, *Les intellectuels en France de l’affaire Dreyfus à nos jours*, París, Armand Colin, 1986 (existen las ediciones actualizadas de

Referencias Bibliográficas

- 1992 y 2002, y una edición de bolsillo en la « collection tempus», París Éditions Perrin, 2004).
- PIRENNE, Henri, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, traducción al castellano de Juan José Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica, 1942 (8ª reimpresión de 1996; publicada originalmente como *Histoire de l'Europe des invasions au XVIe Siècle* en 1936).
 - POPKIN, Richard, H., *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, (col. «Brill's studies in intellectual history», no. 1), Leiden, Países Bajos, E. J. Brill, 1987.
 - RAMÍREZ Galicia, Alfonso, *Aproximaciones a la historia de la arqueología. Hipótesis sobre la génesis de la méthode Bordes y la chaîne opératoire en la obra de François Bordes y André Leroi-Gourhan, 1945-1964*, Tesis para optar por el título de licenciado en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008.
 - RAMÍREZ Galicia, Alfonso, “La chaîne opératoire de André Leroi-Gourhan. Historia y actualidad de un concepto”, ponencia presentada en el Simposio “Tecnología, persistencia, transición e innovación” organizado por los arqueólogos Ana María Álvarez Palma y Gianfranco Cassiano, en el marco del 53º Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México, 2009, en prensa.
 - RICHARD, Nathalie, “Gabriel de Mortillet (1821-1898)”, en Tim Murray (ed.) *Encyclopedia of Archaeology. Part I: The Great Archaeologists*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, Inc., vol. 1, pp. 93-107.
 - RIVET, Paul, “Escuela Internacional de Arqueología y Etnología americanas”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 10, nº 10-2, 1913, pp. 684-687.
 - ROSSI, Paolo, *The Dark Abyss of Time. The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1984 (publicado originalmente como *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milán, Giangiacom Feltrinelli Editore, 1979).
 - ROWLEY-CONWY, *From Genesis to Prehistory: The Archaeological Three Age System and its Contested Reception in Denmark, Britain and Ireland*, (col. «Oxford Studies in the History of Archaeology»), Nueva York, Oxford University Press, 2007.

Referencias bibliográficas

- SCHÁVELSON, Daniel, “La Comisión Científica a México (1864-1867) y el inicio de la arqueología en América”, en *Pacarina*, “Arqueología y etnografía americana”, año III, vol. 3, 2003, pp. 313-322, en línea en <http://www.danielschavelzon.com.ar/>.
- SCHNAPP, Alain, *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie* (serie « Références-Art » dirigida por Philippe Sénéchal), París, Éditions Carré, 1993, (edición de bolsillo de 1998).
- SOBERANIS, Alberto, “Geografía y botánica: El paisaje mexicano visto por los viajeros franceses de la *Commission Scientifique du Mexique* (1864-1867)”, en Alejandro Tortolero Villaseñor (coord.), *Tierra, agua y bosques: Historia y medio ambiente en el México central*, México, Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Potrerillos Editores y Universidad de Guadalajara, 1996, pp. 179-218.
- TENORIO Trillo, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, traducción de Germán Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (publicado originalmente como *Mexico at the World Fairs. Crafting a Modern Nation*, University of California Press, 1996).
- TRABULSE, Elías, *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, (col. «Breviarios», no. 526), México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- TRABULSE, Elías, *El círculo roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México*, 3ª ed., (col. «Tezontle»), México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (1ª ed., SEP/80, 1982).
- TRIGGER, Bruce G., *A History of Archaeological Thought*, 2ª ed. corregida y aumentada, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.
- VÁZQUEZ León, Luis, *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, 2ª ed., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2003 (1ª ed., Leiden, Research School, CNWS, 1996).
- VILLARRUEL Mendoza, Rebeca del Carmen, *Un acercamiento a la historia de la arqueología prehistórica en México. Primera década del Departamento de Prehistoria*, tesis para optar por el grado de Maestría en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología en Historia, 2009.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *After Liberalism*, Nueva York, The New Press, 1995.

Referencias Bibliográficas

- WALLERSTEIN, Immanuel, “La estructura interestatal del sistema-mundo moderno”, en *Secuencia*, nueva época, n° 32, mayo-agosto de 1995, pp. 143-166.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Utopistics. Or Historical Choices of the Twenty-first Century*, Nueva York, The New Press, 1998.
- WALLERSTEIN, Immanuel, “El siglo XX: ¿oscuridad al mediodía?”, en *Eseconomía*, Nueva época, n° 2, invierno 2002-2003, pp. 5-12 (traducción al castellano de “The Twentieth Century: Darkness at Noon”, publicado en R. Grosfoguel, et.al., *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century*, Westport, CT, Greenwood Press, 2002, pp. xxxi-xl).
- WALLERSTEIN, Immanuel, *World-Systems Analysis. An Introduction*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004 (segunda reimpresión de 2005).
- WHITE, Randall, *Prehistoric Art. The Symbolic Journey of Humankind*, Nueva York, Harry N. Abrams, Inc., Publishers, 2003.
- ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.