LUND UNIVERSITY

Tierra firme anticipada. Las raíces arcaicas de Occidente.

Flores, Fernando

2005

Link to publication

Citation for published version (APA):
Flores, F. (2005). *Tierra firme anticipada. Las raíces arcaicas de Occidente.* Ediciones de la Banda Oriental.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

TIERRA FIRME ANTICIPADA

TIERRA FIRME ANTICIPADA

El descubrimiento de América y las raíces arcaicas de Occidente

Fernando Flores Morador

LUNDS UNIVERSITET

Suecia

Carátula: Itzquauhtzin habla a los mexicanos. Florentine Codex, *General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, Book 12, imágen 76.

Tierra firme anticipada: El descubrimiento de América y las raíces arcaicas de Occidente.
©Fernando Flores Morador, 2005
Traducción: Fernando Flores Morador y Ornaldo Collazo
Diseño gráfico: Ornaldo Collazo

INDICE

Prólogo 5
Introducción 11
Sobre arcaísmo y modernidad y sus modos de operar 11
Sobre los indios 16
Punto de partida de la Europa Latina arcaica 18
Sobre lo arcaico y lo moderno 25
Lo arcaico y lo histórico 28
El tiempo cronológico y la edad interna de las culturas 30
El principio del intercambio cultural proporcional 34
Capítulo I 43
La ofrenda y el comercio 43
Sobre el acto comunicativo 48
América y el concepto de comunismo 52
Morgan, Marx y Engels y las condiciones sociales y económicas en la América del siglo XVI 54
Sobre “propiedad“ e identidad 56
Lo “privado“ y lo “público“ en relación con el concepto de propiedad 61
El sentido del azar y de la elección para el desarrollo cultural ... 65
La mujer y el desarrollo de la propiedad privada en el siglo XVI 67
La mujer y el origen de la propiedad privada 70
Capítulo II: Sobre las propiedades formales de la historia 75
El hombre que preguntaba por agua 75

La historia como ritmo 81
La indicación de los acontecimientos históricos 83
Sobre la melodía histórica 86
Capítulo III: Del ocultismo a la ciencia moderna..... 93
El péndulo entre el escepticismo y la fe 93
Revolución en la investigación matemática 98
Lo “pequeño“, lo “marginal“ y lo “accidental“ 100
Una ontología plena de mundos paralelos..... 103
Las raíces subjetivas de la probabilidad 107
El arte “olvidado“ de Cardano o los mecanismos que crean la objetividad..... 110
Capítulo IV: El saber oculto y la evidencia del saber..... 114
Sobre el concepto de lo “oculto“ 114
El ocultismo y el pensamiento empírico 116
Arcaicidad y epistemología de lo oculto 122
Rasgos de arcaicidad en el cristianismo 124
Bartolomé de Las Casas: en la frontera entre el ocultismo y las ciencias naturales 130
Sobre el cuerpo humano..... 133
El siglo XVI europeo, el ocultismo y el pensamiento arcaico.. 136
Capítulo V: Lo extraño y lo cotidiano. El sujeto moderno crea su espacio..... 141
Haciendo coincidir lo distante y desconocido con lo cotidiano y bien sabido 141
Miguel de Cervantes ‘Persiles’ y el mundo nórdico..... 143
Persiles y Carta marina..... 146
El ‘Persiles’ de Cervantes 148
¿Qué llevó a Colón a realizar su viaje? 152
Sobre las nuevas fronteras entre lo descubierto y lo inventado: Américo Vespucio..... 153
La representación de lo nuevo cotidiano: Waldseemüller..... 155
El Nuevo Mundo de Europa y la obra de Olaus Magnus 156
Es tan difícil ver a un lapón en Suecia, como ver a un indio.... 160
Francisco López de Gómara y Escandinavia..... 165
José de Acosta y la llegada de los indios al Nuevo Mundo..... 168
Capítulo VI: Los indios y la declaración de libertad del hombre moderno 173
La cultura india y el concepto moderno de libertad 173
La noción de libertad en Occidente..... 175
Américo Vespucio y las primeras impresionen europeas acerca

de la cultura india 177
La defensa de los indios en el marco de la Contrareforma 180
Montaigne y Shakespeare: dos posiciones enfrentadas 182
Hobbes y la libertad como autorealización 184
John Locke y la consolidación de la conciencia "occidental" .. 186
Dominium y communitas: dos modelos organizativos opuestos 188
Capítulo VII: Humanismo, tradición e innovación 194
El principio de contagio ideológico a través del contacto físico 196
Humanismo endógeno y humanismo exógeno: Miguel Angel y Leonardo da Vinci 200
El humanismo exógeno 202
Humanismo endógeno, hermetismo y filosofía natural 205
Las formas del conocimiento arcaico y moderno 208
Del análisis filosófico a la lingüística 210
La estructura del pensamiento americano reflejada en sus lenguas 213
Capítulo VIII: Reforma, América y la sexualidad 217
El descubrimiento de América y el impulso reformador 217
La Reforma en la literatura especializada 220
La rebelión sexual como explicación del estallido reformador 221
Rabelais y la Querelle des Femmes 224
La danza de Adán y Eva 227
Las raíces americanas de la teología luterana 228
La Reforma pone fin al Renacimiento 233
Capítulo IX: Entre la opinión y el testimonio 236
El lugar del espacio vital en la historia 236
Entre la opinión y el testimonio 237
Factores históricos endógenos y exógenos en el desarrollo de la Europa moderna 241
Sobre la idea de la forma de la Tierra en la antigüedad 244
De la astronomía a la cartografía 247
Las raíces epistemológicas de la noción de "gravitación" 249
Las reflexiones de Copérnico acerca de la forma de la Tierra .. 252
Epílogo: La racionalidad arcaica en una perspectiva histórica 255
Acerca de la historia de la racionalidad 255
Significados atribuidos a la noción de racionalidad 257
La racionalidad como capacidad de control sobre la existencia 260

La concepción arcaica del mundo: un tiempo sin espacio.....261
Sobre la noción de "iniciativa" y el imperativo comunicativo 263
Un esquema sobre la racionalidad arcaica.....267
La comunicación activa: de colecciones y agrupaciones a individuos.....270
La racionalidad reactiva: hospitalidad e inspección.....273
La racionalidad cognoscitiva: participación e incorporación ...280
La racionalidad arcaica en la sociedad del parentesco y en la Europa del siglo XVI.....283
La racionalidad arcaica y su influencia sobre la naciente modernidad.....284
Palabras finales: El significado del Nuevo Mundo para el definitivo establecimiento de la modernidad.....287
Indice de temas y nombres.....291
Bibliografía 295
NOTER 320

PRÓLOGO

Digamos a modo de inicio, que el objetivo de este libro no es tratar el tema del descubrimiento de América. Su tema central es el del nacimiento de Occidente como consecuencia del encuentro entre Europa y el Nuevo Mundo. Al mismo tiempo y en forma paralela, se analizan algunos de los rasgos del proceso de desarrollo de la llamada Razón Occidental. Razón cuyos orígenes pueden detectarse ya en los albores del Renacimiento, pero cuyo carácter y dirección fue en alto grado determinado por el mencionado encuentro.

En lugar de dar respuestas definitivas, este trabajo se propone el desarrollo de algunas interpretaciones posibles, tratando de abrir nuevas perspectivas de enfoque, e indicar posibles vías transitables para llegar a una comprensión mas profunda de un período decisivo de la historia.

Creemos que la determinación de los parámetros de la cultura americana precolombina, y su relación con la cultura universal, es una tarea fundamental para toda investigación dedicada a precisar los orígenes de la Europa moderna y de la modernidad en gneral. Creemos que este vínculo ha salido a la luz, como consecuencia de la ”crisis” teórica generada en el marco de la llamada perspectiva postmoderna o globalizada. Este entorno postmoderno, desafía la dominación positivista que dominara las investigaciones sociales y culturales durante decenios. Como un aporte significativo para estos cambios podemos nombrar en primer lugar la obra de Michel Foucault pero también la de Clifford Geertz, Carlo Ginzburg y muchos otros.

Liberado de las severas (y probablemente cándidas) exigencias de validación planteadas por el positivismo, el análisis histórico tradicional se transforma en una investigación para la cual han cooperado diversas ramas del conocimiento científico. A ese grupo pertenece – por ejemplo – la historia de las mentalidades, un área de estudios a la que Robert Darnton

oportunamente define como “la variante antropológica de la historia”[1].

Debo reconocer entonces, que este ensayo es una consecuencia natural e inmediata a todos estos cambios teóricos mencionados. Con la disminución de la influencia del positivismo, la pregunta sobre la veracidad de los contenidos de los testimonios verbales, se ha convertido en el tema por excelencia del análisis histórico. Obviamente esta problemática, ha gozado de un lugar de privilegio en la tradición positivista, pero manejada como accesible a los métodos de las ciencias. Para el positivista, la aplicación del método adecuado, podría siempre decidir la veracidad de los enunciados. Por el contrario, el postmodernismo se ha caracterizado sobre todo, por la postergación del tema de la dilucidación de la veracidad de los testimonios verbales. Una postergación que le emparienta con la fenomenología, en cuanto a la forma crítica de tratar la realidad. La veracidad del discurso histórico, se transforma así, en la “autenticidad” del discurso privado del historiador. Y ante la posible crítica a la validez científica de los métodos usados, se erige la humilde defensa de la validez de un discurso dirigido apenas a estimular, a provocar, a despertar en otros, asociaciones interesantes.

El “espíritu” postmodernista ha transformado los textos históricos en textos “casi-literarios”, textos centrados en su propio discurso, que crean una lectura recurrente. El postmodernismo nace de la convicción de la imposibilidad de encontrar una plataforma neutral común, plataforma que posibilite la “medida” del valor científico intrínseco al discurso. Este cambio en la sensibilidad epistemológica, se debe al desarrollo de nuevos métodos de investigación que cambian definitivamente nuestro modo de ver a la sociedad y la cultura. Estos nuevos métodos, actualizan el valor del análisis individualista e individualizante, contrastando el pensamiento “standard”, oficialmente establecido por una superestructura científica cuya imparcialidad se ha demostrado ilusoria.

Reconocemos que nuestro discurso, se encuadra dentro de esta corriente. El lector descubrirá además, que la perspectiva

de nuestro enfoque tiene resonancias "estructuralistas". Digamos que la forma de estructuralismo que practicamos, se basa en el análisis de la comunicación. En nuestra opinión, el análisis teórico de la cultura y de la sociedad en general, puede organizarse en función de la división de la realidad en estructuras comunicativas. Vemos en la sociedad, un proceso en el cual las formas comunicativas se combinan en un campo dinámico de estructuras diferenciables. En las páginas siguientes, intentaremos exponer estas ideas en detalle.

Ésta tesis intenta desarrollar también, una reflexión histórico-antropológica, basada en los temas generados en la obra de Bartolomé de las Casas, el representante más antiguo de una problemática típicamente americana. Se nos antoja imposible estudiar hoy día los acontecimientos relacionados con el "descubrimiento y la conquista" de América – y por lo demás todo el S. XVI en Europa - sin problematizar especialmente, el "descubrimiento y la conquista" como tales. Creemos firmemente, que las características epistemológicas que se hacen evidentes en la perspectiva histórica actual, exigen el empleo de nuevos instrumentos metodológicos. Ante este hecho, nos hemos visto obligados a desarrollar nuestros propios criterios metodológicos con la esperanza de aportar nuevas soluciones al viejo problema del análisis histórico.

La tesis está dividida en una introducción, nueve capítulos y un epílogo. La introducción, los dos primeros capítulos y el epílogo tienen un pronunciado contenido teórico. Definen dos categorías centrales en este trabajo: la noción de *arcaísmo* y la de *modernidad*. Sostenemos que la relación mutua entre lo arcaico y lo moderno no es parte integrante de una cronología, sino que los rasgos arcaicos y modernos se crean, destruyen y recrean en cada acto comunicativo.

Hemos elegido dos puntos de partida para el análisis, a saber: una perspectiva "histórico-geográfica" con el dualismo América/Europa como punto de referencia, y un nivel más abstracto con los conceptos arcaico/moderno como puntos de partida. A medida que el análisis avanza se generan nuevas categorías subordinadas. Las ideas acerca de procesos

complejos como los históricos, pueden de esta manera organizarse en grupos de oposiciones o alternativas igualmente válidas. Siendo los resultados obtenidos perspectivas históricas diferentes, en el sentido de interpretaciones equivalentes. La perspectiva estructuralista ha sido criticada, en tanto supondría la "reelaboración" de la realidad en función de perspectivas elegidas a priori. Sin embargo esta critica puede ser enfrentada con el argumento de que cada nueva combinación, permite nuevos descubrimientos y que el método no impone a los hechos soluciones *a priori*, sino una disciplina en la búsqueda de nuevas perspectivas. Cada nuevo ángulo descubierto, genera nuevas implicaciones y zonas de reflexión, un laberinto constituido por caminos en principio escondidos, a los cuales la investigación puede siempre recurrir sin extraviarse.

Unas palabras sobre le título "Tierra firme anticipada". La noción de "anticipación" en historia tiene que ver con la teoría (defendida en la obra) según la cual la comunicación entre las culturas trasciende la esfera de lo verbal y tiene una base ontológica. El título juega con el doble sentido que se puede dar a palabras como "probable", "posible" y "supuesta" que suponen una "anticipación" a un resultado. El título más exacto podría ser el de "Tierra firme presentida". El gran tema punto de partida de mi teoría del conocimiento es el estudio de algunos casos concretos: por ejemplo los motivos que posibilitaron el viaje de Colón, hecho que estudio en detalle siguiendo los razonamientos de Bartolomé de las Casas. También, las reflexiones que durante el siglo XVI se hacen en torno al carácter continental de América y en torno a la redondez de la Tierra.

La institución de Historia de las Ideas en Lund, ha sido el ambiente ideal para la realización de este trabajo. Encontramos allí la curiosidad intelectual que hiciera posible la investigación en una temática sin tradición académica en Suecia. Vaya mi agradecimiento al catedrático Gunnar Broberg, líder de esta institución, por su constante comprensión y apoyo. Un agradecimiento especial también, al catedrático adjunto Sten Högnäs, con quien tuve el privilegio de mantener un diálogo

continuo. Högnäs ha sido el crítico más exigente, además del más paciente interlocutor. Sin su colaboración este trabajo jamás habría visto la luz. Finalmente debo agradecer a mi familia, a Graciela, a Carmen y a María José, por los años de respaldo incondicional.

INTRODUCCIÓN

Sobre arcaísmo y modernidad y sus modos de operar

El culto a la "racionalidad" es uno de los rasgos que han caracterizado al pensamiento del Occidente. ¿Pero cuáles son las raíces históricas que transforman ese rasgo en un leitmotiv de la historia Occidental? ¿Qué relación hay entre lo global y lo privado? ¿Cuánto le debemos a la Grecia clásica y cuánto proviene de la revolución científica de los siglos XVI y XVII? El propósito principal de este trabajo es adentrarnos en esta problemática y examinar de cerca el florecimiento del racionalismo modernista durante el siglo XVI. Analizaremos también, algunas consecuencias derivadas de los descubrimientos geográficos y la conquista de nuevos territorios y de su influencia sobre el criterio de racionalidad en la "Europa Latina", durante este siglo.[2]

Es evidente que en este período, las fronteras culturales europeas, no coinciden con sus fronteras geográficas. Por los mismo, extenderemos nuestro concepto de Nuevo Mundo, a las regiones más septentrionales del continente europeo. Las fronteras entre el ambiente cultural y el físico se presentan en este periodo, a través de lo que hoy día se describiría como una oposición entre la geografía cultural y la geografía física. Oposición que fue solucionada por humanistas y hombres de ciencia de la talla de Bartolomé de las Casas y Olaus Magnus. Los descubrimientos geográficos y antropológicos, revolucionaron las ciencias e hicieron posible el desarrollo de nuevas técnicas de navegación, que a su vez facilitaron la extensión de las fronteras de la Europa Latina.

Nos es posible constatar que en el siglo XVI, existía consenso en cuanto a cuáles eran las fronteras del mundo civilizado, fronteras que coincidían con lo que nosotros llamamos la "Europa Latina", es decir, con las fronteras de la Iglesia Católica primero y del cristianismo en general después

de la Reforma. Por el contrario, las fronteras continentales con respecto al nuevo y el viejo mundo, demoraron mucho en definirse con claridad. En este caso fue necesario un largo proceso de maduración técnica y cultural.

Un estudio sobre el período que con derecho podemos describir como el de "los grandes viajes", debe comenzar por los descubrimientos portugueses realizados en las costas africanas. Estos viajes pertenecen a la familia de fenómenos culturales nuevos, creadores de los procesos que finalmente culminaran con el descubrimiento del "Nuevo mundo". Pero la influencia cultural africana sobre la Europa Latina del siglo XVI, es limitada y el peso económico y cultural del tráfico de esclavos destinados a las fronteras en expansión del "espacio latino", se hará sentir recién mucho más tarde. Por esta razón entendemos que el estudio del impacto cultural de África queda fuera del marco de nuestro actual estudio.

La perspectiva ideohistórica aplicada al análisis del descubrimiento y conquista de América, supone examinar este proceso tanto en sus aspectos físicos como culturales, con la finalidad de clarificar cuales fueron sus orígenes y cuales las pautas evolutivas arraigadas en las nuevas generaciones. Las dimensiones de esta empresa nos exigen delimitar el campo de estudio, eligiendo de antemano algunos aspectos del intercambio y limitándonos a los sistemas de ideas que predominaron en Europa y América durante los años inmediatamente posteriores al Descubrimiento.

Examinaremos también, cómo el período analizado crea nuevas realidades culturales, reflejadas en conceptos tales como "Occidente" o "libertad". Estas nuevas expresiones, fueron consecuencia de la transformación del océano Atlántico en un mar "interior", a través del cual se construyen ahora, innumerables puentes culturales.

Nuestro análisis parte desde un punto de vista metodológico según el cual – llegado el momento de la confrontación entre culturas diferentes – el intercambio tiene lugar, independientemente de la complejidad de las culturas comprometidas. Suponemos que los mecanismos del

intercambio son en gran medida inconsciente y siguen procesos automáticos. Este punto de partida puramente técnico, tiene consecuencias éticas inevitables. Por ejemplo, consideramos a la cultura europea vigente durante el florecimiento del capitalismo, tan valiosa como la cultura reinante en cualquier sociedad americana organizada sobre bases económicas de la edad de piedra. De todas maneras las consideraciones éticas que asumimos, no son causa sino consecuencia de nuestra epistemología. La aplicación de los criterios metodológicos en los cuales creemos, nos lleva al esfuerzo de entender cada manifestación cultural libre de preconceptos – provengan estos de simples apreciaciones o de teorías más o menos desarrolladas – que por lo general presuponen una escala de valores que organiza a las culturas desde las más primitivas a las más desarrolladas.

Tratamos de emprender el estudio de las culturas, analizándolas con la misma neutralidad con que se analizan las substancias químicas y las reacciones que se producen en su interior. Al igual que a nadie se le ocurriría clasificar a las substancias químicas como más o menos valiosas, en función del número de átomos que las constituyen, no nos es permitido valorar las manifestaciones culturales, en función de su desarrollo técnico o riqueza económica. Sospechamos que las culturas actúan entre sí de una forma similar, es decir neutralmente desde el punto de vista del valor, según leyes que actualmente son desconocidas para nosotros. Una cultura es solo un trozo de un rompecabezas, y cada componente es seguramente imprescindible si pretendemos acceder a la totalidad del proceso histórico.

Una de las conclusiones de este trabajo es el de que la suma de combinaciones culturales entre el Nuevo mundo y la Europa Latina arroja como resultado lo que actualmente denominamos Occidente. Ponemos así en tela de juicio todo estudio sobre el mundo contemporáneo que descarte la pertenencia de la América India al Occidente. Como luego se verá, es un objetivo central a nuestro trabajo, el demostrar el significado que las culturas del Nuevo Mundo tuvieron para la conformación del

Occidente moderno. El ensayo sostiene también, que el avance del ocultismo filosófico (también llamado hermetismo) en la Europa de los siglos XVI y XVII, se debió en parte a los contactos culturales con el Nuevo Mundo. La importancia de la filosofía hermética en el desarrollo de la ciencia moderna, muestra a su vez el significado que las relaciones con el Nuevo Mundo, tuvieron para el desarrollo de este fenómeno típico de la modernidad.

Digamos que este ensayo tiene, en parte, un carácter experimental, formulándose algunas soluciones metodológicas y suposiciones científicas con el propósito de comprobar si tienen la suficiente solidez como para sostenerse por sí mismas durante el desarrollo de nuestra tesis.

Por otra parte, nuestro trabajo no presenta ninguna novedad desde el punto de vista documental. Todo el material que hemos empleado es conocido desde hace mucho tiempo. En cambio creemos que nuestro esfuerzo aporta interpretaciones novedosas, nuevas interconexiones que permiten alcanzar una mayor amplitud y profundidad en el estudio de la época que nos ocupa. Por ejemplo, estudiamos la influencia de Olaus Magnus en la Europa Latina, fuera de la esfera cultural inmediata de las naciones nórdicas, y especialmente en relación con Miguel de Cervantes. Creemos que los investigadores nórdicos no han dado a esta influencia la importancia que se merece. El tratamiento que haremos de temáticas tradicionales, a saber la revolución operada en cosmografía, antropología y cartografía, tampoco se referirá a hallazgos documentales. Nos concentraremos en cambio, en el esfuerzo de esclarecer la relación entre la representación física y la representación cultural. Una relación que se revela especialmente en el dibujo de mapas, los cuales funcionan como una especie de representación visual del conocimiento.

La tesis central de este trabajo, es la de que el encuentro entre la Europa Latina y los pueblos americanos, puede presentarse como el choque entre una concepción arcaica del mundo y otra moderna. Creemos que no se puede calificar a este choque de “encuentro“, porque el “encuentro“ supone una

comprensión recíproca, un intercambio, un diálogo consciente que en este caso nunca tuvo lugar. En lo que respecta a la Europa Latina, la situación creada supuso el esfuerzo de explicar lo inexplicable, por lo cual no es casualidad que encontremos en este periodo las raíces de la antropología moderna.

En esta colisión, Europa Latina representa lo moderno y los pueblos americanos lo arcaico. Pero modernidad y arcaicidad son conceptos relativos y esto se refleja como veremos, en más de un aspecto. En nuestro marco de referencia, veremos que arcaicidad y modernidad son la expresión de capas cosmológicas sedimentadas a diferentes profundidades comunes a toda cultura.

La oposición entre aspectos culturales "arcaicos" y aspectos culturales "modernos", puede encontrase a través de toda la historia actualizando el tema filosófico del relativismo cultural. Si se adopta un punto de vista evolucionista, debe aceptarse que en los pliegues de la cultura moderna, deben de coexistir características reconocibles de culturas arcaicas de distinto origen. Una gran parte del presente ensayo estará dedicada a estudiar esta problemática.

Un de los rasgos típicos de las culturas arcaicas, es el de representarse la realidad a través de dicotomías. Puede decirse que en el pensamiento arcaico, el devenir tiene lugar a través de cambios bruscos entre polos opuestos. Cambios que son absolutos en una perspectiva diacrónica y relativos en una perspectiva sincrónica. En una perspectiva diacrónica el sujeto histórico es confrontado con elecciones radicales del tipo "esto o aquello". Por otra parte, se puede considerar a la modernidad como un proceso donde esta red primitiva de dicotomías, se encuentra entretejida en el contexto contemporáneo, sin que por ello haya perdido su significado. Una metafísica basada en dicotomías, continúa viviendo en la cultura moderna, como una herencia arcaica que habilita la comunicación intercultural. La existencia de una red arcaica de dicotomías, da lugar a lo que se podría llamar una racionalidad arcaica, racionalidad que se halla en la base de toda racionalidad moderna propiamente dicha. De

allí que este ensayo sea también un estudio de esa lógica de las dicotomías en un contexto histórico. La lógica de las dicotomías configura lo que llamaremos “modelos comunicativos“ arcaicos y modernos.

Sobre los indios

Algunas precisiones sobre la denominación indios, término que desde la época colonial ha sido empleado para designar a los aborígenes americanos. Indios fue el nombre que usa Colón para denominar a las poblaciones que encuentra en las islas del Caribe, región a la designa Indias Occidentales. Posteriormente, en los textos españoles de la época, se generaliza el uso del nombre las Indias para referirse al Nuevo Mundo. Más tarde, durante las primeras dos décadas del siglo XVI, se adopta el nombre de América como consecuencia imprevisible de la correspondencia en la que Américo Vespucio relata sobre sus viajes (reales o supuestos). Este hecho habla del poder de la palabra sobre la acción de los hombres. Más allá de lo anecdótico, creemos que es posible sacar consecuencias metodológicas del manejo de las denominaciones empleadas. Siendo estrictos, es posible cuestionar incluso, la denominación de “Nuevo Mundo“. El mundo entonces encontrado, no fue ni nuevo ni fue la India, tampoco fue su ubicación más al Occidente que al Oriente y menos aún fue descubierto por Américo Vespucio. A pesar de todo, debemos ser pragmáticos y admitir, que no es posible sustituir nombres históricamente impuestos, en una red de comunicaciones imposible de reconstruir.

El proceso del descubrimiento no fue simétrico y sobre todo fue un asunto europeo por excelencia. Para los aborígenes del continente americano, éste proceso implica el descubrimiento de la cultura europea pero no el descubrimiento de Europa como tal. Y en lo que tiene que ver con el propio continente, el llamado “Nuevo Mundo“, no tuvo nada de nuevo.

Se sabe en realidad muy poco sobre la idea que los pueblos aborígenes americanos se formaron sobre los europeos. Pruebas convincentes hablan de que éstos fueron comparados con sus divinidades A su vez, Europa quiere creer que el descubrimiento del Nuevo Mundo no era otra cosa que el redescubrimiento de un mundo mítico descrito en la Biblia y en textos de la antigüedad clásica. En esos términos está concebidas las cartas de Vespucio.[3] Olaus Magnus por su parte, le denomina Crediti continentis. Ante sus ojos, el mundo descubierto, podía ser tanto un mundo nuevo, como el redescubrimiento de uno viejo. Podía también ser un mundo anticipado y por consiguiente esperado.

Varias naciones estuvieron directamente involucradas en la colisión de culturas de dos continentes. Pero aun aquellas que no participaron directamente en esta empresa, fueron influidas en forma radical por los descubrimientos antropológicos y geográficos por la suma de novedades, sorpresas, cambios, causas de un verdadero renacimiento cultural.

Para referirnos al pueblo americano, o mejor aún a los pueblos aborígenes americanos, a quienes Bartolomé de Las Casas designaba como esas "indianas gentes", usaremos nosotros el término indios, lo que por otra parte ha sido practica corriente en la literatura desde el 1500 en adelante. Abarcamos de esta manera a un extenso grupo de pueblos con los mas variados idiomas y culturas. En caso de referirnos a un pueblo específico, usaremos el nombre establecido por la práctica literaria moderna, usaremos entonces nombres como los de aztecas, incas etc. Esas denominaciones más concretas, no coincide a menudo con los nombres que esos pueblos se dieron a sí mismos y a sus países. Cabe entonces preguntarse si no será una error metodológico de importancia, la imposición de nombres que provienen de la cultura europea. Digamos que somos conscientes de todos estos problemas y que en este ensayo dichos términos serán usados teniendo conciencia de las limitaciones mencionadas y de sus implicaciones éticas y políticas.

Punto de partida de la Europa Latina arcaica

Desde tiempos inmemoriales y hasta el triunfo de la ciencia moderna en el siglo XVII, se considera a las profecías como la principal fuente del conocimiento. En el mundo cristiano en general y especialmente en los textos bíblicos, encontramos registradas profecías de importancia, en la que el mundo y su desarrollo histórico encuentran su marco racional en la argumentación religiosa y ética. La Biblia está compuesta por una colección de relatos sobre acontecimientos que conducen hacia un destino predeterminado por Dios. En el marco de esos relatos, Jesús y los profetas, aportan las pistas necesarias para que el hombre encuentre el camino de la salvación. Una de las condiciones necesarias que hacen posible un mundo profético, es el del dominio del concepto de predestinación sobre toda concepción del libre albedrío. Recordemos también, el papel central de la profecía en las religiones y mitologías indias, por ejemplo, en la religión y mitología azteca que los españoles encuentran en el siglo XVI en México. Encontramos un ejemplo del peso de las profecías en el mundo americano, en la identificación que Monctezuma hace de Hernán Cortés con el mítico dios Quetzalcóatl. Nos detendremos a analizar este caso en el último capítulo de este ensayo. Bartolomé de Las Casas en Historia de las Indias hace un interesante análisis del valor epistemológico de las profecías y explica que Dios a través de las profecías, anticipa tanto los premios como los castigos. Estas profecías pueden llegar a los hombres tanto por mediación de los santos, como por la medicación de cualquier mortal y en algunas ocasiones, hasta por mediación del propio demonio. Las profecías dan al hombre la posibilidad de controlar su libre albedrío, son una forma de manejar lo inevitable, ofreciéndole al hombre reglas que fortalecen sus posibilidades reales de elección. Bartolomé de Las Casas, hace referencia a Medea la tragedia de Séneca, concretamente el pasaje en el cual, según la interpretación de Las Casas, Séneca escribe en lenguaje profético que en los siglos por venir el Océano habrá de revelar

todos sus secretos y la isla Thule dejará de ser la postrera frontera del mundo.4

El hombre del Renacimiento valora aún en alto grado a las profecías. En este frente, la modernidad no ha hecho aún erupción y su determinante en el terreno epistemológico, habrá que esperar hasta el siglo XVII. Recién con la secularización de la sociedad moderna, se observa la quiebra de este resabio arcaico. Los cambios que Europa sufre en el período que siguen al descubrimiento de América, pueden fácilmente explicarse como de influencia americana, sin embargo, muchos de estos procesos, se inician antes del descubrimiento. Las raíces de muchos de estos cambios se encuentran en la segunda mitad del siglo XV, inmediatamente antes del descubrimiento de América, aportando argumentos de peso para quienes defienden la teoría de que el descubrimiento y conquista de América fue el resultado de un proceso interno a la historia europea. Por esta vía de razonamiento, el descubrimiento de América puede verse como una consecuencia de los grandes viajes de descubrimiento, un período que se inicia con los viajes de los portugueses a las costas de África.[5]

Un antecedente que apoya esta teoría, es la enorme influencia que la obra de Juan de Mandeville tuvo sobre el conocimiento europeo, obra que influye a varios niveles culturales, dede Leonardo a Montaigne, pero también al Menocchio de Ginzburg.

Pero hay otras explicaciones posibles, éstas libres de eurocentrismo. Si uno se empeña en encontrar las condicionantes que determinaron los grandes cambios en la Europa del siglo XVI, en los acontecimientos de los siglos anteriores, por ejemplo en los procesos que dan lugar al desarrollo del capitalismo, debe tener en cuenta que toda explicación histórica, implica un mecanismo de retroalimentación de la información. Así es posible explicar el viaje de Colón, como un eslabón más en la serie de viajes de reconocimiento iniciados por los portugueses durante el siglo XV, pero solo si recordamos que el descubrimiento de América no fue una consecuencia inmediata de esos viajes. Inmediato

hubiera sido el resultado, si Colón hubiera arribado a China o a la India. El encuentro de Colón con América, fue imprevisible y de consecuencias muy específicas. El tropiezo de Colón con América, cuando intentaba llegar al lejano Oriente, produjo una onda cultural expansiva de perplejidad que conmovió a todo el pensamiento religioso, político, ético y científico de la época. Es en este sentido que se puede afirmar que los procesos europeos endógenos anteriores, abonan el terreno de los cambios que se iban a dar como consecuencia del descubrimiento y conquista de América sin haberlos anticipado jamás. En la historia suceden también imprevistos, el azar juega también un papel central, muchas veces más importante que cualquiera de las leyes del desarrollo histórico. Esta conclusión, es de suma importancia porque rompe con la tradición epistemológica según la cual en el pasado encontraremos siempre las causas del acontecer contemporáneo y del futuro. Una especie de hermenéutica histórica de la que entre otros tampoco Marx está extento.

A la luz de lo dicho y como consecuencia de esta mutación histórica, en la que factores ajenos pusieron a América en el camino de Colón, se actualiza el problema de cómo identificar y describir la influencia de las culturas arcaicas sobre las ideas europeas a partir de los siglos XVI y XVII. Tal y como ya hemos dicho, las fuentes escritas que tratan sobre el concepto que los pueblos americanos se formaran de los europeos, son muy escasas. Si bien disponemos de algunos relatos referidos por europeos, reflejan estos la visión indígena filtrada por el eurocentrismo.

A partir de aquí, emplearemos el término arcaico, para referirnos a una sociedad o una cultura que presenta las siguientes características: por una parte, aquella que carece de lenguaje escrito (fonético) o también en la cual la escritura basada en fonemas tiene una importancia secundaria. En este terreno tienen una gran importancia los estudios que, entre otros, ha realizado Walter D. Mignolo en obras como *The Darker Side of the Renaissance*[6] y *Writing without Words*[7].

Por otra parte, podemos describir la mentalidad del hombre arcaico como una cosmología cerrada, predestinada. La cultura arcaica se basa además en estructuras sociales no urbanas o por lo menos de una urbanidad subordinada. Finalmente podemos identificar también un elemento fundamental: la estructura de la sociedad descansa sobre relaciones de parentesco y en caso de la existencia de estructuras políticas son estas de carácter secundario. También utilizaremos el termino "arcaico", para referirnos a expresiones sociales y culturales que de alguna manera fueron creadas fuera de la modernidad, en el marco de sociedades arcaicas y que pueden considerarse parte sobreviviente de procesos anteriores, ya se encuentren estos presentes en las sociedades americanas coloniales, o en la Iglesia europea de la Europa moderna.

La obra de Arthur Lovejoy y su manejo de lo que podríamos traducir como "unidades ideológicas", nos permite hoy emprender el estudio de moldes ideológicos independientes a niveles más elementales que el de las escuelas filosóficas. Creemos que este proceso de degradación de la idea a entidades atómicas independientes, promete mucho y encuentra en el "enunciado" de Foucault su expresión más actual.[8]

La fragmentación de la idea, es decir la atomización de la noción clásica de "idea", tiene especial relevancia en una investigación donde no hay texto escrito. Las unidades ideológicas así "atomizadas", pueden encontrarse en todas las objetivaciones sociales, es decir, en todos aquellas manifestaciones donde el hombre haya dejado rastros de su actividad cultural, en pintura, en música, en religión, en mitos. Pero si las unidades ideológicas se encuentran al margen de la palabra escrita, ¿cómo podemos distinguir a esta forma de la historia de las ideas, de la antropología o la etnología? Se pueden hacer algunas diferencias claras en cuanto al método. En primer lugar: si bien la historia de las ideas es una ciencia empírica, también puede sintetizar y beneficiarse de los resultados obtenidos por otras ciencias. La metodología en el estudio de la historia de las ideas, consiste en relacionar distintas unidades ideológicas, para así poder analizarlas desde

una perspectiva más amplia. Por ejemplo, se trata de relacionar fragmentos de información por encima de fronteras culturales, regionales, lingüísticas y temporales. Justamente esta información, es fundamental para quienes intentamos saber cómo pensaba realmente el pueblo americano antes de la conquista, aspecto esencial, si queremos comprender de qué forma los pueblos americanos influyeron en la Europa de la época. Los resultados de las investigaciones antropológicas son entonces de gran utilidad para el historiador de las ideas. Ahora bien, estos resultados tienen valor para la historia de las ideas, en tanto sean útiles para comprender un complejo transcultural de ideas. De esta manera podemos decir que la comparación entre culturas pertenecientes a períodos históricos distantes, es una tarea adecuada a la naturaleza de la metodología de la historia de las ideas. Por lo mismo, la perspectiva ideohistórica de un estudio de la relación entre las culturas arcaicas y modernas está mas que justificada.

Con el apoyo de las reflexiones arriba mencionadas precisaremos el término "historia de las ideas". En lugar de entender la historia de las ideas como un estudio de textos (de palabras escritas), consideraremos a la historia de las ideas como el estudio de unidades ideológicas atómicas, o si se prefiere como la historia de las manifestaciones culturales en general. Para entender cómo el pueblo aborigen americano influye sobre Europa en los siglos XVI y XVII, debemos comprender qué importancia tienen para esos pueblos, entre otros, conceptos tales como predestinación, substitución, ofrenda ritual y consenso. Estos conceptos se incorporaron al debate de las ideas en Europa desde los primeros años posteriores al inicio de los primeros contactos. Debemos tratar de explicar cómo los indios viven la sexualidad y cuál es su relación con la naturaleza. Cuáles son sus principios teológicos y filosóficos. A partir de su estructura cultural original, los indios están en condiciones por ejemplo, de comprender la muerte ritual de Cristo en la cruz, al mismo tiempo les resulta difícil integrar el concepto de autoridad política. De gran influencia para el debate de las ideas en Europa, fue por

ejemplo, el concepto colectivista de organización social que las culturas indígenas ponían en practica. Recuérdese en relación con esto, la obra *Utopía* de Tomás More. Otro ejemplo claro fue el de la idea de predestinación – tema central en el debate teológico que da lugar a la Reforma y a la Contrarreforma – o también, la noción de consenso –central en la teoría política moderna tanto en Hobbes como en Locke – o el de sustitución, es decir la posibilidad de penar a individuos o grupos de individuos en sustitución de otros, lo que en su momento sirve de fundamento al concepto de sacrificio como compensación, un pensamiento que es central en el concepto del derecho filosófico en la escuela fundada por Hugo Grotius.[9] La cultura india influye también sobre Europa, indirectamente. El intensivo intercambio cultural lleva a los europeos, y probablemente también a los indios, a una nueva interpretación del curso de los acontecimientos históricos. De un momento para otro, se exige toda una nueva serie de argumentaciones para justificar una realidad de la que nos se puede encontrar referencias ni en los relatos bíblicos, ni en las fuentes históricas clásicas, literarias o filosóficas.

El estudio que haremos, nos revelará carencias fundamentales en la interpretación de los hechos. Carencias que tienen su origen en las metodologías aplicadas. Notemos por ejemplo que desde el punto de vista histórico y antropológico se considera a la cultura arcaica como prehistórica o a-histórica, un punto de partida que tiene como consecuencia inmediata que se considere la influencia cultural activa en un solo sentido, es decir en una sola dirección, desde la cultura moderna hacia la arcaica, pero jamás a la inversa. Esta forma encubierta de discriminación, reduce la cultura arcaica a un receptor pasivo de los bienes de la modernidad y permite situar a la herencia cultural arcaica, en el peldaño más bajo en la escala modernista del "desarrollo" cultural. Esta falla metodológica, oscurece la transición de una cultura hacia otra, de un período a otro, y dificultan la justificación de conclusiones obvias como por ejemplo que la humanidad tiene una herencia arcaica común.

Al mismo tiempo que la Reforma se extiende por Europa a partir de año 1520, Cortés llega a México y se encuentra con los aztecas, una de las mayores civilizaciones americanas. Habían transcurrido treinta años desde los primeros contactos con el hasta ese entonces aislado mundo indio. Pero para entender la relación entre la eclosión de la Reforma cristiana y el encuentro del europeo con el indio, se debe primero, comprender cómo está estructurado el pensamiento arcaico.

Sostenemos que el hombre arcaico es un hombre histórico. Como por lo general se parte del punto de vista inverso, es conveniente que hagamos algunas precisiones. Una norma establecida en los estudios históricos, antropológicos y arqueológicos es considerar como histórico al período de la evolución del hombre que comienza con la palabra escrita. Los pueblos arcaicos, entre ellos los indios americanos, serían entonces prehistóricos. Si bien muchos de los pueblos americanos manejan entonces alguna forma de escritura (entendida como registro objetivado de ideas, pensamientos, emociones) carece la mayoría de ellos de lenguaje fonético escrito. Ahora bien, esta definición de *tiempo histórico*, si bien por un lado delimita claramente diversos campos de investigación (distingue por ejemplo la antropología de la historia), aporta por otra parte, una concepción estática de lo arcaico, que impide una visión comprensiva del tema. Estas consecuencias negativas se hacen patentes cuando intentamos comprender la reacción del hombre arcaico, al enfrentarse a elementos modernos incomprensibles. En otras palabras, cuando lo a-histórico se encuentra con lo histórico en una contemporaneidad radical.

Intentemos un sumario de cualidades disimiles. Mientras que la estructura social del hombre arcaico puede describirse como civil, la del hombre moderno es en cambio política. Estructura civil es para nosotros aquella regida por relaciones de parentesco. En lo que a Europa se refiere, el pasaje de sociedades civiles a sociedades políticas, puede seguirse en detalle en las historias de Grecia y Roma. Este proceso de desmontaje de la familia como eje del poder social, es lento y

gradual y será recién en el siglo XVI, cuando encuentre su primera base sólida. Es en el Renacimiento, justamente en los tiempos de la conquista de América, cuando Europa por primera vez parece dejar definitivamente atrás la organización arcaica de la sociedad. Según esta forma de comprender el devenir de los hechos, la conquista de América habilita entonces dos tendencias contrarias. Por una lado la profundización de ciertas características cognoscitivas arcaicas – tales como la explosión del interés por la magia, la alquimia, la astrología, y en el plano teológico la actualización de una visión radical acerca de la predestinación.10 Por otra parte, el fortalecimiento de la conciencia política, con cumbres teóricas como *El Príncipe* de Machiavelli o *Utopía* de More. Hemos constatado que el siglo XVI, se caracteriza justamente por la convivencia en el tiempo de estas oposiciones y procesos paralelos. Al mismo tiempo que como consecuencia del debate teológico, el individuo pasa a ser más dependiente de Dios, se desarrolla la concepción política moderna que termina emancipando al hombre de una cosmología teísta, liberándole del control espiritual de la Iglesia.

Sobre lo arcaico y lo moderno

Entendemos lo arcaico y lo moderno como términos opuestos pero complementarios. Ambos están representados, en una u otra forma, en la visión que cada época tiene de lo pasado y de lo contemporáneo. Se considera normalmente "arcaico", al tiempo definitivamente perdido, al "más allá" de lo histórico. Sin embargo, existe consenso en admitir que por lo menos un resto de lo arcaico, sirve de base a nuestra modernidad. Lo moderno por otra parte se reconoce como lo vigente, lo que pertenece al hoy por hoy del sujeto y lo encontramos a menudo asociado al concepto de civilización. El diccionario de la Real Academia Sueca (1908) define el arcaísmo como "[…] lo antiguo, lo prehistórico, que lleva el sello de un período

anterior, el comienzo de una cultura primitiva.“ Para el término moderno, da entre otras, la siguiente definición: “ […] que pertenece a nuestro tiempo, o al tiempo anterior inmediato, en tanto tenga el carácter de lo contemporáneo. Según la etimología de la palabra, moderno viene del francés moderne, y del latín tardío modemus con el significado de “hoy por hoy“ que en su momento proviene del latín modo, con el significado de “justo ahora, recién, en un momento“. Otro significado emparentado es el del latín modus por “medida“. En otro sentido puede entenderse como “viviente“, en el sentido de “lenguas vivas“. También se usa para denotar lo que se refiere a la moda vigente en algún sentido. El uso que hacemos hoy del término “moderno“, puede encontrarse ya completamente formado en el siglo XVII.

Los conceptos de arcaísmo y modernidad pueden estudiarse a partir de diversas perspectivas dependiendo de la ciencia de la cual se parta. Si abordamos el problema desde una perspectiva sociológica, veremos que el límite de lo arcaico se asocia a la fundación de las primeras ciudades. En una perspectiva etnológica se tomará en consideración el peso de las relaciones de parentesco. Nuestra perspectiva en cambio, fijará las fronteras entre sociedad arcaica y moderna, a partir de criterios *ideohistóricos*. Los límites entre lo arcaico y lo moderno, pueden según un criterio ideohistórico, fijarse como el límite existente entre una concepción del mundo determinista y una concepción del mundo que reconoce el libre albedrío. Por esta razón la arcaicidad de la cultura, no puede ser reducida a una cronología lineal. El hombre moderno, es aquel que cree que el azar es un elemento determinante en el desenlace de los acontecimientos. Esta comprensión de lo azaroso, se desarrolla lentamente, y presupone una determinada continuidad en la maduración. Lo arcaico en su expresión determinista, en su “fatalismo“, forma una trama básica que envuelve al hombre moderno. Lo arcaico se expresa por ejemplo en la sensación de pequeñez del hombre moderno frente a la infinitud de la naturaleza, que al hacerse patente, le reduce a su desnudez inicial. La modernización del hombre, consecuencia del aporte

de elementos nuevos agregados a la herencia arcaica, se evidencia cuando el concepto de libertad se fortalece al aumentar la independencia del hombre con respecto a los fenómenos naturales. Nos es posible señalar algunos momentos privilegiados de la historia, en donde es dable observar con nitidez un salto cualitativo en la comprensión y uso del concepto de libertad. El caso más notable será quizás, el de los siglos XVI y XVII. Con una conciencia creciente de que el futuro es un capítulo abierto, se desarrollan durante estos siglos, los primeros conceptos científicos sobre el azar y se establecen los rudimentos del cálculo de probabilidades.

El conocimiento parece necesitar marcos fijos de referencia para desarrollarse. Quizás sea esta la necesidad que ha dado fundamento al desarrollo de la historia entendida como ciencia. El devenir de lo vital, los cambios en la realidad, invitan al intento de apresar el acontecer en un relato. En este sentido. Se puede decir que hay un parentesco entre historia y literatura. El eslabón que une a ambas disciplinas es el mito, elemento central en todas las culturas. Por esa razón, cada intento de definir lo arcaico, nos obliga a hacer referencia a un punto de partida mítico de la sociedad que pretendemos estudiar. En el mito, se relatan acontecimientos ocurridos en una época por definición "muy lejana", cronológicamente indeterminada, punto de partida de una tradición. La narración mítica nos presenta el acontecer con ramificaciones o consecuencias que llegan hasta el presente. El mito es la prueba de que la arcaicidad está en los pilares que sustentan la modernidad. No parece ser posible edificar una identidad cultural sin la representación de un tiempo pasado, en el cual todo lo que ahora ocurre tiene un comienzo. Pero si bien una época arcaica necesita estar relacionada con un punto de partida, a un origen, ello no implica que la representación de un tiempo arcaico deba ser incompatible con el concepto de infinitud. Ejemplo de ello es la representación teológica de un Dios eterno, omnisapiente y omnipotente, asociado a las narraciones bíblicas de la creación, de clara naturaleza arcaica.

Lo arcaico y lo histórico

Son muchos los términos que se emplean como sinónimos de lo arcaico, entre ellos el más común es el de primitivo. Lévi-Strauss por ejemplo, usa los términos arcaico y primitivo como sinónimos. En Antropología Estructural de 1958 defiende su uso: "A pesar de sus limitaciones y las críticas bien motivadas, es evidente que el término primitivo, a falta de otro mejor, se ha establecido en el vocabulario de la etnología y la sociología"[11]. Como primitivo se describe a un amplio grupo de sociedades que no tienen lenguaje escrito y por lo cual no pueden ser sujetos de estudios históricos. Pero para Lévi-Strauss, la noción de lo arcaico-primitivo, significa también una cierta relación entre la estructura social y la historia. Según Lévi-Strauss, estas sociedades se anquilosan proceso que describe como "[...] una especial sabiduría, que los motiva a oponerse con desesperación a cualquier cambio en la estructura que pueda permitir que la historia penetre en su interior [...] La forma en que el hombre utiliza el medio ambiente proporciona un modesto estándar de vida que protege los recursos naturales. [...] La vida política se basa en el consenso y se aceptan solo aquellas decisiones que han sido adoptadas por unanimidad. Y parecen haber sido creadas para evitar el uso del motor de la vida colectiva que se emplea entre el poder y la oposición, la mayoría y la minoría como así también entre explotadores y explotados."[12]

Sin embargo Lévi-Strauss no afirma que la sociedad primitiva sea inmutable y pone como ejemplo las divisiones e interrelaciones que en un período de doscientos años se da entre los distintos clanes de indios hopi[13]. Concluyendo se puede decir que, a pesar de que en la estructura de la sociedad arcaica, hay una arraigada tendencia opuesta al cambio, éstos igualmente se producen. Asimismo, Lévi-Strauss encuentra diferencias sustanciales entre estas sociedades primitivas americanas y aquellas surgidas después de la revolución neolítica en el Mediterráneo y en el Oriente (las primeras

sociedades “modernas”). Mientras que las sociedades arcaicas procuran soslayar los cambios evitando las tensiones internas, las sociedades surgidas después de la revolución neolítica, aceleran los cambios fortaleciendo los antagonismos internos. Lévi-Strauss distingue una y otras como sociedades calientes (las modernas) y sociedades frías (las arcaicas). Considera “fría” la sociedad arcaica, porque está cerca del “grado cero de la temperatura histórica“.[14] Las sociedades arcaicas –si hemos comprendido correctamente a Lévi-Strauss- no son a-históricas o prehistóricas, sino antihistóricas. La sociedad primitiva es inevitablemente objeto de cambios, pero éstos son retardados y limitados porque la estructura social ha sido creada para frenar los antagonismos y por consiguiente el desarrollo histórico. Este razonamiento de Lévi-Strauss, esta emparentado con el concepto marxista de proceso histórico, entendido como consecuencia de los conflictos (“lucha”) entre grupos y clases sociales.

Queda por dilucidar cómo surgió la diferencia evolutiva entre la sociedad arcaica y las sociedades posteriores a la revolución neolítica y también determinar cuáles fueron las causas que provocaron la revolución neolítica. Especialmente importante es aclarar, si las propiedades de la sociedad arcaica desaparecen totalmente cuando la sociedad se moderniza, o si esas propiedades sobreviven bajo otras formas. El problema se pone de manifiesto en toda su magnitud cuando Lévi-Strauss reconoce que el primitivismo de una sociedad es siempre relativo. Así nos confiesa: “Nos sentimos como si fuéramos los nietos de los primitivos.[15] El problema tiene menos importancia si lo analizamos desde una perspectiva ideohistórica, porque la experiencia nos demuestra que algunos conglomerados ideológicos, pueden sobrevivir en el material latente de una cultura, para reconstituirse mucho después bajo formas materiales muy diferentes. No nos referimos aquí a un “inconsciente colectivo“ del tipo de Jung, sino a una metáfora de “rompecabezas“ o de “cambalache“ ideológico (Lévi-Strauss le llama “bricolaje“) inherente a toda concepción cultural consciente o inconsciente. Siguiendo este punto de vista,

trataremos como restos culturales supervivientes, a aquellas propiedades de las sociedades arcaicas que reaparecen en las sociedades modernas. Desde nuestro punto de vista, lo arcaico puede oponerse a lo moderno, en tanto le consideramos parte constituyente de lo moderno.

Otro de los lugares comunes de la literatura especializada es el de las asociaciones entre las actitudes del hombre primitivo (arcaico) y la niñez del hombre moderno. Se acostumbra a describir la condición de arcaico, adjudicándole las características propias de la niñez: ingenuidad, volubilidad, espíritu lúdico, desasosiego, impaciencia, inestabilidad emocional. Por tal motivo, algunos estudiosos consideran de buena gana a las culturas arcaicas, como la "cuna" de la civilización, en el doble sentido de "comienzo" y de "niñez". Lévi-Strauss trata el tema en *Les Structures Élementaires de la Parenté* , obra de 1949, en el capítulo "La ilusión arcaica". El estudio de niños de sociedades arcaicas muestra según Lévi-Strauss, que el hombre al nacer está equipado con todo lo necesario para desarrollar una vida normal en la sociedad o cultura en la que ha tocado nacer. Estos niños son influidos por las exigencias concretas de la sociedad, de tal manera que sólo se realiza una parte de ese potencial innato. "A cada tipo de organización social corresponde una elección que el grupo refuerza y perpetúa".[16] Las cualidades infantiles de las sociedades primitivas desaparecen, tan pronto como se las observa de cerca. Entonces el hombre arcaico surge en su medio cotidiano, anclado en su realidad y desplegando la misma efectividad que es de esperar de cualquier otro hombre en cualquier otra sociedad.

El tiempo cronológico y la edad interna de las culturas

Hemos dicho que tanto arcaicidad como modernidad son términos relativos que solo adquieren contenido a través de su mutua comparación. La arcaicidad de una cultura, no es

entonces un estado absoluto, ni una fase que pueda fijarse en un momento específico de la evolución social. Con el término arcaico, se hace referencia a un cierto número de características que aparecen con nitidez en los primeros milenios de la cultura de la humanidad, pero que en condiciones materiales relativamente favorables, pueden sobrevivir y retornar. Creemos que no puede ser motivo de sorpresa, la aparición de bolsones de arcaísmo en la sociedad moderna, justamente allí en donde predominan relaciones arcaicas en lo económico y social. Si queremos desarrollar una historia de las ideas basada en una metodología histórica materialista, será menester aceptar el principio de la convivencia de distintos formaciones culturales, producto de distintas síntesis de arcaicidad y modernidad.

Con el propósito de tener un mejor punto de partida para el estudio de las culturas desaparecidas, recurriremos en algunos momentos de nuestro análisis, a estudios modernos acerca de las culturas arcaicas. Éste proceder, puede caer fácilmente en anacronismos y por ello es importante hacer algunas precisiones. Por lo general, se considera anacrónico asignar a la sociedad arcaica características propias a la sociedad moderna o viceversa, pero esta asignación de propiedades por encima de fronteras históricas, resulta plenamente justificada cuando los elementos identificados pertenecen a la humanidad como tal, por ejemplo cuando atribuimos al hombre, ciertas características mentales que consideramos obvias, entre muchas otras, la inteligencia, la memoria, o la capacidad cognoscitiva. Es evidente que algunas de estas capacidades mentales, están culturalmente condicionadas, pero sería exagerado afirmar que todas lo están. Semejante afirmación nos llevaría a la candidez de representarnos nuestra propia civilización como absolutamente diferente a todas las que la precedieron cronológicamente. No se puede considerar anacrónico por ejemplo, el hallazgo de características arcaicas en las sociedades actuales, cuando éstas evidencian rasgos justamente "arcaicos", como por ejemplo, estructuras sociales dependientes de lazos de parentesco. Del mismo modo, para comprender las culturas indígenas del siglo XVI, se puede emplear el material

proveniente de las sociedades indígenas que actualmente existen en América. Si bien éstas están muy influenciadas por la vida moderna, conservan en muchos casos, formas culturales que sabemos tuvieron vigencia en el siglo XVI. Así podemos decir que, desde el punto de vista metodológico, el análisis que Whorf hace en la primera mitad del siglo XX del lenguaje de los indios hopi en Estados Unidos, tiene para nosotros, el mismo valor empírico, que la investigación que León-Portilla realiza del náhuatl del siglo XVI, siempre y cuando las referencias a los siglos XVI y XX, sean referencias de carácter cronológico y no aludan a la edad interior de esas culturas. Tanto Whorf como León-Portilla fueron hombres del siglo XX y como tales estudian las lenguas de sociedades arcaicas. Ambos tratan de interpretar las formas de pensamiento y de comprensión del ambiente de esas culturas. En otras palabras, tratan de alguna manera de identificarse con esas culturas, de recrear la arcaicidad en la propia concepción del mundo. Que Whorf y León-Portilla fueran hijos de nuestro tiempo, tiene en este caso un especial significado.

La situación es algo diferente cuando nos confrontamos con la gramática y el vocabulario sobre la lengua othomi del fraile Melchor de Vargas del año 1576. Por supuesto que sin mayores dificultades podemos asociar los estudios de Melchor de Vargas con los de Whorf y León-Portilla. Con las reservas naturales del caso, podemos decir que las distancias entre la cultura clásica del pueblo othomi, la cultura clásica de los náhuatl y la cultura actual de los hopi, no son insalvables, si nos circunscribimos a las propiedades de los verbos, a la fonética, etc. Lo mismo puede afirmarse del estudio de las reglas matrimoniales o los mitos. Creemos que la situación es la misma para el caso de nociones abstractas tales como la noción de historia, la de libre albedrío o la idea de Dios. Podemos así encontrar complejos ideológicos que les sean comunes y que de alguna manera completan el material informativo de las culturas modernas penetradas por nuevos impulsos económicos y sociológicos. Por otra parte, podemos tratar con especial atención los escritos del fraile Melchor de Vargas, porque han sido formulados en un

momento histórico que ni es típicamente arcaico, ni puede tampoco reducirse a nuestra contemporaneidad. Esos testimonios no pueden asociarse con la cultura del pueblo othomi, pero tampoco con nuestro tiempo. En estas circunstancias, se hace necesario relacionar las palabras de Melchor de Vargas al concepto relativo de modernidad. Sin haber sido un hombre de nuestro tiempo, el fraile Melchor de Vargas se nos presenta en parte como un hombre moderno. Como tal, está mas cerca de nosotros que de la cultura del pueblo othomi, pero no tan cerca nuestro como puede estarlo Whorf y su ambiente cultural. Los escritos de Melchor de Vargas, pueden considerarse *fuente de primer orden* para el estudio de los métodos de investigación que, alrededor del siglo XVI, se emplearon para estudiar la cultura othomi. Por otra parte su exposición de la lengua othomi y de su cultura, es un relato de *segunda fuente*, en tanto la cultura en cuestión nos llega filtrada por el horizonte cultural del fraile.

La discusión alrededor de las diferencias entre tiempo interno y cronológico nos lleva al tratamiento de un problema que se presenta ligado a estos conceptos, a saber, si nuestro proyecto está comprendido dentro de lo ideohistórico tradicional o pertenece a lo que en la literatura especializada se llama historia de las mentalidades. Carlo Ginzburg describe la historia de las mentalidades como:

Vestigios del pasado, arcaísmos, lo emocional y lo irracional: todo esto integra la historia de las mentalidades. Determinando fronteras bastante definidas en relación con las disciplinas cercanas y actualmente consolidadas como historia de las ideas e historia de las culturas (sin embargo algunos de sus representantes incluyen a ambas dentro de la historia de las mentalidades).[17]

En lo que respecta a este problema solo es posible constatar que es difícil precisar la diferencia entre ideas, contenido cultural y mentalidad. Mirando el problema de cerca, comprobamos que Ginzburg asocia una subjetividad “racional” a los estudios ideohistóricos. En una referencia a sus estudios sobre Menocchio, el molinero del siglo XVI, escribe Ginzburg:

Referirse al caso Menocchio restringiéndolo al campo de investigación delimitado por la historia de las mentalidades, puede implicar el sometimiento de los rasgos racionales de su comportamiento (rasgos que no necesariamente deben estar en correspondencia con nuestra racionalidad).[18]

Pero, como se deduce de las palabras de Ginzburg, la racionalidad tiene también una historia, que dificulta la delimitación de fronteras entre metodologías y disciplinas. El trabajo de Ginzburg sobre la historia cultural de sectores sociales culturalmente periféricos, ha dejado claro además que una cultura oral puede ser objeto de estudio de la historia de las ideas. De esta manera podemos tranquilamente separar el concepto oral del concepto inconsciente e irracional. La diferencia procede de otra identificación bastante frecuente entre escrito, consciente y racional. Resulta obvio indicar que un texto puede reflejar tanto un discurso consciente como inconsciente. La práxis ideohistórica, sigue también a Ginzburg cuando advierte que hay un abismo entre el contenido del texto y la interpretación que un sujeto hace de ese texto. La hermenéutica histórica, es una técnica que descubre las intenciones ocultas del sujeto y también a menudo contenidos inconscientes vertidos por el autor en el propio texto. La cultura indígena en América, puede también considerarse como una cultura oral. De esta manera, puede este estudio asemejarse a los estudios realizados sobre la cultura periférica europea.

El principio del intercambio cultural proporcional

Coincidamos en constatar que las condiciones que hacen cultural a un objeto, no coinciden totalmente con las condiciones que hacen del mismo una mercadería. Al igual que las mercaderías, los objetos culturales tienen un valor de uso y un valor de cambio, pero los objetos culturales no necesitan –en estricto sentido- ser un producto del trabajo social. Productos tomados directamente de la naturaleza, pueden transformarse en objetos culturales, con la ayuda de rituales de iniciación de

algún tipo. (Obviamente no podemos catalogar a los rituales como procesos de producción). Sin embargo esta transformación de la cosa, de objeto en sentido estricto, a objeto cultural, exige alguna forma de modificación del producto natural, que si bien no puede considerarse como trabajo productivo, exige sin embargo algún consumo de energía laboral. Si bien no todos los productos culturales son necesariamente mercaderías, en cambio, todas las mercaderías son objetos culturales. Esta precisión adquiere mayor significado, cuando constatemos que también toda materia prima es un objeto cultural. Comprobaremos que los especialistas dedicados al estudio de la colonización europea del Nuevo Mundo, asumen que la influencia cultural entre estos pueblos, se establece en una sola dirección. Según esta manera de ver las cosas, los indios habrían asimilado elementos culturales europeos, sin que Europa sufriera una influencia comparable. Se nos hace saber así que, el interés de los europeos en el diario contacto con los indios, esta dirigido exclusivamente a la satisfacción de las necesidades económicas exigidas por las metrópolis, proveyéndose a esos efectos de la materias primas necesarias a esos efectos. Las materias primas de América, no serían entonces un producto de las culturas americanas, sino o bien objetos naturales no-culturales, o en todo caso, productos culturales del colonizador. Se supone aquí que el medio natural en el que el indio esclavo trabaja y produce las materias primas, es un medio neutral a este trabajo y a esta cultura. El oro así producido no estaría contaminado de cultura del trabajador, pero sí, de la del colonizador.

Creemos que en este punto se hace necesaria una revisión. La vida cultural española – y a través de España, la de toda la Europa del siglo XVI – no puede comprenderse fuera del horizonte del trabajo esclavo americano, materializado en el mercantilismo del siglo XVI. El error metodológico, consiste en ver el objeto y perder de vista al hombre que está detrás de éste.

La rectificación metodológica, nos conduce al problema de la influencia recíproca de las culturas, cuando las mismas están edificadas sobre la base de un poder político desigual. La

respuesta puede ser una sola. Creemos que las esferas política y cultural, trabajan independientemente la una de la otra, en planos distintos. Mientras el plano político es de naturaleza mecánica, el plano cultural es de naturaleza plástica. Esto supone que no se puede penetrar en un ambiente cultural dado cualquiera, sin resultar influido, sin ser de alguna manera contagiado.

¿Pero cuál es el origen de esta forma de ver a las culturas como claustros conectados mecánicamente? Si hacemos un poco de retrospectiva comprobamos que la relación entre palabra, significado y objeto denotado, ha cambiado radicalmente en los últimos cien años. El lingüista Ferdinand de Saussure (1857-1913) demostró que cada lengua describe el mundo según su propio punto de partida. Así, el sistema semántico de una cultura, es el producto social creado por convenciones. El modo de enfocar la relación entre lengua e ideología, entre lengua y cultura fue discutido por Guillermo von Humboldt (1767-1835) y Alejandro von Humboldt (1769-1859), fundadores de un relativismo cultural de gran influencia en los estudios antropológicos de la época. Con los trabajos pioneros de Frege y Russell, la lógica simbólica establece una clara diferencia entre los problemas semánticos y sintácticos y las relaciones de éstos con el tema de la verdad. En el plano de la sicología, Freud pone en evidencia, apoyándose en la técnica de las asociaciones libres, los mecanismos ocultos que unen la lengua con el campo de la semántica. Todos estos estudios, refuerzan la visión de las culturas como compartimentos estancos, como fenómenos encerrados en sí mismos, y apenas conectados por procesos mecánicos.

Para nosotros es importante demostrar que los ambientes culturales están en abierta y compleja comunicación, indicando también, cuales son los puentes que les comunican. Comprobamos así que paralelamente al mundo del lenguaje, existe el mundo de las cosas. En el mundo de las cosas, los objetos están relacionados entre sí, siguiendo criterios ontológicos que son totalmente independientes de las reglas semánticas. Una relación semántica es por ejemplo, la que hay

entre la llave, como herramienta que actúa sobre el cerrojo de una puerta, y la llave, en el sentido de solución de un acertijo. La relación entre esos conceptos, es independiente de la base física del objeto designado y los factores idiomáticos, son los determinantes. Por el contrario, en una relación ontológica, la base física del objeto, es el factor de enlace que hace posible la asociación de ideas. Una relación ontológica es la que existe por ejemplo, entre llave, cerradura, puerta y casa. Afirmamos entonces, que la esfera de lo semántico, está subordinada a la esfera de lo ontológico. El objeto ontológico se compone de propiedades permanentes, que son comunes a todos los hombres, independientemente de la cultura en que el objeto se ha desarrollado. Comunes a todos los hombres, son los marcos biológicos, de modo que todos necesitan beber, comer, reproducirse. Necesidades cubiertas a través de procesos análogos. La vida del hombre es limitada y limitado es el mundo donde vive. Esta limitación reduce las soluciones ontológicas a un número finito. Común a todos los hombres es la forma del cuerpo, hecho que hace a las vestimentas similares. El hecho de que la vida inteligente en nuestro planeta se haya desarrollado en una sola especie – el homo sapiens - simplifica el problema del intercambio cultural, porque todas las culturas tienen puntos de partidas que se asemejan. Ante la necesidad de obtener alimentos, el hombre se enfrenta a una tarea que va a estar influida primordialmente por las condiciones físicas del lugar de asentamiento, que a su vez determinará la cantidad y la cualidad del alimento disponible. No se puede comer cualquier cosa, ni en cualquier cantidad. Estas constantes fijan también las formas de preparar la comida y las combinaciones posibles entre ellas.

Podemos así afirmar que todas las mesas y sillas del mundo están emparentadas entre sí y por eso es posible reconocerlas con prescindencia de la cultura en que se hayan desarrollado. Una mesa se reconoce como una mesa por su función en la vida cotidiana, por su capacidad de sostener encima otros objetos que de esta manera se “acercan” a nuestras manos, a nuestra boca y a nuestros ojos.

La relación ontológica entre los objetos hace inteligible el proceso que denominamos contagio. Se trata de un sencillo proceso de deducción, gracias al cual el aparato cognoscitivo del sujeto, enfrentado a un objeto extraño, procede a la ubicación de éste en la estructura ontológica del propio horizonte cultural. Cuando lo consigue, se produce un intercambio de materia cultural que a su vez precipita un cambio en el sistema ontológico original. Este proceso no exige el contacto directo entre individuos de diversas culturas, sino que alcanza con que los contactos se produzcan en el ámbito de los objetos. En este estudio por consiguiente, partimos de la base de que un pueblo no puede influir o ser influenciado por otro pueblo, si entre ellos no existe alguna suerte de contacto físico. El tanto el lenguaje tiene reglas específicas, comprensibles solo para los iniciados, tiene éste una importancia secundaria en el momento de la comunicación. Es la identidad ontológica básica la que hace posible toda traducción idiomática.

Las formas más importantes del intercambio cultural basadas en términos puramente ontológicos, son las más superficiales. Por ejemplo las guerras y el comercio en general. Menos común, pero de una profundidad mayor, sería el intercambio sexual.

Asumimos la hipótesis de que cada cultura es la expresión única de condiciones materiales únicas. De allí deducimos que todos los pueblos tienen algo que ofrecer a otros pueblos, de modo de que algo de lo que tienen, falta a los demás y a la inversa, ningún pueblo puede considerarse culturalmente completo. Toda forma de intercambio, responde a una carencia básica en los bienes disponibles. Esta carencia básica crea el intercambio. Tal y como señalamos más arriba, el medio físico, la geografía del hábitat, establece los límites productivos del caso. Las diferencias físicas del medio ambiente, en el cual se desarrolla una cultura, determinan las diferencias en número y calidad de los substratos ontológicos.

Completamos nuestra metodología con otra hipótesis de trabajo importante. Suponemos que un pueblo trasmite

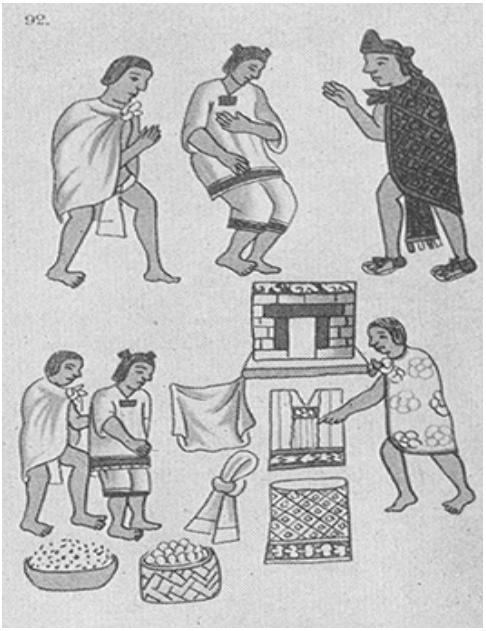
cualidades propias, en la misma proporción (cantidad, extensión) en que toma para sí, cualidades ajenas. Llamamos a este, *principio de intercambio proporcional*. Como consecuencia más importante, señalamos que nuestro punto de partida, niega toda posibilidad al fenómeno de la llamada "aculturación" de un pueblo, sobre todo si ésta se entiende en términos de "despojo" o "privación". Cuestionamos de este modo las teorías que subordinan el fenómeno del intercambio cultural a las esferas de lo mecánico, es decir, al intercambio político, técnico o ético.

Nuestra definición del intercambio cultural proporcional, presenta sin embargo algunos problemas. ¿Qué es lo que afirmamos cuando hablamos de "intercambio proporcional"? ¿Nos referimos acaso a una cantidad de cualidades previamente enumeradas? ¿De qué manera se podría medir este intercambio? A continuación intentaremos dar respuesta a estos interrogantes. Con la expresión "en la misma proporción", estamos haciendo mención a un cuanto de propiedades, cuyo tamaño es irrelevante pero finito. Lo importante en nuestro análisis es el principio de que se da en la misma medida que se recibe Por ejemplo, no es posible ningún triunfo militar sin que el vencedor incorpore importantes conocimientos y experiencias del enemigo. Lo mismo ocurre en toda forma de conquista. Cada proceso de conquista, no sólo afecta al conquistado sino que produce cambios básicos en el conquistador. Por eso es una verdad a medias considerar que la herencia cultural de Occidente tiene sus raíces en Palestina, Grecia y Roma pero no en América. La influencia del Nuevo Mundo, aunque menos evidente, fue por lo menos tan importante como las de las influencias tradicionalmente reconocidas. En este sentido, podemos considerar como una suerte de intercambio cultural silencioso, a la asimilación europea de productos tales como el tabaco o la papa. El aprovechamiento de este intercambio, supuso la aceptación de toda una representación del mundo, de una ontología asociada a estos productos y su producción, a un amplio registro de experiencias de colores, gustos, olores, de

hábitos culinarios, de técnicas agrícolas, de técnicas de fabricación de herramientas, etc.

Durante el proceso de intercambio inicial con Europa, los indios incorporan una cantidad de productos y costumbres europeas, que cambian por productos y costumbres que los europeos se llevan a Europa. Será siempre materia de debate si los indios "necesitaban" o no, por ejemplo, el caballo o la rueda, o si esos pueblos se favorecieron con la incorporación de la religión cristiana. Pero los hechos hablan claro y cierto es que los indios adoptan un gran espectro de elementos culturales europeos. Igualmente incontrovertible, es el hecho de que los pueblos americanos se han negado a incorporar otra gran cantidad de éstos. Quinientos años después de los primeros contactos, encontramos pueblos americanos que siguen porfiadamente fieles a costumbres y principios ancestrales. ¿Cómo poder explicar esto? La aceptación del principio de intercambio cultural proporcional, nos lleva a considerar que la cultura indígena se aísla, si el medio ambiente que la rodea se cierra a su cultura y viceversa. Es posible también que en este caso, los mundos culturales comunicantes han llegado a un equilibrio en el intercambio de bienes culturales y el principio de intercambio proporcional actúa frenando el proceso y fijando las diferencias. Como los factores físicos y biológicos, están inseparablemente unidos a los sociales y étnicos generando la identidad cultural de un pueblo, todo intercambio cultural acarrea en última instancia un cambio en la propia identidad de ese pueblo. El sujeto cultural, se niega en general a entregar la parte central de su experiencia vital, aquella que entiende como decisiva para su supervivencia. En ese aspecto es el sujeto un ser conservador y no estará dispuesto a correr riesgos. Observamos que la identidad cultural, administra por separado las reservas de bienes limitados. Por ejemplo, si un pueblo abandona la costumbre de usar cuchillos de hueso que él mismo produce, sustituyéndoles por cuchillos de hierro provenientes de otra cultura, intercambia objetos semejantes destinados a la misma función. En este caso, el cambio de bienes culturales acarrea consecuencias positivas y por consecuencia, las

modificaciones acaecidas en el plano de la identidad cultural son aceptables. Dejar de producir cuchillos de hueso significa, en este caso, la desaparición de una técnica de producción y con ella de toda su carga ontológica, pero el cambio presupone la conservación de una identidad más rica. Es obvio que mejores cuchillos producen mejores resultados, que se transforman en tiempo ahorrado que puede ahora dedicarse a otras actividades. Pero más allá de todo juicio de valor acerca de la posibilidad de la aculturación, es importante comprender el mecanismo según el cual los niveles de la negociación mantienen su independencia. No debemos confundir intercambio en el ámbito cultural con comercio. Los objetos intercambiados en el acto comercial, no serán necesariamente incorporados a la identidad cultural. Los cuchillos de hierro, se pueden cambiar por muchas cosas, pero en caso de ser aceptados como objetos de intercambio cultural, ocuparan el lugar de los cuchillos de hueso en el espacio ontológico de la cultura. De lo contrario, atravesarán la cultura como huéspedes de paso. El hombre puede identificarse con una serie de nuevos productos culturales si sus características tienen correspondencia con una situación dada en la tradición cultural de esa sociedad y si en la relación de intercambio, la balanza del intercambio cultural es favorable a la incorporación de nuevos elementos.



Regalos a los pobres. Fr. Bernardino de Sahagún. *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain.* Bok 8. Santa Fe: School of American Research and the University of Utah Press, 1950-1982. Durante los años 1577-1580, el fraile franciscano Bernardino de Sahagún se dedica a coleccionar datos sobre la cultura azteca. El material así reunido es presentado en la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, más trade conocida con el nombre de *Códice Florentino.* La obra presenta el texto principal en náhuatl, acompañado de un breve resúmen en español. La gran cantidad de imágenes, pintadas por artistas nativos, dan una clara muestra de la temprana influencia española en el estilo. El *Códice Florentino* es la fuente conservada más importante para el estudio de la cultura azteca antes de la Conquista.

CAPÍTULO I

La ofrenda y el comercio

Para poder interpretar las relaciones que en el siglo XVI existían entre Europa y la cultura americana, nos serviremos de una teoría sobre la comunicación humana y la naturaleza de los intercambios culturales. La obra clásica de Marcel Mauss *Essai sur le don*[19] será la base de nuestro modelo, el cual se caracteriza por un dualismo radical que creemos enraizado en dos pilares fundamentales de la naturaleza humana, el uno cultural y el otro biológico. Esta metodología implica que los principios, las estructuras y en general los modelos de reflexión teórica, se presenten siempre en pares, ya sea integrando una unidad o en oposición.

Mauss asume que en las formas de organización social más elementales, la actividad fundamental de intercambio, adquiere el aspecto de una *ofrenda* que obliga al destinatario a la *restitución*. En este sentido, la ofrenda como modelo comunicativo, se distingue claramente del acuerdo libre realizado entre individuos independientes en una transacción comercial.

La teoría de Mauss fue ampliada posteriormente por Lévi-Strauss, quien ve en estas formas de intercambio tres estructuras de pensamiento básicas. La primera es la que limita la influencia de la naturaleza en la vida social. Especialmente importantes a este respecto, son la norma de exogamia y la prohibición del incesto. La segunda, es el principio de restitución de la ofrenda que reglamenta la relación con "el otro". La tercera, se refiere al carácter sintetizador de la ofrenda que transforma al "otro" en partícipe, en compañero o socio en la comunicación, añadiéndole por esta vía, un nuevo valor a la relación de intercambio.[20] Según Lévi-Strauss la cultura tiene por función asegurar la existencia del grupo como tal, sustituyendo las relaciones libradas al azar por otras

encuadradas dentro de formas orgánicas. Mientras que en los dominios de la naturaleza “el hombre da de sí, de acuerdo a lo que ha recibido“, en el medio cultural, “recibe más de lo que da y da más de lo que recibe.“

Este principio de restitución, es para Lévi-Strauss la base de la organización social y se aplica a todas las formas del contrato social, desde la distribución de comestibles hasta el reparto de mujeres. En el sistema de pensamiento antropológico de Lévi-Strauss, la subordinación de la mujer y la familia al grupo, es la base necesaria para el desarrollo cultural. Al mismo tiempo, el desarrollo de la civilización, debilita el principio de restitución de la ofrenda, sustituyéndolo paulatinamente por formas de intercambio mas libres que ya contienen como sello característico el propósito de obtener ganancia.

Lévi-Strauss ha descripto a la sociedad arcaica como “fría“ y a la moderna como “caliente“. La metáfora nos recuerda a las reacciones químicas, catalogables como exotérmicas o endotérmicas. Desde el punto de vista del individuo, hay en el primer caso, un desprendimiento de energía hacia el exterior y en el segundo, la absorción de energía externa. Una relación basada en ofrendas es exotérmica, porque el individuo dirige su energía hacia el grupo, recibiendo a cambio seguridad social. En general, este traslado de energía desde el individuo hacia el grupo, se produce en varias etapas, por ejemplo del individuo a la familia, de ésta al clan y así sucesivamente. Lo importante a tener en cuenta en este tipo de sociedad, es que el grupo es el que gana más y el individuo quien pierde más. Estamos pues, frente a un modelo de sociedad que fomenta el colectivismo.

En cambio en una sociedad fundada en el principio de ganancia, se consume la energía colectiva en beneficio de los individuos del grupo. En este caso el traslado de energía, toma la dirección inversa, es decir desde el grupo hacia el clan y de éste a la familia. En tanto que el principio de restitución desarrolla la vida colectiva, al mismo tiempo que fortalece el anonimato del individuo dentro del grupo, desarrolla el principio de ganancia del individualismo. Según nuestro punto de vista, las pautas exotérmicas de comunicación, típicas de una

sociedad regida por el principio de restitución, propician una vida social cotidiana favorable al desarrollo de la mujer y de la familia. En este tipo de sociedades se crean formas particulares de identidad que pueden describirse como privadas desde el momento en que se fundan en una relación uno-a-uno entre los individuos y entre el individuo y el objeto social. Por objeto social, entendemos todos los objetos creados dentro de una cultura, ya sean estos materiales o inmateriales, desde herramientas y ropas hasta textos y mitos. En otros términos, todos los productos culturales factibles de ser aislados por la conciencia y por lo tanto identificables como unidades culturales. En definitiva, se trata de relaciones exotérmicas, acuñadas a través del contacto inmediato entre si de los individuos y entre los individuos y los objetos sociales.

En cambio las condiciones endotérmicas de comunicación, favorecen el desarrollo de la persona, es decir del individuo con "nombre", que adquiere carácter público, que es socialmente conocido y que por lo general pertenece al sexo masculino. Se trata de una realidad, en que la relación se establece entre personas, conservando cada una su carácter de tal, o entre la persona y los objetos sociales. Esta situación da lugar a una nueva identidad social basada en una relación uno-a-muchos.

En una sociedad orientada por el principio de restitución, la dirección de la comunicación está invertida con respecto a la dirección de la comunicación en una sociedad guiada por el principio de ganancia. En la comunicación restitutiva, los esfuerzos están dirigidos a desarrollar la fuerza potencial del grupo, el individuo da una parte de lo que tiene en escasez, para recibir lo que tiene en abundancia. La "ganancia" en el proceso, consiste en fortalecer los lazos del grupo. Esta forma de la comunicación busca siempre repetirse y se asume como invariante en el tiempo. Así en ocasiones, las partes asumen el papel de dadores y en otras el de receptores, sin que por ello deban asumir las posiciones del otro, en otras palabras, sin experimentar la necesidad de establecer alguna forma de acuerdo. El acto de restitución, independientemente de su contenido concreto, recrea en una situación dada, un consenso

que siempre es indirecto, restableciendo el balance social. Los puntos de vista particulares que los distintos actores asumen en la comunicación, están subordinados a una estructura formal que se determina a través del ritmo del proceso.

Cuando la comunicación está determinada por el principio de ganancia, se intercambia lo que se tiene en abundancia para obtener lo que escasea. El proceso es netamente "egoísta" (en un sentido neutral del término). Este tipo de comunicación aparece con frecuencia en la literatura cargada de connotaciones éticas y por lo tanto sujeto a análisis insuficientes. Digamos que suele describirse como un proceso comunicativo típicamente capitalista al mismo tiempo que típico de las primeras formas de sociedad de clases. La confusión se extiende a la mayoría de los investigadores, entre ellos Marx, Engels, Morgan y también Lévi-Strauss. El descubrimiento de la existencia de actos comunicativos con fines de ganancia en los orígenes de la sociedad de clases ha dado lugar a una definición de propiedad privada que solo han servido para aumentar la confusión. Según esta línea de razonamiento la persona –la unidad social en una sociedad de clases dirigida políticamente- es identificada con el individuo que es la unidad social, en una sociedad dirigida por las relaciones de parentesco. Habría sido más correcto hablar de una forma de propiedad personificada o de formas personales de propiedad, refiriéndose de esta forma a la relación entre personas o entre las personas y el objeto social. La relación no es privada porque se desarrolla dentro de la esfera pública y es la consecuencia del debilitamiento de la esfera de lo cotidiano en favor de la esfera de lo público. La persona poseedora no tiene en esta situación, una relación uno-a-uno con lo poseído y de allí que lo poseído no está comprendido en la representación cotidiana de la realidad. En un acto comunicativo donde rige el principio de ganancia, se busca también el consenso que llega cuando una de las partes acepta el punto de vista de la otra, cerrándose de esta forma el proceso comunicativo que no genera nuevas transacciones. En una relación comercial este consenso tiene lugar cuando las partes acuerdan el precio de la transacción.

En una negociación regida por el principio de ganancia, relación de carácter político y no familiar, las diferencias entre las partes se transforman, más tarde o más temprano, en una identidad. En lugar de cambiar las funciones (dador, receptor) las partes cambian contenidos (mercaderías). Si todo dador esta obligado a ser receptor de aquél a quien ha dado, no todo vendedor esta obligado a comprar a quien a vendido. Finalmente, de igual manera que en la restitución, se llega al consenso, pero aquí el consenso descansa en otras premisas. En el acto comunicativo regido por el principio de ganancia, se debilitan los lazos sociales y en cada acto comunicativo la finalización de la negociación es simultáneamente el punto final de la relación. Los actores quedan en libertad de iniciar otros negocios con otros interlocutores.

Con respecto a la historia del matrimonio, se observa también una transición del sistema arcaico de restitución, al modelo regido por el principio de ganancia. Esta descripción es especialmente válida para la Europa del siglo XVI, porque en éste período se identifica el modelo de restitución con el primitivismo encontrado en el Nuevo Mundo, un primitivismo reconocible en la propia historia pero de la cual se quiere tomar distancia. Este proceso que más tarde fue denominado modernización, se caracterizó por un fortalecimiento general de la influencia de los actos comunicativos con fines de ganancia, en el ambiente cultural y en el espacio social.

Hombre de negocios. Códice Florentino. Libro 9, cuadro 14.
La actividad comercial como medio comunicativo está presente en todas las sociedades arcaicas conocidas.

Sobre el acto comunicativo

La relación entre la comunicación, la acción y la razón ha sido tratada entre otros por Husserl y la fenomenología, por George Herbert Mead y el interaccionismo simbólico, por Mauss y Lévi-Strauss en sus estudios sobre la reciprocidad y especialmente por Habermas y su teoría sobre la acción

comunicativa. Nuestro punto de partida se asemeja con mucho al de Mauss y de Lévi-Strauss, en tanto - como ellos - intentamos crear un instrumento manejable empíricamente, pero también reconocemos un parentesco con el interés manifestado por Habermas en encontrar soluciones a algunos de los problemas que se han suscitado en la tradición marxista. Por ejemplo con su reflexión acerca de las consecuencias derivadas de la noción de clase obrera como portadora de la razón histórica. Habermas encuentra problemática la fusión entre razón e identidad de clase, desarrollando en cambio una teoría sobre la acción comunicativa en la cual cada acto comunicativo es el portador de la razón. Según Habermas lenguaje y razón son la misma cosa y entre ambas configuran la intersubjetividad. Esta conclusión llevó a Habermas a desarrollar lo que denominó pragmatismo universal. Divide entonces el mundo de la razón en una esfera objetiva, que trata con el mundo exterior y que se maneja con "la verdad", otra esfera normativa que se ocupa de "lo correcto" y de las relaciones interpersonales y por último una esfera expresiva que controla si las manifestaciones subjetivas exteriorizan hechos ajustados a la realidad. Esas tres esferas equivalen a la realidad científica, moral y artística.

En su esfuerzo de renovación teórica, Habermas no toca la teoría económica marxista del valor. Con esta teoría unifica Marx la producción del trabajador con el crecimiento social en términos de valor agregado. La conexión entre la clase obrera y la creación de valores económicos, es la base fundamental que permite definir a la clase obrera como portadora de la razón histórica. Es la capacidad de la clase obrera de actuar productivamente, la que en gran medida crea y conforma la sociedad. Si lo que se quiere es liberar a la razón histórica de esta conexión con la noción de clase social y trasladar esta relación privilegiada entre acción y razón, hacia el acto comunicativo, se debe también encontrar en este acto comunicativo, alguna forma de producción de valor. A diferencia de Habermas, Mauss y Lévi-Strauss, nosotros consideramos al acto comunicativo como productor de valores

sociales. Sin cuestionar la teoría marxista del valor, vemos en el acto comunicativo un mecanismo según el cual el valor se crea y se distribuye. Para explicar nuestra idea, recurriremos al uso de una metáfora. Si observamos las leyes que rigen el comportamiento de las partículas atómicas, vemos que los movimientos de las mismas entre niveles atómicos diferentes, producen o absorben energía de acuerdo al caso. De la misma forma las comunicaciones internas de los diversos grupos que componen una sociedad generan o consumen energía social bajo la forma de valor. Así como la estructura atómica presupone un intercambio entre estados de equilibrio y de movimiento, también en la sociedad se producen relaciones de efecto recíproco entre estados estáticos y dinámicos que se manifiestan a través del fenómeno comunicativo. Según esta manera de ver las cosas, el acto comunicativo no es simplemente un mecanismo de "transmisión" de valor (energía) generado en otra instancia (la producción), sino el mecanismo por el cual la energía potencial subyacente a una cierta estructura social, es transformada en energía cinética, en acción social generadora de nuevas estructuras. En pocas palabras, las estructuras de comunicación y la estructura social son la misma cosa. La energía social no puede estar asociada a un acto constitutivo (en este caso el "productivo"), porque el acto productivo es posterior a la constitución social, es decir esta determinado por las formas comunicativas. No olvidemos que la comunicación existe ya en los animales. Desde el punto de vista marxista clásico, esta forma de ver la realidad supone una vuelta a un idealismo histórico. Para el marxismo clásico, la comunicación es parte de la intersubjetividad y no debe anteponerse a la objetividad de las relaciones materiales que suponen la subordinación del sujeto a la materia en el acto productivo. Pero esta forma de ver la comunicación es ya arcaica y debe ser cuestionada. Es más, en la sociedad post-marxista en la que vivimos, la conciencia del ser histórico del sujeto y de su dependencia de las condiciones materiales subyacentes, nos permite avizorar una teoría objetiva e incluso materialista de la subjetividad. Nuestra crítica al marxismo

clásico se construye sobre una de sus dificultades sustanciales: la incapacidad teórica de ubicar el lenguaje en la estructura social (recuérdese aquí la ausencia de esta temática en los clásicos).

Pasemos a ver un ejemplo entre muchos posibles. En las relaciones de comunicación, se producen a menudo cambios radicales, originados en la destrucción del valor. Un ejemplo de ello son las fiestas rituales de los indios Kwaikutl, descriptas en el estudio clásico de Boas. Durante el ritual denominado potlach, se derrocha en forma ostentosa y al terminar la fiesta, se destruye el sobrante de comida, bebidas, regalos e inclusive otros objetos de valor. En nuestro tiempo, las leyes de la oferta y la demanda conducen con frecuencia a la destrucción de mercaderías con el fin de incrementar el valor de los remanentes. Estos dos ejemplos, uno arcaico otro moderno, nos revelan el papel de la comunicación y su dialéctica de control de la energía social o valor. Estos mecanismos, no serían posibles sin la mediación de estructuras inmanentes que lo posibilitaran, independientemente de períodos históricos y de formas productivas. Son las leyes comunicativas las que están detrás de las leyes que regulan la ofrenda, el comercio y en general toda forma de "mercado".

La posición especial que tiene el acto productivo dentro del pensamiento marxista, refleja la convicción de que la transformación de un producto natural en un producto social, funciona sobre la conexión entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la sociedad. Contra esto se puede argumentar que la materia prima que manipula el trabajador durante el proceso productivo, es un producto cultural antes de que el trabajador la manipule, tal el caso de los metales por ejemplo. Antes que se pueda aplicar alguna forma de trabajo a algún objeto, es necesario que ese objeto pueda ser identificado como tal y esto solo puede hacerse a través de un proceso de conocimiento de carácter comunicativo. Concluimos pues, que la relación entre la creación de valor y la estructura social, puede describirse mejor con ayuda del modelo atómico de la física que con la teoría clásica marxista. De esta forma colocamos el modelo

comunicativo de Mauss y Lévi-Strauss en el centro de nuestra reflexión materialista, haciéndole a este modelo el agregado de ser el portador de la razón histórica tal y como la entiende Habermas.

América y el concepto de comunismo

El contacto con las sociedades indias americanas, desarrolla en la conciencia europea la idea de una sociedad "primitiva" entendida como "colectivista". Sobre la base de estas sociedades se construye el modelo idealizado de una "cuna" de la civilización. En el intento de construir un modelo de desarrollo social, se da por sentado que esta sociedad originaria fue evolucionando hasta transformarse en una sociedad de naturaleza egoísta. Encontramos estos argumentos en la obra de autores tales como Tomás More, Bartolomé de Las Casas, Miguel de Montaigne, Juan Valentin Andreae y Tomás Campanella. La sociedad americana contagia al pensamiento europeo con su ontología arcaica, una ontología que - mucho antes de la conquista - había sido desplazada por el modelo comunicativo basado en el ideal de lucro. El colectivismo ontológico americano - real o imaginario - fue reorganizado en representaciones utópicas proyectadas en distintos esfuerzos antropológicos y sociológicos. Esta creencia en una antigüedad de oro, estaba ampliamente generalizada y dominaba la necesidad de encontrar en ese pasado histórico, las raíces de la civilización europea.

La influencia de la ontología americana sobre los pensadores europeos puede rastrearse también en las obras de Marx y Engels. En 1847-48, Marx y Engels carecían todavía de un marco teórico completo que les permitiera desarrollar su obra. En esa época el término "comunismo" tenía para ellos un significado todavía intuitivo, muy diferente al que adquiriría después. Esta posterior versión de la teoría del comunismo, se desarrolla bajo la influencia del libro *Ancient Society* de 1877 del antropólogo americano Lewis Henry Morgan, una obra que

tanto Marx como Engels estudian detalladamente. A partir de ese momento, se modifica el contenido del concepto "comunismo", cambiando de una formulación puramente político-ideológica, a una categoría científica. Este cambio conceptual se profundiza durante los últimos años de la vida de Marx, siendo además el objeto de estudio de Engels en el libro El origen de la familia la propiedad privada y el Estado (1884). Es evidente que la noción de comunismo, entendida como estadio en la historia de la humanidad y posteriormente célebre bajo el nombre de comunismo primitivo, no fue originariamente una construcción marxista, sino parte de la tradición utópica originada en el descubrimiento de América, y por la otra, al nacimiento de la antropología moderna con la obra de Lewis H. Morgan. Al descubrir que la teoría de Morgan se ajusta perfectamente a la filosofía sustentada por ellos, Marx y Engels la incorporan a sus resultados como un éxito de la concepción materialista de la historia. Es posible imaginar la satisfacción De Marx y Engels al descubrir los resultados presentados en *Ancient Society*. Ahora bien, los años han pasado y hoy sabemos que la noción de comunismo descubierta por Morgan, no deja de ser una grosera simplificación de una realidad social muchos más compleja.

Según Engels, Morgan divide la historia de la humanidad en tres estadios, a saber: salvajismo, barbarie y civilización. Engels escribe que Morgan es el primero que con conocimiento de causa intentó dar un orden determinado a la prehistoria de la humanidad. Sostiene además que mientras no haya un aumento sustancial de material empírico que obligue a cambiar estas conclusiones, este agrupamiento en períodos continuará siendo válido. Comprueba que Morgan se ocupa básicamente de los dos primeros, entendidos como etapas previas a la llegada de la civilización. A estos dos períodos iniciales les subdivide en estadios: un "bajo", uno "medio" y uno "alto", según el progreso logrado en la producción de medios de existencia.[21]

Morgan divide al estado salvaje (savagery) en un estadio inicial en el cual el hombre vive en la jungla, un estadio medio, en el cual el hombre aprende a pescar y a dominar el fuego y un

estado superior donde se desarrolla la caza gracias al descubrimiento del arco y la flecha. Es interesante constatar que Engels, reconoce la escasez de datos empíricos en lo que al estudio de la sociedad arcaica se refiere, haciendo una precisión en el prólogo de la edición alemana de El manifiesto comunista[22] de 1890 que confirma el cambio conceptual al que hacíamos referencia más arriba. Allí escribe Engels: "La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases" precisando luego en una nota aclaratoria: "Es decir, la historia escrita. En 1847, la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, la prehistoria, era casi desconocida."[23] Parece seguro entonces el concluir que el "comunismo" que encontramos en el Manifiesto comunista, está más emparentado con las visiones sociales de Tomas Mores en *Utopía*, de Hobbes en *Leviathan*, de Andreae en *Christianopolis*, de Bacon en *Atlantis* o en *El estado del sol* de Campanella que con la *Ancient Society* de Morgan. Ya a partir de las descripciones de Vespucio, encontramos escritos visionarios inspirados en el descubrimiento de América y a partir del siglo XVI surgen en forma continuada prácticamente en todas las obras de los grandes pensadores. Si bien las visiones sobre estados, países y sociedades ideales, son por lo menos tan antiguas como los escritos de Platón, el número e importancia de estas visiones aumenta dramáticamente después del descubrimiento de América y el consiguiente contacto con los pueblos americanos. Y es sobre todo a partir de este momento que se impone la crítica a la noción de la propiedad privada.

Morgan, Marx y Engels y las condiciones sociales y económicas en la América del siglo XVI

Es indiscutible que la mayoría de los pueblos americanos vivían en la época de la conquista en una sociedad arcaica. Pueden sin embargo plantearse algunas dudas con respecto al

carácter arcaico de las estructuras sociales de las civilizaciones americanas más complejas, tales como es el caso del México de Monctezuma y Cortés. Estudiaremos con cierta amplitud esta realidad para poder entender cuál fue el material ideológico americano que influyó sobre la Europa de esa época.

En su tesis doctoral[24] Rik Hoekstra usa el concepto "Medios asiáticos de producción" pero no hace ninguna referencia a su origen. Es evidente que ha sido tomado del texto de Marx Sobre las formas capitalistas de producción de 1857-58. En este escrito Marx compara la sociedad mexicana del Nuevo Mundo con la europea del siglo XVI e identifica a las formas asiáticas de producción con el sistema económico americano. En ese escrito Marx nos dice que el plustrabajo se vierte tanto a través de los tributos como en el esfuerzo mancomunado dirigido a fortalecer la unidad social. Este sentimiento de unidad incluye también comunidad organizadora del proceso laboral, lo que puede constatarse en sistemas como los de México, y en especial Perú.[25]

Marx presenta a la forma asiática de producción como una alternativa evolutiva diferente a las formas de producción capitalistas predominantes en Europa. El término asiático, puede ser desorientador ya que Marx encuentra formas asiáticas de producción tanto en América como en Europa.[26] El punto de partida para el desarrollo de una sociedad de clases, es el pasaje del estado nómade al estado sedentario. Marx escribe que el carácter colectivo de estas formas organizativas dependerá además de factores externos, como los geográficos, climatológicos y físicos además de los factores hereditarios asociados al carácter de su organización social.[27] Según Marx, las condiciones básicas que rigen para cada grupo humano que pasan al estado sedentario son en principio semejantes. Entre distintas alternativas de desarrollo, la forma asiática de producción es solo una alternativa entre otras. A propósito de las relaciones de propiedad en el modelo asiático, Marx escribe que la "totalidad social" es la verdadera propietaria y único garante de la propiedad colectiva. Esta totalidad, se muestra como entidad independiente y sobrepuesta a la organización

social. En esa situación el individuo carece en los hechos de propiedad o también, la conexión entre el individuo y los bienes comunes se hace a través del déspota, quién asume aquí un papel paternal.[28]

Podemos concluir que el modo asiático-americano de producción, combina una sociedad de clases con aspectos típicos de las sociedades basadas en las relaciones de parentesco. Si bien esta no fue la opinión de Marx, creemos que este modo de producción, puede entenderse como un eslabón entre una sociedad arcaica pura y los modos reproductivos de la sociedad moderna. Si la estructura social en el México del siglo XVI, puede describirse como una variante de la forma asiática de producción, entonces se confirma también la ontología colectivista mexicana y su significado para el desarrollo de este tipo de ideas en Europa. Nuestra conclusión es que el análisis de Marx es válido para el México del siglo XVI, de donde es factible esperar que las experiencias europeas del modo asiático-americano de producción en México, repercutieran en el ideario político y social europeo, para el cual, el colectivismo social había pasado a ser más que nada, una referencia bibliográfica en la obra de los clásicos griegos y romanos.

Sobre "propiedad" e identidad

Con la obra de Morgan *Ancient Society*, se inicia el estudio sistemático de las relaciones de parentesco. Con los nuevos conocimientos científicos, nace la necesidad de encontrar los eslabones que relacionan a la familia – la unidad más pequeña de la sociedad- con las organizaciones sociales en general. Al mismo tiempo, el proceso histórico se divide de acuerdo a dos objetos de estudio fundamentales, la antropología y la historia. A cada uno de estos campos cognoscitivos asignándole a cada uno de ellos, estudios científicos particulares. La sociedad primitiva -salvaje- dominada por las relaciones de parentesco, se hace objeto de estudio de la arqueología y la antropología,

mientras que la historia y la sociología se ocupan de la sociedad de clases, es decir, por las sociedades dominadas por las relaciones políticas. Esta clasificación influye también sobre los estudios de las formas de propiedad. Un examen mas detallado de Europa y América en el siglo XVI, exige una amplia investigación sobre las formas de propiedad subyacentes en sociedades que procesan actos comunicativos ya sea con fines de restitución o con propósitos de ganancia.

Como se desprende de lo dicho líneas arriba, no podemos –aunque ocurre a menudo- considerar capitalismo e ideal de ganancia, como aspectos complementarios de un mismo concepto. Capitalista es aquella organización social que está dominada por el ideal de ganancia. Pero el ideal de ganancia es también un elemento fundamental en cada estructura social. El ideal de ganancia es válido en todos los tiempos y en todas las formas económicas de producción. Los actos comunicativos con fines de ganancia, aunque en forma subordinada, se encuentran también en las sociedades arcaicas. Para verlo con nitidez basta con observar el desarrollo del comercio, una forma de organización social que se da aún antes de la revolución neolítica y que no debe confundirse con los mecanismos de restitución regidos por la ofrenda.

Tampoco se puede vincular este ideal de ganancia con la propiedad privada. En este punto pagamos tributo al análisis incompleto que Marx y Engels hacen del concepto de propiedad y sus derivados. Marx y Engels entienden la propiedad privada como un estado espiritual de carácter egoísta. Así entendido, sería posible evitar o al menos limitar la propiedad privada mediante acciones conscientes, mecánicas, éticas y políticas. En el Manifiesto comunista, el materialismo histórico se convierte en una ética con argumentos históricos. La naturaleza histórica de la sociedad es la base de una sociedad que debe existir. Después de 1877, éste argumento sufre un cambio relativo expresable de la siguiente forma: dado que el comunismo ha alguna vez existido, es posible recrearlo, y puesto que fue más justo, debe ser recreado.

Ahora bien, creemos que cabe la pregunta de porqué habría de ser menos egoísta un hombre que vive en una sociedad comunista. Una sociedad donde todos son propietarios de los objetos sociales, puede muy bien crear un individuo "egoísta". Las bases colectivas de organización social, no garantizan que el individuo en esas circunstancias no desarrolle fuertes sentimientos de hostilidad contra otros. Marx cree que las condiciones materiales, también llamadas relaciones sociales de producción, definen las cualidades y la identidad del sujeto. Pero la definición del término propiedad, puede asumir por lo menos dos formas. En primer lugar, propiedad en el sentido de control ejercido por el sujeto sobre los objetos sociales. En segundo lugar, propiedad en el sentido de serie de características o propiedades que hacen del sujeto una criatura única, peculiar, distinta. En el primer caso, podemos hablar de una noción de "propiedad social" subordinada a las ideas de organización y control, en el segundo caso, de una definición "descriptiva" de propiedad subordinada a un análisis fenomenológico de la realidad social. La diferencia puede captarse fácilmente considerando el parecido entre "propiedad" y "propiedades" en el sentido de cualidades (en inglés property y proprieties). Ambos vocablos se refieren a la misma realidad, es decir al grupo de relaciones que determinan la identidad, es decir son relaciones de identidad.

A partir de estas conclusiones, pueden las relaciones de propiedad también, entenderse como una estructura dentro de la cual se define la identidad del sujeto, independientemente del trasfondo étnico o cultural. Esas relaciones pueden agruparse según la complejidad que adquieran en el orden social. Pudiendo establecer relaciones del tipo uno-a-uno, uno-a-muchos, muchos-a-muchos, en donde la variable es la conexión entre el sujeto y los objetos sociales. Las denominadas sociedades salvajes, presentan una clara tendencia a buscar relaciones de identidad del tipo uno-a-uno.[29] La relación uno-a-uno establece reglas positivas para determinar qué es lo que define la identidad del sujeto. Con relación al matrimonio la relación uno-a-uno equivale a lo que Lévi-Strauss denomina

“relaciones elementales de parentesco“. La relación uno-a-uno abarca únicamente a dos partes, una por cada parte de la relación. Las relaciones del tipo uno-a-muchos, se basa en reglas negativas para determinar la identidad del sujeto. Es decir reglas que determinan que es lo que éste no debe hacer. Según Lévi-Strauss las reglas matrimoniales negativas dan origen a lo que él llama un clan, mientras que las relaciones de parentesco positivas crean una clase.[30] Una sociedad uno-a-uno que reparte las relaciones de propiedad entre todos sus individuos, puede llamarse comunista pero en realidad se trata de una forma primitiva de la propiedad privada moderna, donde cada uno es propietario de algo en exclusividad.

Según Morgan el aumento del número de individuos en una sociedad, implica una mayor complejidad que a su vez provoca cambios inevitables en la misma. La sociedad se ve obligada a desarrollar mecanismos destinados a conservar una imagen global de sí misma a pesar de los procesos de cambio. La sociedad que inicialmente tiene una relación uno-a-uno, cuando crece en el número de habitantes, se transforma en una sociedad uno-a-muchos a causa de que el sujeto referente no puede ser determinado con claridad y tampoco es posible establecer quién (es decir qué individuo) es que tiene la iniciativa. Para que el cambio cualitativo garantice nuevas formas de control de la comunicación, es necesario que se desarrollen mecanismos de conducción política que sustituyan a las relaciones de parentesco.

El concepto vulgar de propiedad privada que coincide bastante bien con el concepto definido en el Manifiesto comunista, describe relaciones de identidad en una sociedad del tipo uno-a-muchos, identidad que se ha desarrollado como consecuencia del aumento de la población. Morgan entiende la propiedad privada como un proceso subordinado al proceso cognoscitivo. Con respecto al concepto de propiedad escribe: “Comenzando en cero en el salvajismo, la passion por la posesión de propiedades, como representación de la subsistencia acumulada, pasa luego a ser el caracter dominante de la mentalidad humana de las razas civilizadas.”[31] Es de notar

que para Morgan la propiedad es un estado espiritual, una "pasión por la posesión", además identifica la propiedad con objetos de distinto tipo, por ejemplo con herramientas o con la tierra. Finalmente considera que la propiedad refuerza la identidad del sujeto es decir es "representativa". ¿Pero qué quiere decir Morgan con "comenzando en cero"?

Para Morgan la "pasión por las cosas" está en proporción a la "existencia cultural" de esas cosas. Morgan caracteriza los límites del objeto con respecto a la naturaleza como una relación social y económica cuyo desarrollo depende de la capacidad cognoscitiva del hombre. Según nuestra opinión, éste concepto es correcto y pone en tela de juicio que el concepto de propiedad pueda aplicarse a la relación del hombre arcaico con la tierra y la vivienda. En otras palabras, se puede decir que el hombre arcaico desarrolla relaciones de propiedad, exclusivamente con objetos que puede individualizar como objetos particulares. Si describimos la relación de una tribu con la tierra o la vivienda como una propiedad colectiva, la argumentación desemboca en una contradicción.[32] O bien se entiende "la tierra" y "la vivienda" como objetos relacionados uno-a-uno con los individuos de la sociedad – lo que implicaría que no puede hablarse de una propiedad colectiva del tipo uno-a-uno – o bien no pueden estos objetos sociales considerarse en abstracto: no se podría hablar de "la tierra" sino de una determinada parcela, ni de "la vivienda" sino de una parte de la misma. Se trata de definir los mecanismos mediante los cuales la capacidad cognoscitiva establece los límites de la acción comunicativa. Probablemente el ejemplo más claro del proceso de identificación uno-a-uno en una sociedad arcaica, sea el entierro ritual donde el individuo es sepultado con sus "propiedades".

Avanzando en la misma línea de razonamiento, llegamos a la conclusión que la pasión de poseer se fortalece a medida que los objetos sociales crecen en número y complejidad. Como ya habíamos señalado, aporta Morgan un contenido cognoscitivo a la definición de propiedad. El número y la complejidad de los objetos sociales dependen del conocimiento adquirido sobre el

mundo objetivo y por esta razón el hombre solo puede poseer aquello que ha identificado y delimitado como objeto de conocimiento. En resumen, podemos afirmar que las relaciones de propiedad son en realidad y sobre toda otra definición, relaciones de identidad de carácter cognoscitivo. De lo que se deduce que dichas relaciones de propiedad, no están directamente dirigidas por las formas de producción económica.

Cuando el análisis de la sociedad está fuertemente influido por el marxismo – por ejemplo en la obra de Lévi-Strauss- se considera a la cultura como una parte de la superestructura ideológica de la sociedad y subordinada a las condiciones económicas de la sociedad en cuestión. Pero también es legítima otra interpretación de la relación entre economía y cultura, donde la realidad social a los efectos del análisis, se divide en dos estructuras básicas fundamentales. Por un lado reconocemos a la sociedad la capacidad de producir nuevas condiciones a su alrededor. Simultáneamente le reconocemos la capacidad de adaptarse a las circunstancias prevalecientes en una etapa histórica determinada. Creemos que las relaciones de propiedad – y la mayoría de las formas de relaciones de identidad- se fundamentan en la capacidad del hombre de adaptarse al medio. Las relaciones económicas por otra parte, son principalmente relaciones de producción y evidencian no solo la libertad del hombre con respecto a la naturaleza sino también su aspiración a beneficiarse de los cambios que esta le impone. Intentar definir las relaciones de propiedad (mecanismos de adaptación) con conceptos económicos (mecanismos productivos) es como tratar de explicar la selección natural como consecuencia de la libre voluntad del hombre.

Lo “privado“ y lo “público“ en relación con el concepto de propiedad

Al desarrollo de la complejidad social lo acompaña la aparición del concepto de lo público, es decir el espacio en

donde las relaciones de parentesco pierden su poder. Tanto para Morgan como para Engels, éste cambio es perjudicial para la mujer en tanto disminuye su influencia global al aumentar la distancia entre el lugar donde se toman las decisiones y el hogar. En una sociedad uno-a-uno, el hogar era el lugar natural en el cual las decisiones se toman en conjunto, es decir con la participación de todo el grupo familiar. Esto no significa que el hombre y la mujer tomaran todas las decisiones en común. En la sociedad arcaica, el sistema de decisiones esta claramente relacionado con el sexo. El hombre (el macho) tiene, una libertad de movimientos más amplia, lo que le hace menos sensible a la reorganización de los centros comunicativos. Éste, no esta atado al hogar en la misma forma que la mujer. En tanto son las relaciones de parentesco las que dirigen la sociedad arcaica, es el hogar el lugar central de la comunicación social. Pero el hogar es además, el mundo de la privacidad, área caracterizada por los contactos directos entre los individuos. Lugar en donde cada individuo vive una identidad transparente, espontánea, identidad que no necesita ser catalogada. Con el término "catalogación", nos referimos al proceso según el cual la representación del mundo esta sometida a normas organizativas con propósitos de conocimiento. Así, con la modernidad se crean índices o "bases de datos" sociales, mecanismos de memoria, escondidos detrás del "nombre de familia". El proceso exige la división de la representación del mundo en objetos de conocimiento independientes, a la vez que una denominación específica para esos objetos así delimitados. Es válido proceder a clasificar cuando un cambio social hace que la realidad circundante ya no sea evidentemente clara. Cuando la sociedad arcaica crece suficientemente, torna difusas algunas referencias individuales facilitando así el desarrollo de lugares de encuentro fuera del hogar. Pero todo lugar ajeno al "hogar" es "publico". En el ambiente privado de una sociedad uno-a-uno, el nombre del individuo es una parte de la estructura configurada espontáneamente. Estructura que a su vez es el recipiente del contenido cognoscitivo integrado en el nombre, porque se "es", en función de "estar emparentado". El nombre

propio carece de valor por sí mismo, es apenas una función del ser "pariente". En cambio, el nombre del individuo en el medio público, es una referencia abstracta. De ahí nace la necesidad de registrar esos nombres para establecer un punto de referencia, un índice que relacione cada nombre con cada individuo. Los albores de la modernidad son los comienzos de una sociedad entendida como "base de datos". El estudio de la evolución de los nombres, nos revela el proceso de transformación según el cual el individuo evoluciona de la esfera privada, a la esfera pública de las personas.

Un estudio antroponímico de 1981 realizado por Emmanuelle Hubert expone el desarrollo de este proceso. Nos dice que los primeros apellidos y nombres propios, no fueron en principio hereditarios, pero la situación fue cambiando paulatinamente a partir del siglo XII cuando comienza el desarrollo de registros y otras formas de la documentación social.[33] El uso del nombre para identificar a toda una familia (apellido) se establece en Francia en el siglo XIV. Los apellidos más comunes pueden ser reunidos en grupos según se originaran en referencias al lugar de nacimiento, a la profesión, o alguna otra ocupación del individuo. Sobre el primer grupo se puede decir que la referencia al lugar de origen, surge como una consecuencia natural, en un momento en que las ciudades comienzan a crecer. La pérdida de los lazos que mantuvieran unido al individuo a su lugar de origen, se compensa con la referencia nominal a esos lugares, al mismo tiempo que se transforma una relación de hecho, en una cognoscitiva. Otros apellidos tienen su origen en apodos o en nombres que cambian con las traducciones a otros idiomas y dialectos. En Suecia por ejemplo, se asigna a Olaus Magnus el apellido "Svinefot" (pata de chancho). El nombre aparece también bajo otras formas, "obispo Suinefoet", "Olof Schweinefuss" y "maestro Magnus Svinfoth".[34] Los orígenes de este nombre son desconocidos, quizás se deba a un apodo original o al nombre de la localidad de su nacimiento. Si atendemos a su elección deberemos llamarle "Magnus", la forma latinizada de Måns. En el libro

Historia General de las Indias, López de Gómara le llama "Olaus göte".

El pasaje de una sociedad uno-a-uno a otra sociedad del tipo uno-a-muchos va acompañada de una importante revolución cognoscitiva. Este cambio da lugar por ejemplo, al desarrollo de la noción de azar. Esta ampliación del horizonte del conocimiento, está en relación con el nacimiento de la conciencia de la libertad individual. En la etapa arcaica de la vida de la humanidad, el hombre vive en un mundo "cerrado", sin futuro. La explicación del devenir tiene su base en el pasado. Con el nacimiento del sujeto, nace la comprensión de que el desarrollo de los acontecimientos históricos admite un margen de maniobra. A su vez con la noción de azar, nace la noción de libertad que caracteriza a la modernidad. De una representación del devenir comprendida cíclicamente, en donde los acontecimientos se ordenan según los cuatro puntos cardinales, se pasa a una reorganización del cosmos según bases "lineales". La representación del acontecer histórico, pasa de cíclico y cerrado a lineal y abierto. Este nuevo nivel de comprensión permite el desarrollo de la comunicación política, ética y tecnológica, en tanto estas formas de la acción a diferencia de los provenientes de la mitología o la religión, exigen un sujeto que pueda elegir libremente.

Digamos que el sujeto desarrollado en una sociedad uno-a-uno, no puede considerarse como "existiendo" sino como "estando". La vida está integrada por sucesos pero no hay ninguna acción, ningún acto voluntario en el moderno sentido del término. El ser abierto, considera los cambios necesarios dentro de una abanico de alternativas posibles. Elegir es emplear la libertad con respecto al devenir. Podemos hablar de "lucha", en el sentido que Marx y Engels dan a este término (como así también en el sentido del darvinismo). Por el contrario, en una sociedad organizada sobre relaciones uno-a-uno, el sujeto social no se encuentra jamás en una situación de "lucha".

El sentido del azar y de la elección para el desarrollo cultural

Según Engels, la sociedad primitiva es una sociedad basada en el matrimonio colectivo. Las relaciones sexuales se establecen entre todos los miembros de la sociedad conformando una suerte de comunismo sexual. Esta interpretación, basada entre otros, en los estudios de Morgan, hace tiempo que ha sido superada. Sin embargo es interesante para nosotros estudiar cómo la visión marxista clásica de la realidad social, fue influida por la imagen que Morgan tenía de la sociedad arcaica en su estadio inicial.

Engels describe el mundo arcaico como muy complejo. Identifica la relación uno-a-uno, como una relación muchos-a-muchos. Y en ese sentido escribe que Morgan reconstruye la historia de la familia "hacia atrás", concluyendo que en su estado originario, reinaba en el grupo libertad sexual completa, de forma que "cada mujer pertenecía a cada hombre y cada hombre a cada mujer".[35] Según Engels, este Edén fue destruido al desarrollarse la sociedad de clases, lo que significó además la sumisión de la mujer al hombre. Dicho con otras palabras, con el advenimiento de la modernidad, se sustituye lo complejo (el comunismo primitivo) por lo sencillo (la propiedad privada y el matrimonio monogámico). Se interpreta así el nacimiento de la sociedad de clases, como una forma del "retroceso", como un "empobrecimiento" del número de alternativas abiertas, como una pérdida en la libertad de opción del individuo. El marxismo describe este desenlace histórico como un percance a corregir el día que pueda recrearse la estructura básica comunista de la sociedad arcaica.

Nosotros partimos del concepto opuesto, a saber, que la sociedad se desarrolla desde lo simple a lo complejo. Nosotros creemos que este proceso está dirigido por una combinación de diversos factores, en donde el equilibrio entre organización y azar, resuelve la forma final de la sociedad. La vida es en sí un triunfo sobre el caos, pero también la manifestación de un mecanismo azaroso de elección. Según la tradición occidental,

el “caos” – es decir el mundo producto de casualidades – es una amenaza tanto para la vida, como para la sociedad y la cultura, siendo entendido como sinónimo de decadencia, retroceso y desintegración. La visión contemporánea es otra. Hoy se le asume como sinónimo de libertad, renacimiento y renovación. La vida en su lucha por la diversidad, saca partido del azar, en tanto el azar resuelve cuáles organismos serán recompensados según su grado de complejidad. Cuanto más complejo es un organismo, mayores serán sus oportunidades. La vida, la sociedad y las culturas son dirigidas, en este punto, por mecanismos de selección natural muy parecidos a los descriptos por Darwin.

Las relaciones unilaterales y multilaterales con los objetos sociales, han sido ilustradas por Claude Lévi-Strauss en un análisis sobre el incesto. Según Lévi-Strauss la prohibición del incesto prevalece en todas las sociedades conocidas y son la expresión de una limitación del caos. De ahí puede considerarse a esta prohibición, como una ley límite, con consecuencias para los fenómenos culturales como para los biológicos. Lévi-Strauss sostiene que la prohibición del incesto está directamente relacionada con la regla que exige mantener relaciones sexuales exogámicas. En este caso la cultura, procura garantizar la existencia del grupo, reemplazando las relaciones elegidas al azar por aquellas otras que favorecen la supervivencia del grupo.[36] El criterio es sociológico, el grupo elige compartir su identidad con otros grupos evitando el incesto. El análisis de Lévi-Strauss incluye un interesante desarrollo de la oposición de los polos privado con su contrario público vinculándolos al par endogamia - exogamia. Lévi-Strauss, al igual que Marx, Engels y Morgan, vincula la exogamia con la esfera de lo público y entiende que el desarrollo va de lo complejo a lo sencillo, de una sociedad rica a una pobre en lo que tiene que ver con la cantidad de combinaciones posibles. Según Lévi-Strauss, la prohibición del incesto hace que prevalezca lo colectivo sobre el individuo, el dominio de la organización social sobre la naturaleza y de la organización sobre el azar. Lo que sucede dentro del marco de las relaciones de parentesco,

tiene lugar también en otro plano. El abrirse o cerrarse con relación al mundo circundante, es una forma de "respiración" sociocultural, una especie de circulación regular de la energía social, que procura la supervivencia del grupo a través de la rotación entre las esferas de lo público y de lo privado, entre las relaciones endógenas y las exógenas, acentuando alternadamente lo colectivo y lo individual.

Un nuevo período histórico hace su entrada cuando la sociedad pasa de una forma de dominación a otra. Un momento semejante ocurrió en la sociedad europea y americana inmediatamente después del descubrimiento de América. En la cultura Europea, los factores endógenos habían dominado desde mucho tiempo atrás. Pero la colonización de América implicó un cambio radical. Este proceso comporta un intercambio sexual intensivo con las mujeres americanas, especialmente en la parte del continente colonizado por los pueblos ibéricos. El romper con su propio grupo –independientemente de las razones para la ruptura- determina siempre la creación de un nuevo foro tanto para la relación privada como la pública, que produce un cambio correlativo importante en el dominio del pensamiento. Si bien las interpretaciones sobre estos procesos serán siempre controvertidas, una buena parte de los estudiosos que se han planteado estas interrogantes, están de acuerdo en que el descubrimiento de América significa un viraje hacia el "individuo" y con él, hacia las relaciones individualistas. Sin duda es este, el período del gran salto a la modernidad. Pero siendo un giro hacia el individuo, es también un giro hacia la esfera de lo privado y un viraje hacia el mundo de la mujer y de la familia.

La mujer y el desarrollo de la propiedad privada en el siglo XVI

En la Europa del siglo XVI la situación de la mujer, cambia radicalmente. Las relaciones arcaicas de identidad que en un pasado lejano habían sido válidas en términos absolutos y que

posteriormente quedaron subordinadas a causa de la prevalencia del espacio público sobre el privado, conocen un renacimiento durante el siglo XVI consistente en una revalorización de la familia, los niños, el hogar y la mujer. Simultáneamente con la revalorización del espacio privado, se produce un fortalecimiento de la relación uno-a-uno entre los individuos, a pesar que la sociedad en general estaba dirigida por una relación uno-a-muchos. Este proceso que posteriormente crece en importancia, es inseparable de la modernidad e implica un debilitamiento del espacio público y un traslado del poder social hacia el hogar. Sin duda tiene una estrecha relación también, con el nuevo concepto de libertad – forma de libertad que se basa en la indisciplina – y que acompaña la marcha triunfal del capitalismo. Esta revolución se puede rastrear, analizando la relación entre los sexos.

Esta nueva forma de pensar puede rastrearse en toda la Europa del siglo XVI, estando presente también en el debate religioso. Salvo casos aislados, los pensadores del sexo masculino, que argumentaron a favor de conservar el celibato entre los curas y monjas, luchan al mismo tiempo contra el ingreso de la mujer a la esfera pública. Por el contrario, aquellos que se manifiestan en contra del celibato, defienden los derechos de la mujer facilitando el desarrollo de una sociedad más justa. A este último grupo pertenecen hombres como Erasmo, Lutero y Rabelais.

Constance Jordan toma la obra clásica de Jacobo Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia*, como punto de partida para una discusión sobre las posibilidades que se ofrecen a la mujer en el Renacimiento[37]. Según Burckhardt en el Renacimiento italiano, la igualdad de condiciones para el hombre y la mujer fue predominante. Burckhardt escribe que sobre todo en las capas altas de la sociedad, la enseñanza masculina y femenina, eran esencialmente iguales y que entre los italianos del Renacimiento, se permitía a hijos e hijas el mismo nivel de estudios literarios y filológicos.[38]

Esta igualdad de condiciones no significa que se hayan esfumado las fronteras entre los sexos. Por otra parte, el hombre

y la mujer del pueblo apenas si toman conciencia de este proceso de cambio. Desde el punto de vista de la igualdad entre los sexos, éstos se adaptan a los cambios, sin tener una comprensión cabal del contenido y alcance de los mismos. El proceso de igualdad entre los sexos afecta toda la sociedad, pero favorece más a la mujer de clase social alta. Burckhardt escribe que es obvio que no se trata de un proceso consciente de emancipación. Por aquel tiempo, la mujer aristócrata, al igual que el hombre, procuraba desarrollar una personalidad armónica desde todo punto de vista. El mismo ideal de perfección en cuerpo y alma, será el que inspire a la mujer.[39] Constance Jordan cuestiona la descripción de Burckhardt. ¿Qué peso se le puede adjudicar a algunos casos documentados? ¿Es la enseñanza impartida a algunas muchachas de la clase más alta de la sociedad, representativa de toda la sociedad y de todas las mujeres?

El tema del celibato estaba conectado tanto directa como indirectamente con el significado de la vida sexual, de la familia y de la esfera privada en la sociedad. El celibato, es sobre todo en este período, el camino elegido por la iglesia en su ambición de crear una organización de elite basada en el clero, para contrarrestar la expansión del poder de los príncipes y del estado. Otra preocupación de la Iglesia, era la de mantenerse en el centro de la esfera pública. El advenimiento del protestantismo introduce un nuevo elemento en la discusión, comprobándose una clara diferencia entre católicos y protestantes en temas tales como los derechos de la mujer. La posición de la mujer se fortalece en el mundo protestante, aunque sus éxitos son modestos dentro de la Iglesia.

La Reforma trae como resultado una revalorización de la vida espiritual de la mujer y obliga al debate de una serie de problemas que hasta ese momento habían sido dejados de lado. La aceptación creciente de la idea de igualdad de derechos para el hombre y la mujer, obliga a un cambio profundo y radical de los estudios teológicos, que a menudo estaban al borde de una confrontación directa con los dogmas cristianos. El proceso emancipatorio, da lugar a una nueva modernidad y supone

además la subordinación de actitudes tradicionales ahora desplazadas a posiciones arcaicas.

La mujer y el origen de la propiedad privada

Pocos libros han influido tan fuertemente sobre el feminismo como El origen de la Familia la Propiedad Privada y el Estado de Engels. En él se hace una interpretación de la historia de la mujer que Simone de Beauvoir retoma como punto de partida en *El segundo sexo*. Según de Beauvoir, durante la Edad de Piedra, la tierra era propiedad común de los clanes y las posibilidades de trabajar la tierra están limitadas por el uso de herramientas muy primitivas tales como la pala y el pico. El cuidado de pequeñas porciones de tierra se adapta perfectamente a las fuerzas de la mujer. Según de Beauvoir, fue en esta forma originaria de distribución del trabajo, en la que se establece la igualdad de los sexos como dos grupos sociales en pie de igualdad.

La imagen de una sociedad arcaica con ambos sexos en pie de igualdad, se fortalece con la incorporación del materialismo histórico de Engels al núcleo ideológico del feminismo. Engels escribe que la forma comunista de la administración del hogar, en donde todas o al menos la mayoría de las mujeres eran descendientes de un antepasado común, es el fundamento particular que explica la posición dominante de las mujeres en los tiempos primitivos. Según de Beauvoir (y Engels) la mujer realiza un trabajo productivo en el hogar. La igualdad radica en que mientras la mujer quedaba en el hogar el hombre caza y pesca. La mujer manufactura vasijas de barro, tejidos, cuida de la agricultura. Nos encontramos aquí –como en muchos otros textos feministas- con la descripción de un período donde la caza y la pesca está a cargo del hombre y el hogar a cargo de las mujeres sin que estas diferencias cuestionen la relación de igualdad reinante. Al mismo tiempo, se nos presenta como más importante el papel de la mujer en el proceso civilizatorio. Ella se ocupa de la agricultura y el tejido, trabajos centrales de

importancia capital para el desarrollo de la cultura. La pesca y la caza en cambio, son ocupaciones similares a las de los animales. Siendo que aceptemos esta interpretación que más que igualitaria se nos aparece invirtiendo el actual estado de cosas, cabe preguntarnos por los factores responsables de tal inversión. Según de Beauvoir el descubrimiento de los metales, cobre, estaño, bronce y hierro; conduce a una intensificación del esfuerzo necesario del trabajo y termina requiriendo de la fuerza bruta masculina para su realización. Como consecuencia la mujer pasa a asumir un papel secundario en la cultura. El proceso de embrutecimiento de la sociedad y de discriminación de la mujer, continúa cuando el hombre toma a otros hombres a su servicio, esclavizándoles. La propiedad individual se hace entonces realidad y el hombre señor de los esclavos y de la tierra, se transforma también en amo de la mujer.

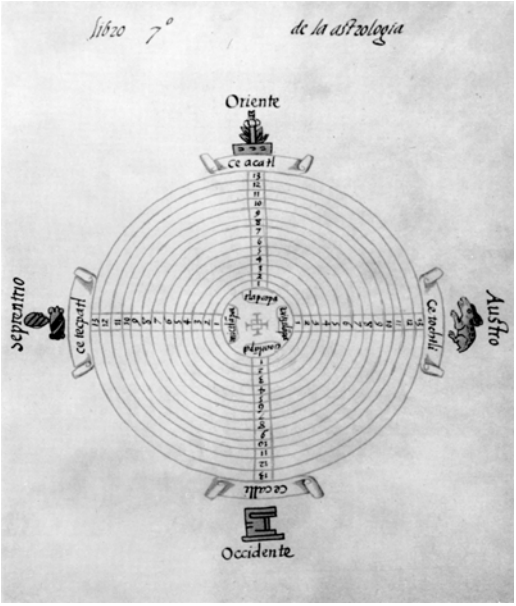
El comunismo marxista, supone múltiples relaciones entre los individuos y los objetos sociales, relaciones que se ejercen en todas direcciones. Todos los individuos son propietarios de todo y todo es propiedad de todos. En la visión marxista, la sociedad primitiva esta regida por relaciones muchos-a-muchos. Ante esto debemos precisar que este tipo de relaciones en la sociedad arcaica, no eran del tipo muchos-a-muchos. En la sociedad arcaica, los roles sociales estaban determinados unívocamente sobre la base de relaciones uno–a–uno. Las relacione unívocas regían también el trabajo, la caza, la relación con las herramientas y las armas. El hombre era sepultado junto con sus herramientas, armas y ropas. Las relaciones unívocas dirigían al individuo y a la sociedad estableciendo una relación unívoca global que abarcaba a los actos humanos, los cuerpos celestes y los fenómenos naturales. En semejante sociedad, los roles de los hombres y de las mujeres estaban rígidamente determinados y claramente separados. No había igualdad entre los sexos, ni desde un punto de vista social, ni desde uno–ético ni desde uno–político. El mundo del hombre estaba cerrado para la mujer y viceversa. El conocimiento sobre las condiciones de existencia y las labores del otro sexo es incompleto y *tabú* y aparecía además, entretejido con elementos mitológicos.

La ontología en esta sociedad, estaba ordenada jerárquicamente otorgándole a cada nombre dos funciones, una de carácter descriptivo y otra de carácter clasificador. Las cosas, los hombres, los dioses y los animales, asumían una relación mutua unívoca e insustituible. En esa acepción, las relaciones son privadas en el sentido del vocablo latino privatus de privare, es decir en los sentidos de "privar" o "quitar". El término describe una acción "negativa". Las relaciones uno-a-uno crean un mundo fundido en el molde de la más dura disciplina.

Debe agregarse que este tipo de sociedad, también es "discriminatoria" en el sentido cognoscitivo del término, porque toda forma de conocimiento presupone una diferenciación de las propiedades y un orden jerárquico del objeto para situarlo en un contexto más grande. Esta relación del hombre primitivo con los objetos sociales, puede considerarse comunista, en el sentido marxista, solo si identificamos lo que es una relación uno-a-uno entre el individuo y los objetos sociales, con una relación muchos–a–muchos. El carácter únivoco de las relaciones de parentesco entre sujeto, dioses, figuras mitológicas, animales, plantas y fenómenos naturales, es el modelo básico de la concepción arcaica del mundo. Y si bien en la sociedad arcaica, cada individuo procura los medios que aseguran la supervivencia del grupo, el reparto de las provisiones no se hace según criterios colectivistas, se trata más bien de una estrategia individualista de supervivencia adoptada en forma más o menos consciente. Debe tenerse presente que la realización de tareas *simultáneas*, no supone que las mismas se hagan en *común*. Es posible que ocasionalmente se presentaran excedentes económicos de algún tipo, y que algún individuo se hiciera cargo del mismo. Pero incluso en este caso, no puede hablarse de una privación de los derechos del grupo, dado que el reparto de los excedentes no podría evitar las estrictas reglas del intercambio interno de bienes y consumos.

Puede considerarse un punto común de toda la investigación histórica acerca de la mujer, el considerar que la irrupción de la sociedad de clases, supuso la subordinación de la mujer y el control del hombre de la esfera pública de la sociedad. Se

admite que el varón – con el control de la historia escrita - ha subestimado el aporte de la mujer en el proceso civilizatorio. Pero este predominio del varón no debe aceptarse como una verdad indiscutible. Es más razonable admitir, que el desarrollo de la civilización ha sido acompañado de una invasión recíproca, de las zonas tradicionales de influencia detentadas por el sexo contrario. Como consecuencia de ello, tanto el hombre como la mujer han reaccionado agresivamente en una notoria actitud defensiva. El hombre desde la esfera pública y la mujer partiendo de la esfera privada. Esta agresividad se abre camino por primera vez cuando los papeles socio–biológicos se debilitan, liberando a la humanidad de los trabajos asignados según el sexo. Un estudio de la evolución de la esfera privada en la sociedad europea moderna, muestra cómo la posición de la mujer se fortalece en forma constante al mismo tiempo que se debilita su función tradicional. Podemos entonces preguntarnos, si el desarrollo de la esfera privada no estará directamente vinculado con el desarrollo de la propiedad privada. La clásica interpretación marxista según la cual el avance de las civilizaciones ha sido beneficioso solo para la clase dominante y más que nada para los hombres pertenecientes a esa clase, es central en el discurso feminista. Se prefiere elegir un punto de partida que presente a la mujer como "víctima histórica", en lugar de elegir otro que la muestre como activa participante en la historia común de la humanidad. Sostenemos que la peculiaridad del hombre occidental moderno, con su individualismo y concepto de la libertad, con su sensibilidad por lo cotidiano, y su aprecio por la intimidad, no es otra cosa que una exitosa estrategia de supervivencia inspirada en la esfera del hogar, espacio natural de la mujer. De esta manera, podemos entender el desarrollo de la propiedad privada, como el rostro femenino de la sociedad moderna. Y si bien la esfera de lo privado, fue muchas veces usada contra la mujer, desde el punto de vista global, no deja de ser el triunfo del espacio privado y del mundo femenino.



Calendario. Códice Florentino. Libro 7, cuadro 20.
La marcha del tiempo es referida a un universo de forma circular. Según la tradición el calendario fue creado por Quezalcoalt.

CAPÍTULO II: SOBRE LAS PROPIEDADES FORMALES DE LA HISTORIA

El hombre que preguntaba por agua

En el capítulo anterior vimos que el conocimiento arcaico estaba relacionado con condiciones económicas y sociales específicas. En este capítulo tomamos en consideración las nuevas corrientes de pensamiento de la investigación antropológica cultural, relacionadas con las culturas arcaicas.

Una aproximación seria al tema de las culturas arcaicas, nos obliga a precisar en primer lugar el concepto de historia el cual a su vez está directamente relacionado con el concepto de tiempo. Normalmente entendemos el tiempo de muchas maneras diferentes. La mayoría de las veces como tiempo cronológico, pero también nos referimos a un tiempo biológico, a otro sociológico o a otro cultural. También nos referiremos a un tiempo grupal y otro individual, a uno objetivo y otro subjetivo y así sucesivamente. Una reflexión detenida sobre las características asignadas al tiempo, nos permite concluir que la mayoría de las acepciones nacen en el área de la comunicación humana, con excepción del tiempo cronológico y el biológico, que tienen un carácter objetivo. Decimos que la comunicación humana tiene un ritmo o duración interior que es mensurable en unidades de tiempo cronológico, pero que está dirigida por condiciones subjetivas y da por ello lugar a un tiempo subjetivo que es el cual nosotros denominamos "la verdadera historia". El proceso comunicativo tiene en el diálogo, su unidad más

simple. Verdaderas células de la experiencia histórica de una sociedad o una cultura son los diálogos a su vez el soporte natural del discurso. Estos en su momento pueden involucrar un número variado de individuos y extenderse a periodos cronológicamente variables. De allí que las unidades rítmicas que constituyen la comunicación varíen en función del nivel que una elija para realizar el estudio. Esta gran variedad en la definición del tiempo está determinada por la aparición de una pluralidad de conceptos en lo que se refiere a la esencia de la historia.

Para nosotros la historia puede visualizarse como innumerables ondas portadoras de comunicación, mayores o menores, generadas en conversaciones separadas que posteriormente se combinan en bloques más grandes y complejos conformando finalmente un período histórico.

La historia como un producto de la comunicación, es más fácil de ver en el mundo arcaico. La arcaicidad cree en el poder de la comunicación tanto para decidir el desarrollo de los acontecimientos como para influir sobre las manifestaciones de la naturaleza, poder que la comunicación ha perdido con el advenimiento de modernidad. El sistema de toma de decisiones del hombre arcaico, está constituido por las propiedades formales del acontecer. Su concepción sobre el significado de la acción humana descansa en una idea causal histórica y comunicativa que se hace explícita a través del ritmo interior de las estructuras formales de la comunicación. Esta comprensión causal no tiene ninguna relación con la forma moderna de pensamiento que explica los acontecimientos como un proceso mecánico dirigido por decisiones políticas. Este último tipo de explicaciones está regido por un concepto cronológico del tiempo.

El hombre arcaico vive la historia como realidad, en el sentido que presente, pasado, futuro y mito se funden en una sola vivencia. Se puede describir al hombre arcaico como un hombre que actúa basándose en requisitos históricos que han sido cultivados por generaciones. Para él las decisiones mecánicas están supeditadas a las decisiones históricas. El

hombre moderno en cambio, actúa políticamente. Diremos, para ser breves, que los procesos políticos son interiores a una estructura. Se trata de procesos enmarcados en un tiempo cronológico. Por el contrario, los procesos históricos, son modificadores de las estructuras vigentes y están dirigidos por otra temporalidad, aquella determinada por el ritmo de los acontecimientos.

La capacidad de actuar políticamente, ha crecido lentamente siguiendo el desarrollo global de la modernidad para llegar recién en el siglo XVI a imponerse de una manera clara a la cosmología (histórica) arcaica. Es precisamente en tiempos de la conquista de América cuando el hombre por vez primera abandona el modo histórico de interpretar el desarrollo de los acontecimientos. Un análisis más detallado de las semejanzas y diferencias entre estas dos formas de actuar, demuestra que una acción política está siempre dirigida al poder mientras que una acción histórica, está directamente relacionada a controlar la iniciativa. Es nuestra intención demostrar que una acción que persigue alcanzar cuotas de poder se diferencia radicalmente de acciones dirigidas a controlar la iniciativa. La acción dirigida a controlar la iniciativa, procura influir en el ritmo de los acontecimientos, de forma de lograr una posición ventajosa al dueño de la misma, cambiando en su favor el ritmo del devenir del acontecer. Paul Radin nos cuenta:

> Un joven se enamoró de una chica perteneciente a un clan en el cual le estaba prohibido buscar esposa. Ninguna de las razones que sus padres y otras personas mayores le dieron en contra de ese matrimonio tuvieron algun efecto en la actitud del joven. Estaba dispuesto a casarse con esa chica a pesar de todas las regulaciones del clan. Desesperado el padre del joven llevó a cabo el siguiente plan. Entre los Winnebago existe la muy curiosa e interesante costumbre, que prohibe a los miembros de cualquier otro clan, pedir agua en la habitación del clan del oso. El actuar de ese modo esta considerado una imperdonable falta de buenos modales.

> En caso de que alguien llegara a pedir agua ésta le sería negada, pero cualquier otra demanda le sería concedida. El padre del caso que nos ocupa comete deliberadamente la afrenta y cuando al negarsele el agua se le exorta a formular otra solicitud, pide la mano de la hija del dueño de casa, porque al hacerlo, los miembros del clan del oso, podrán ser elegidos como pareja para su hijo.[40]

Este ejemplo nos muestra una confrontación y su solución histórica. Vemos como dos acciones confrontadas prohibidas, se anulan mutuamente en el plano histórico. La confrontación se plantea cuando el hijo resuelve actuar en contra de las reglas sociales estipuladas. El hijo se niega a reconocer el derecho de la sociedad a dictar normas (es decir el derecho de la sociedad para apropiarse de la iniciativa del individuo) y al hacerlo gana la iniciativa. Esta nueva situación, que en definitiva es el fruto de una acción política (en tanto se lleva adelante en un marco de poder), arriesga con destruir las relaciones sociales vigentes. La colectividad reacciona también políticamente, tratando de condenar al joven. Detrás de la acción del grupo se encuentra el propósito de retomar la iniciativa perdida. Aquí aparece el padre quién comprende que la confrontación puede solucionarse sin medios políticos, si él ofrece su propia iniciativa a cambio. Aquí entra el mecanismo de la ofrenda para restituir el balance histórico en la comunicación social. Lo que se ofrenda es el honor del padre. La sociedad tiene que conformarse con la humillación del padre, que como prueba que la elección matrimonial del hijo no es una amenaza para el orden social. Una acción agresiva que cuestiona el orden social, ha sido neutralizada con una acción autodestructiva que le restituye. El papel revolucionario del hijo en este juego comunicativo, ha sido anulado cuando el padre voluntariamente, asume el papel de víctima. El ultraje del hijo que en principio estaba dirigido contra la sociedad, se ha transformado en una ofensa al padre que parece pensar: "La rebeldía de mi hijo contra el orden social, no es otra cosa que el cuestionamiento de la figura del padre". La figura legal

encontrada por el padre – que en filosofía del derecho se denomina actuar por sustitución – es una variante típica de las estudiadas por Marcel Mauss, a saber el papel decisivo de la ofrenda en el desarrollo de la acción histórica. Cuando el padre se entrega a la sociedad a cambio de su hijo, se sacrifica a ésta. Como consecuencia de ello, el grupo queda en deuda con el padre. Como el hijo a su vez, está en deuda con la sociedad, se da lugar a un intercambio de ofrendas y deudas. El principio es el de que la ofrenda del padre, se toma en sustitución de la afrenta del hijo. Aquí aparece nítidamente la relación entre ofrenda y sacrificio y afrenta y castigo. La efectividad de la ofrenda como procuradora de iniciativa social se basa en que la ofrenda es un acto positivo que no busca recompensa.[41] El contacto entre dos individuos o entre un grupo de individuos en una comunicación histórica, es casi instantáneo. Surge repentinamente en un mar de contactos sin forma definida y desaparece después de cierto número de actos comunicativos. El desenlace histórico ocurre cuando se llega al consenso. Ante un acto histórico, el sujeto actúa según reglas de juego abiertas a la iniciativa pero claramente determinadas Las soluciones, ya sea en la exposición verbal o en la acción, deben incluir un acto negativo. La situación implica siempre alguna forma de autonegación, autohumillación. Es como si las confrontaciones históricas fueran el resultado de un sobrante de energía que, en la cantidad justa, debe canalizarse fuera de la estructura para restablecer el orden.

El sujeto no puede evitar participar en un conflicto histórico, pero puede elegir entre intentar tomar la iniciativa o no intervenir (adoptar una actitud pasiva). Ganar y retener la iniciativa es la regla número uno de la acción histórica. Sin la iniciativa, los participantes pasivos, son obligados a adoptar como propios los puntos de vista de aquellos históricamente activos. La acción histórica, dijimos, no debe confundirse con la confrontación política. En la acción histórica el diálogo se establece entre partes intercomunicadas cuyos papeles pueden ser momentáneamente intercambiables. En el ejemplo líneas arriba señalado, es el padre quien se sacrifica. La contraparte en

esta comunicación es la sociedad que recibe la ofrenda.[42] Pero los papeles no están eternamente asignados sino que son intercambiables. De tal modo puede darse el caso en que el padre, pueda ser el interlocutor que recibe una ofrenda y la sociedad, el interlocutor que se sacrifica. Por el contrario en la comunicación política, los papeles son fijos y atribuidos al individuo de una vez y para siempre, como en la dialéctica del señor y el esclavo de Hegel o en la relación marxista entre opresor y oprimido. Las relaciones políticas son también – sorprendentemente – las que se desarrollan entre médico y paciente o entre el maestro y el alumno. En la estructura formal de la relación comunicativa no está previsto que el esclavo vaya a transformarse en señor o el paciente en médico. Los papeles están determinados en forma absoluta y describen una circunstancia, un estado de cosas de una vez y para siempre.

Mientras que la comunicación política produce cambios físicos en el cuerpo social – por "poder" entendemos aquí la suma de las consecuencias físicas de la acción emprendida – produce la acción histórica cambios formales en el devenir. La acción histórica procura conservar la iniciativa a través de medidas asociadas con el ritmo del desarrollo de los acontecimientos. La acción histórica puede influir sobre el estado físico de las cosas, pero solo indirectamente, creando cambios en la estructura temporal. En otras palabras, sacando fuera del sistema la energía sobrante y restituyendo un orden preestablecido. Ocurre a menudo que quien retiene la iniciativa no tiene acceso al poder político (el caso del padre en el ejemplo arriba mencionado). En tal caso nada impide que el poder (en nuestro ejemplo el poder del grupo social) recupere la iniciativa utilizando medios políticos (mecánicos), limitando de esta manera las consecuencias del ritmo histórico. En nuestro ejemplo, asume el hijo una posición política, en relación con reglas que siente opresivas. La experiencia de la opresión, es ya el signo de una confrontación que ha dejado la arena histórica, para ingresar en el área de acción política. En ese momento, rompe un individuo con los mecanismos arcaicos de la comunicación social e incorpora mecanismos, es decir, procesos

de solución de conflictos de carácter moderno que suponen la modificación del devenir mediante acciones dirigidas modificar la cantidad de energía del grupo. La respuesta social no se hace esperar y se desarrolla en mismo plano. El orden histórico es restablecido por la acción del padre que siendo formal en su carácter, asegura la restitución de una retórica comunicativa que se basa en conservar constante la energía social. La solución histórica de la confrontación social, recuerda el concepto freudiano de catarsis. Se trata de una descarga de la tensión que lleva a cero el nivel de la confrontación. Cuando por medio de acciones políticas se reprime el devenir histórico, se acumulan en el inconsciente de la estructura social confrontaciones sin solucionar. Estos antagonismos sin resolver, se conservan en forma de mitos y expresiones artísticas. Al igual que en la teoría freudiana, los conflictos comunicativos reprimidos, están condenados a reaparecer bajo nuevas formas.

La historia como ritmo

Según las premisas que hemos venido desarrollando concebimos la historia como estructuras rítmicas de un carácter práctico-lógico. A la luz del proceso comunicativo que denominamos "histórico", entendemos como racional, el comportamiento del hombre arcaico. En su concepción del mundo, el "presente" temporal significa repetición. El presente para la cosmología arcaica, no podría existir sin los ciclos repetitivos de la vida. Según esta visión de la temporalidad, el presente se crea repitiendo hechos y acciones. Los ciclos del presente crean lo cotidiano, es decir el mundo que está mas cerca de nosotros y en el cual nuestro cuerpo biológico tiene su continuidad física. Morir es quebrar esta continuidad para caer en el caos. Si por "historia" se entiende el estudio del pasado y por lo tanto del acontecer que se distingue de lo cotidiano, nos referimos a un concepto de lo temporal completamente ajeno a la racionalidad arcaica. El hombre arcaico no diferencia entre

un relato histórico, en el sentido moderno, y una narración mitológica. En esta forma de la racionalidad se integra el "pasado" en el presente del narrador bajo la forma de lo cotidiano. La reflexión histórica de la arcaicidad se caracteriza por seguir las estructuras temporales creadas en la acción y en las que los acontecimientos se hallan fundidos inseparablemente.

Para el hombre moderno con una visión mecanicista del mundo, la historia es algo totalmente diferente. El desarrollo de los acontecimientos es analizado peldaño a peldaño en su relación cronológica. El concepto de historia se refiere en este caso, tanto a la ciencia histórica como al objeto de estudio de dicha ciencia. Como ciencia, los estudios históricos implican tanto las condiciones materiales como las formales. Pero cuando el término historia se utiliza para describir el desarrollo de un suceso concreto, historia es entonces sinónima de ritmo de la vida, independientemente de las relaciones materiales en las cuales ese ritmo se manifiesta. La historia de la filosofía está llena de ejemplos de pensadores – desde Heráclito a Hegel – que han intentado crear modelos que capten esa rítmica.

Pero la interpretación diacrónica del devenir, puede también captarse de otra manera. Por ejemplo, abstrayendo la rítmica de los acontecimientos para obtener una crónica o "suceder lineal puro". La técnica de "alinear" el acontecer, consiste en identificar cada acontecimiento con una unidad de tiempo cronológico y de esta manera conseguir que todos los sucesos narrados tengan la misma relevancia. La crónica hace desaparecer el ritmo histórico y sus consecuencias lógicas, porque en una crónica, el análisis se basa en el contenido material de los acontecimientos, perdiendo sentido el carácter temporal de la comunicación.

La historia puede también entenderse como la colección de todas las relaciones vitales reunidas en una sola figura sincrónica. En este caso la ciencia histórica queda identificada con la sociología y las características formales de la historia desaparecen para dar paso a un contenido netamente mecanicista. Considerándolas desde una perspectiva

sociológica, la política, la técnica y la ética se entrelazan en una misma estructura cognoscitiva.

Las diferencias entre los estudios sociológicos y los históricos, pueden comprenderse también como diferencias entre acciones conscientes e inconscientes. Claude Lévi-Strauss describe la *historia* como el estudio de la información que se produce a escala consciente y la opone a la etnología (etnología y sociología son términos intercambiables para Lévi-Strauss) ciencia que estudia un material inconsciente. [43]

Como vemos el concepto de "historia" de Lévi-Strauss, es en realidad prácticamente idéntico al nuestro de "crónica". Por el contrario creemos necesario distinguir que mientras la crónica se compone de informaciones correspondientes a una serie de actos conscientes, la ciencia histórica se ocupa tanto de los sucesos conscientes como de los inconscientes. La historia como realidad formal es un proceso paralelo al del transcurso del tiempo cronológico, pero no se puede identificar con él. En esencia, es el ritmo de los acontecimientos lo que crea la historia. Si se estudia el ritmo interno de una acción política, técnica o ética, se observará la esencia de su historicidad. Y cuando estudiamos la condiciones dinámicas de una sociedad, estamos estudiándolas desde una perspectiva propiamente histórica. En el capítulo primero hemos expuesto dos modelos de la comunicación histórica que revelan esta estructura rítmica interna, los modelos de "restitución" y de "ganancia".

La indicación de los acontecimientos históricos

El historiador reduce a menudo una larga cadena de acontecimientos a un período clave, el cual a su vez, vincula con un nombre. De esta manera se denomina a un cierto período la Revolución francesa y a otro el Reinado de la familia Vasa. El nombre que se asigna al período, denuncia la interpretación que se quiere dar al mismo. Los mismos períodos pudieron llamarse en cambio, El triunfo de la democracia moderna o La

época de Olaus Petri. Los vocablos revolución, guerra de liberación, guerra civil, pueden ser adecuados para designar períodos históricos (estructuras diacrónicas) mientras que términos como los de “imperio“, “zarismo“, “república“, se adaptan mejor a las formas organizativas de la sociedad (las estructuras sincrónicas). Algunos términos, se refieren inconscientemente a estructuras temporales, mientras que otros no lo hacen en igual medida.

Otra técnica consiste en adjudicar una propiedad o una intención a todo un grupo de individuos, por ejemplo una nación o grupo étnico. De esta manera se reducen todas las diferencias individuales y se habla de los griegos, o los indios. En este caso se considera al grupo como si éste fuera un individuo. Si se trata de una confrontación entre dos grupos, se representa ésta como si se diera entre dos individuos: los indios contra los españoles, los atenienses contra los espartanos, etc. Se parte de una simplificación psicológica que permite un examen más detallado a partir del concepto que el estudioso tenga del objeto de estudio. Hablamos así de Suecia, Alemania, América Latina, Europa, como si esos grupos humanos, sumamente complicados, pudieran actuar como individualidades. En estos casos el historiador procede como si los hechos históricos tuvieran un centro de gravedad sobre el cual puede concentrar la investigación.

Desde el punto de vista del sujeto, el desarrollo de los acontecimientos tiene diferentes niveles y dimensiones. Este puede darse en un plano microscópico, en dónde el individuo es la referencia para la reflexión – por ejemplo el género biográfico, o en un plano intermedio donde sociedades enteras son colocadas en el centro de la reflexión, por ejemplo el caso de la descripción de la sociedad de los aztecas durante el siglo XVI. Finalmente se cuenta también con un plano macroscópico del análisis, que pone el foco de atención en grandes períodos e incluye al mismo tiempo a muchos grupos y sociedades, como el estudio del modernismo o del Siglo de las luces.

A manera de resumen se puede decir que los métodos modernos usados para catalogar los hechos históricos, recurren

a una cierta parte del material histórico para realizar esa catalogación. Por el contrario, la concepción histórica arcaica, es decir la historia entendida como ritmo del acontecer, permite la catalogación de las propiedades formales del acontecer. Esa variantes conocidas asumen el carácter de variables históricas y pueden ser catalogadas en un índice que reproduzca sus rasgos más típicos permitiendo el estudio comparativo sobre bases formales puras.

El desarrollo rítmico de los procesos vitales se manifiesta indirectamente en la comunicación bajo la forma del "espíritu de empresa". La acción histórica tiene por finalidad mantener esta iniciativa independiente del hacer político. El espíritu de empresa asegura los mecanismos según los cuales a la pérdida de iniciativa se sigue la búsqueda por recuperarla. Muchas de las enseñanzas de la historia consisten en comprender cómo se ganó y conservó la iniciativa. La iniciativa puede ganarse y retenerse con medios políticos, solo si esas acciones políticas están asociadas a acciones históricas paralelas. Los rasgos rítmicos de la historia, determinan nuestra comprensión del presente, del futuro y del pasado.

John H. Randall Jr. expuso en su obra *Nature and Historical Experience* de 1956, un concepto de la historia que puede ayudarnos a explicar cómo la arcaicidad entiende el desarrollo de los acontecimientos. Tomando como punto de apoyo las reflexiones de Randall vamos a introducir una metáfora musical, el ritmo de la historia; con esta imagen queremos ilustrar la estructura temporal que es el punto de partida para lo que nosotros llamamos el modelo histórico de causalidad.

El análisis de Randall Jr. se basa en gran medida en el concepto aristotélico de causalidad, un concepto sobre el mundo que se encuentra en la frontera entre el arcaísmo y la modernidad, un primer paso hacia lo moderno que sin embargo incluye claros rasgos arcaicos. Dice Randall Jr. "El pasado no es la causa del presente sino su resultante, un precipitado, un logro acumulativo. El pasado es siempre "nuestro", el pasado de nuestro presente.[44]

Sobre la melodía histórica

¿Qué relación podría encontrarse entre la cosmología moderna occidental y cristiana, y la concepción histórica del hombre arcaico? Las anotaciones de John H. Randall Jr. en Nature and Historical Experience pueden ayudarnos a encontrar ese relación. Randall constata que el concepto de historia no se refiere solamente a los hechos políticos y militares ocurridos en el pasado. La historia tampoco trata solo de las condiciones económicas. Según Randall deben incluirse en dicho concepto, las manifestaciones pictóricas, la literatura, las costumbres institucionalizadas, la ciencia y la religión. Se pregunta seguidamente si algunas de estas zonas de interés podían considerarse como centrales. De ser así existiría el riesgo de estarnos refiriendo a todo el conocimiento y experiencia de la humanidad. Es evidente que para Randall la historia esta emparentada con la filosofía. Sostiene que muchos han buscado patrones históricos capaces de darnos una explicación global. Entre ellos podemos citar a Hegel y Marx, Spengler y Toynbee. La existencia de modelos o patrones históricos significaría que la historia podría entenderse y explicarse desde fuera de sí misma. Pero Randall desecha esa idea. Nos dice que de esa manera se asigna a la historia características que pertenecen al mundo objetivo. "La historia no es de ninguna manera una "cosa", no es un substantivo, o una substancia".[45]

La historia para él es más que nada una metodología de análisis. "Historia no es una disciplina abierta a la investigación. Mas bien es la combinación de todas las disciplinas y debe por lo mismo ser descubirta y comprendida en el marco de referencia de cada una de estas.[46] Sostiene que debe diferenciarse entre historia como ciencia e historia como desarrollo de los acontecimientos. Según Randall la historia implica una cierta forma de interpretación de esos acontecimientos. Por lo mismo no puede ésta confundirse con la

crónica. Los juicios sobre el pasado no pueden considerarse históricos, si ellos no expresan juicios de valor.

Randall continúa con una serie de observaciones interesantes. Sostiene que una teoría de la historia no debe confundirse con una historia de la filosofía. Esta última tendría como cometido principal ocuparse de responder a dos interrogantes: por una parte encontrar la regularidad o los patrones de los acontecimientos en los procesos históricos y por la otra, encontrar las causas que engendran esos patrones. Una teoría de la historia en cambio, se vuelca sobre sí misma para preguntarse qué es la historia, o en que consiste un hecho histórico.

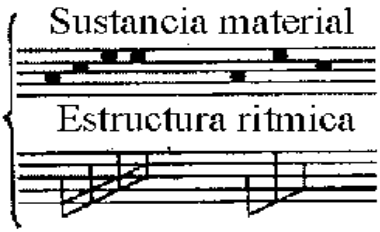
Con las palabras de Randall: "La teoría de la historia es concebida [...] como la empresa del análisis metafísico."[47] Es evidente que el pensamiento de Randall se enlaza con el concepto aristotélico de causa, donde tanto el arte del escultor como el material de la escultura son la causa de la escultura como tal, las letras son la causa de la ortografía, las partes de la totalidad, las premisas de las conclusiones. La causa precede a la consecuencia, el tratamiento del médico precede a la salud y lo general precede a lo particular. Partiendo de estas conclusiones, Randall describe la naturaleza de la historia como una relación formal entre acontecimientos. En la concepción de Randall la historia tiene una estructura rítmica que recuerda la división formal del tiempo en la composición musical. Por otra parte Randall ve en la causalidad material el orígen del desarrollo de los acontecimientos "El 'orígen' significa [...] la fuente a partir de lo cual algo se deriva, la causa material de Aristóteles."[48] Siendo la forma histórica y el contenido material de los acontecimientos lo que posibilita el historicismo, el cual Randall describe como, la creencia de que el conocimiento acumulado en el presente es la llave para la comprensión del pasado. Describe a este como metodología genética. Nos dice que una comprensión de la metodología genética exige una muy clara comprensión de la continuidad de la historia. Encuentra tres formas distintas de interpretar esa continuidad: 1) Continuidad en el sentido de persistencia del material (the

persistence of materials) y la invariabilidad como característica de ciertos objetos físicos, costumbres o ideas; 2) Continuidad como cambio gradual (gradualness of change) o sea ausencia de revoluciones; 3) Continuidad en instituciones o ideas que funcionan ininterrumpidamente (uninterruptedness). El concepto de continuidad en todas estas acepciones apoya la idea de una metodología genética. Randall sostiene que un análisis de la naturaleza humana del hombre actual puede ilustrar y revelar cómo ésta funcionó en el pasado.

La investigación realizada por Randall lo lleva a precisar el término origen. Con este término se refiere a veces al proceso de formación (nacimiento, génesis) (the coming to being) otras veces al origen (la procedencia, el comienzo, el punto de partida) de algo. También lo emplea en el sentido de material con el cual se hace una cosa. Una tercera interpretación del término es el de antecedente (antecedents) en el caso de que no queramos o no podamos encontrar la causa última. Randall sostiene que el desarrollo de una cosa (objeto) no puede sustituir la explicación de lo que la cosa es. Es decir, sobre la naturaleza de la cosa (objeto). Randall no considera que haya cambios de identidad históricos cuando en lo sustancial solo se producen cambios repetitivos y homogéneos. Para que la historia pueda hacer su entrada se requiere según Randall que haya un proceso de cambios discontinuos y originales.

Hay muchos puntos de contacto entre la forma que Randall entiende la historia y la noción arcaica del desarrollo de los acontecimientos. Al igual que Aristóteles, asocia la arcaicidad de los acontecimientos del mundo a los procesos vitales en general.

Podemos decir a modo de resumen, que la arcaicidad comprende el desarrollo de los acontecimientos según reglas causales que nos recuerdan la causa formalis aristotélica. Por lo mismo no puede actuar mecánicamente sobre el desarrollo de los mismos.

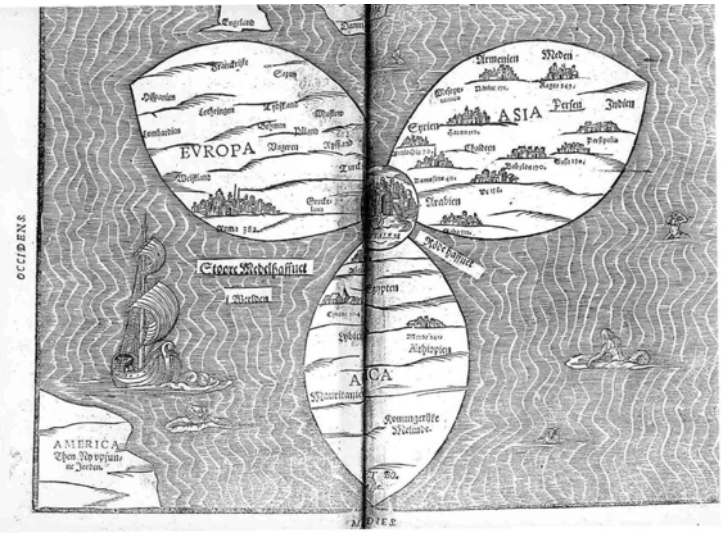


Pero el ritmo, al ser la forma en que se desarrollan, influye indirectamente en el desenlace. Emplearemos a continuación una analogía entre la estructura formal y material de la música y la concepción arcaica de un acontecimiento. La noción arcaica de historia, puede compararse a una partitura en donde la sustancia material, encuentra su correspondencia en las notas musicales y la forma de del acontecer, en la estructura rítmica. La vida y los procesos de organismos vivos en general se caracterizan por sus variaciones intrínsecas. Pero estas variaciones nos son constantes y por lo mismo se hacen imprevisibles. Algunos ejemplos provenientes del lenguaje indígena son ilustrativos a este respecto. La relación semántica entre los conceptos de vida y de cambio, se ve nítidamente en el lenguaje nahuatl. En este idioma la palabra vida, yolilitzli, está formada por la raíz ollin, movimiento y liztli que designa un sustantivo abstracto.[49] Yoliliztli o "el movimiento de los vivientes", designa el proceso abstracto de la vida. El concepto expresado en el vocablo vivir no se corresponde totalmente con el moderno sentido del vocablo existir porque el pensamiento arcaico identifica el vivir con estar en un determinado lugar. El desarrollo de la diferencia entre el significado de ser y el de existir y el de vivir y estar, parecería ser un producto de la revolución operada por la modernidad.

Los estudios acerca de la forma en que la sociedad arcaica evita los cambios, revela una realidad oculta, a saber, la concepción de la historia como la estructura formal del

desarrollo de los acontecimientos. Estamos ahora en condiciones de comprobar que los dos modelos comunicativos estudiados en el capítulo anterior, el de restitución y el de ganancia, están referidos a estructuras temporales creadas basándose en determinados patrones de acción. Estos patrones son dirigidos únicamente por el ritmo interno de la comunicación. Lo que estaría denotando que el acto comunicativo requiere alguna forma de organización interna. Según nuestro criterio, la acción del ser humano descansa sobre una red de compromisos conscientes. Tanto en el modelo de restitución como en el de ganancia, el intercambio termina cuando se llega al consenso entre las partes. Podemos imaginarnos que los primeros tiempos de la humanidad se caracterizaron por el dominio del modelo de restitución e intercambio. Este tiempo arcaico entró probablemente en crisis durante la revolución neolítica. En una crisis posterior, la que se desarrolla durante el siglo XVI, termina por ser desplazado como modelo dominante por el modelo de comunicación regido por el principio de ganancia.

En las páginas anteriores hemos intentado dejar en claro la diferencia entre los procesos comunicativos de carácter histórico diferenciándolos de las confrontaciones políticas. En estas últimas la comunicación tiene un carácter mecánico. En cambio en el marco de una comunicación histórica, el hombre procura alcanzar el control de la iniciativa. El cisma entre estas dos maneras radicalmente distintas de entender le mundo, alcanza proporciones únicas en el siglo XVI, durante la conquista de América. Es entonces cuando la arcaicidad y la modernidad se confrontan de una manera jamás vista, creando un sinnúmero de nuevas síntesis cosmológicas.



Itinerarium sacrae scripturae: Mapamundi con Jerusalén en el centro del teólogo alemán Heinrich Bünting. Abajo a la izquierda puede verse a América. Aparecido en Magdeburg en el año 1585.

CAPÍTULO III: DEL OCULTISMO A LA CIENCIA MODERNA

El péndulo entre el escepticismo y la fe

Durante el siglo XVI la mentalidad europea sufre un cambio radical. Más o menos a partir del siglo siguiente, el pensamiento arcaico pasa a ser una estructura subordinada y una recaída en formas puras de arcaísmo parece hacerse imposible. Una mentalidad mecánica y empírica se hace valer en todos los frentes culturales.

Nuestra tarea en este capítulo es la de describir este proceso de transformación buscando encontrar momentos centrales a ese cambio, o por lo menos algún caso en el que el cambio se manifieste claramente. Tal y como hemos dicho anteriormente, existe una relación muy clara entre el desarrollo del sentimiento de libertad en el hombre, y el desarrollo de la noción de azar. Con tal motivo iniciaremos este capítulo con el estudio de que sobre el azar y la probabilidad realiza una de las figuras centrales del período que nos ocupa: Gerolamo Cardano.

Permítasenos para comenzar citar un caso registrado por Franz Boas y citado por Lévi-Strauss.[50] Se trata de un relato en el lenguaje kwaikutl, perteneciente a una zona aledaña a Vancouver. El relato nos presenta a un hombre de nombre Quesalid, en plena tarea de estudiar las técnicas mágicas de los chamanes, con el objetivo de denunciar lo que se le antojaba no era otra cosa que trucos dedicados a conquistar poder y riquezas. Puesto a la tarea comienza a frecuentar un grupo de curanderos hasta que un día, uno de ellos le ofrece pasar a ser un miembro permanente del grupo. Quesalid acepta pasar a ser un chaman y se somete a una serie de enseñanzas. El

aprendizaje suponía la dramatización a través de cánticos, desmayos simulados, ataques de nervios y vómitos provocados. A toda esta “puesta en escena“ se le fundamentaba con conocimientos empíricos acerca de la sabiduría médica y una buena dosis de información confidencial relevante al caso, procurada por “soñadores“, es decir de “espías“. La dramaturgia del tratamiento incluía un momento culminante, a saber el momento en el cual el chaman escupía algunas plumas que llevaba escondidas en la boca. En el momento inmediatamente anterior al de escupir las plumas, se mordía el chaman la lengua y las plumas resultaban manchadas de sangre. Las plumas sanguinolentas, representaban en el rito curativo, el cuerpo patológico expulsado. Los hechos revelados a Quesalid durante el proceso de aprendizaje, confirmaron sus sospechas. Pero sucede que antes de encontrar el momento oportuno para revelar estas verdades, la fama de gran chaman alcanzó a Quesalid. Si bien es cierto que el triunfo logrado no modifica su escepticismo inicial, se vuelve este escepticismo contra sí mismo y por primera vez duda acerca de sus dudas anteriores. Sus convicciones escépticas se habían tornado en un postulado de fe, sometido ahora a nuevas pruebas. En una oportunidad Quesalid visita a una tribu vecina para presenciar el tratamiento medico de una mujer. Pudo comprobar que los chamanes vecinos no conocían la técnica de las plumas ensangrentadas. El tratamiento fue un fracaso y con miras a saber si su técnica era superior, solicito Quesalid permiso para aplicarla. Puestas las manos a la obra, logra una reacción inmediata de la paciente, quién se considera curada. En este momento Quesalid duda otra vez.

Tenemos un primer nivel de escepticismo al que le sigue un segundo nivel, cuando Quesalid cree confirmar sus primeras dudas: los chamanes son unos tramposos. Finalmente en un tercer nivel, duda Quesalid sobre sus primeras dudas, se vuelve escéptico de su anterior escepticismo. Paralelamente comienzan a dudar los chamanes de la tribu vecina. Envían a sus hijas a Quesalid con el fin de motivarlo a revelar el secreto de su cura exitosa. Finalmente coinciden en encontrarse secretamente en

una caverna. Los chamanes vecinos revelan a Quesalid la base teórica de sus curaciones: las enfermedades son almas de seres humanos. Tan pronto como el chaman logra identificar la identidad del alma incorporada al enfermo, desaparece esta y la curación se produce. Pero ahora quieren saber, de dónde surgen las plumas ensangrentadas y cuál es la teoría a ellas asociada. Lo que los chamanes quieren en realidad, es actualizar sus conocimientos a la luz de los últimos resultados alcanzados. Quesalid se muestra renuente y arguye que siendo todavía un aprendiz, está obligado a guardar secreto durante los siguientes cuatro años. El tiempo pasa y Quesalid se convierte en un verdadero chaman que aplica con gran éxito la técnica de las plumas ensangrentadas. Su escepticismo radical se ha moderado sin desaparecer del todo. Ya no cuestiona el chamanismo como tal, sino las practicas falsas de algunos chamanes indignos de llamarse tales.

Vemos como en el ejemplo relatado, escepticismo y creencia se turnan para conducir al sujeto de posiciones expectantes a posiciones de compromiso creciente. Cuando el sujeto cree, se compromete, de lo contrario permanece indiferente. Ahora bien, existen grados de fe y de escepticismo, que dan lugar a grados distintos de compromiso e indiferencia. Dentro de la esfera del pensamiento arcaico que la modernidad viene a heredar, la relación entre escepticismo y creencia esta subordinada al ritmo de la comunicación. Esta rítmica comunicativa, pasa de una representación en la cual la convicción crea un mundo probable, a otra en la cual la duda pinta una realidad improbable. Damos aquí al termino "probable", un significado más amplio que el atribuido en matemáticas, para describir un estado psicológico de base cognoscitiva. La relación entre probable y "seguro" por una parte, y la de improbable e "inseguro", por la otra, es por lo demás obvia. En el primer caso, se presenta el suceder como "esperado", filtrándose toda sorpresa de la representación. Este sujeto creyente, es de este modo conducido a la acción. El sujeto creyente encuentra una continuidad natural entre su cuerpo y el mundo inmediato en el que actúa. La situación

convierte las acciones en parte incorporada a este mundo. Por tal motivo cuenta también con la iniciativa. Nótese que el acto comprometido exige un lugar psíquico donde “anclar“ la acción, lugar que servirá después para desarrollar el proceso comprometido. Toda forma de cambio que parte de esta fe comprometida, excluye el ancla en la que se basa. El sujeto comprometido no puede, por esta razón, controlar la base de su propia creencia. Por lo mismo no puede una anticipación o una predicción, anticipar o predecir su propia influencia en los hechos analizados. Por lo mismo, el sujeto creyente es inconsciente del papel que su creencia tiene en los hechos en los que cree.

Digamos que si el creyente pierde la iniciativa en el acto comunicativo, cae automáticamente en posiciones escépticas y pasa a seguir con indiferencia la iniciativa de otros. La alternancia entre posiciones de creencia y escepticismo, puede encontrarse en toda manifestación cultural, desde las religiosas a las mágicas, de las filosóficas a las científicas. Nada evita que pueda encontrarse el escepticismo mas profundo en una representación religiosa y la fe mas comprometida en una representación científica moderna. La alternancia es un fenómeno natural, heredado de los mecanismos comunicativos arcaicos. Para el hombre escéptico, no existe aquello que podría llamarse estrictamente una “representación“ en tanto toda representación supone algún sistema de creencias. Dependiendo del grado de escepticismo, la representación escéptica es por definición caótica, incomprensible o por lo menos improbable. Entendemos por la probabilidad de una representación, su relación a la realidad experimentada, su capacidad de realizarse. El sujeto escéptico, tiende también como dijimos a la estupefacción. Si la situación exige un cambio, tiene el sujeto solo una alternativa y esta es la de tratar de alcanzar la iniciativa en la comunicación dejando su escepticismo atrás y pasando a creer en las consecuencias de sus actos. He aquí la paradoja de Quesalid, quien pretendía desenmascarar la practica chaman a partir de posiciones escépticas. Careciendo de representaciones

alternativas al chamanismo, su intento estaba condenado al fracaso.

Digamos que el recurso que el hombre arcaico tiene a su disposición para pasar de la parálisis escéptica al compromiso es la practica ritual. El rito es la estructura formal que hace posible la repetición histórica de la alternancia rítmica, es la garantía del cambio en la continuidad. En cuanto el hombre arcaico cambia de la indiferencia al compromiso, aprende un código comunicativo secreto, cuyos alcances está muy lejos de comprender. Se trata del lugar del sujeto en el orden y ritmo del devenir de los hechos, que por su naturaleza se manifiesta como un enigma. En el caso de la representación religiosa, la mejor estrategia es la de dejar la iniciativa en manos de Dios. Este mecanismo rítmico es descripto con acierto por Kierkegaard en su *Temor y temblor* de 1843. En una reflexión acerca de la naturaleza de la fe, nos muestra Kierkegaard como Abraham se halla dispuesto a ofrendar la vida de su hijo Isaac, si Dios así lo dispone. Pero Abraham es detenido a último momento, y luego de haber mostrado esta obediencia ciega a los mandatos de Dios, la vida de su hijo le es devuelta. Para Kierkegaard, las raíces del acto de fe se hallan en la estructura rítmica de la acción. Se pregunta si los hombres de su tiempo, están en condiciones de realizar los movimientos de la fe. Kierkegaard reproduce la estructura rítmica que controla el escepticismo y la fe a través del análisis de la forma de actuar de Abraham. "¿Qué hizo Abraham, sin embargo? No llegó ni demasiado pronto ni demasiado tarde. Enjaezó su asno y lentamente emprendió la ruta."[51] Cuando éste se dirige al lugar de la ofrenda, debe hacerlo sin apuro, porque al hacerlo puede trasuntar una actitud de irresponsabilidad ante la gravedad de la hora e incluso, aparecer como fanático. Por el contrario si se demora, puede entenderse que duda. La fe verdadera –nos dice Kierkegaard – exige el ritmo exacto.[52] El acto de fe es descripto por Kierkegaard, como la resignación infinita que encuentra su apoyo en la finitud de la vida a la cual le da un sentido.[53]

La alternancia entre escepticismo y creencia, nos permite comprender otro par básico de estructuras comunicativas.

Llamaremos dogmática, a la comunicación basada en posiciones cognoscitivas, y escéptica, a la comunicación basada en estimaciones probabilísticas. Esta alternancia entre estos dos modelos de decisión, se reproduce también en la relación entre ocultismo y ciencia moderna. Ésta, es a su vez, el reflejo de la búsqueda del control de la iniciativa que caracteriza al sujeto histórico. Estudiaremos a continuación, la alternancia entre la posición dogmática y la escéptica en la obra del médico y matemático italiano Gerolamo Cardano.

Revolución en la investigación matemática

El siglo XVII, es sin duda, el siglo de la revolución científica moderna. Pero el desarrollo que condujo a las obras de Galileo, Kepler, Descartes y Newton, tuvo sus orígenes en el siglo XV, con los grandes desarrollos de las técnicas de navegación y cartografía. La expansión del comercio y las comunicaciones marítimas exigieron una matemática nueva desarrollada en función de estas nuevas exigencias prácticas. Digamos que por lo mismo, la matemática de la época, se caracterizó por su perfil técnico y que la historia de las matemáticas del período, esta asociada a los nombres de los pensadores que crearan la física y la astronomía modernas. Un intento de clasificación de los aportes matemáticos durante el siglo XVI y hasta Descartes y Fermat, supone el estudio del desarrollo de otras disciplinas y prácticas científicas y técnicas. Cardano era médico, Fermat fue un político que se dedicaba a las matemáticas en su tiempo libre y Descartes era filósofo. Para todos estos hombres, las matemáticas eran parte de un discurso más amplio, en el cual cumplían el papel de instrumento de apoyo.

En el libro *The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601-1665)*, divide Michael Sean Mahoney los aportes matemáticos del período en seis grupos: el primero constituido por los “geómetras clásicos“, el segundo por los “matemáticos aplicados“, el tercero por los “místicos“, un cuarto grupo

constituido por los “artesanos“, un quinto de “analistas“ y un último grupo de “cosistas“, es decir especialistas en álgebra.[54]

El trabajo en el marco de la geometría clásica, fue realizado fundamentalmente en Italia y Francia. Los objetivos eran típicamente renacentistas y apuntaban exclusivamente a lograr un conocimiento superior de la geometría griega clásica. A este grupo pertenecen, entre otros, Federico Commandino (1509-1557), quien tradujera varias obras clásicas del género.

Las matemáticas aplicadas estuvieron concentradas en Inglaterra y los Países Bajos. Sus practicantes se dedicaron sobre todo a la solución de problemas de navegación, a la teoría de las fortificaciones y a la tecnología armamentista en general. Uno de sus representantes fue el ingeniero belga Gemma Frisius (1508-1555). Gemma Frisius fue maestro de Gerardo Mercator (1512-1594), a quién empleara luego como cartógrafo. Su primer trabajo de importancia *De principiis astronomiae & cosmographiae,* fue traducido a varios idiomas e impreso repetidas veces. Frisius fue el primero en usar el sistema de triangulación para definir con exactitud los parámetros de un mapa. También fue el primero en sugerir el uso de relojes portátiles que permitieran medir la longitud en función del tiempo.

El grupo de matemáticos “místicos“, tuvo en John Dee su expresión más típica. Las matemáticas en general pero sobre todo la teoría de los números, fueron la plataforma de reflexiones de carácter místico.

Los artesanos o artistas se dedicaron fundamentalmente al desarrollo de la geometría de la perspectiva. Los analistas por su parte, con representantes como François Viète, Pierre de Fermat, Descartes y Mersenne, tuvieron en Francia su base más importante. Estos fueron los primeros que trabajaron en matemáticas en la acepción moderna del término.

Finalmente el grupo que se dedico al *l’arte de la cosa* o álgebra (del árabe “al-jabr“), se dedica al arte de resolver ecuaciones con variables. Sus representantes más importantes se encuentran en Italia y Alemania, entre ellos el médico italiano Gerolamo Cardano (1501-1576). Este grupo se caracteriza por

la incorporación de la temática matemática al juego de las relaciones sociales.

Creemos que la clasificación de Mahoney es hasta cierto punto acertada y recurriremos a ella con ciertas reservaciones. Su clasificación esta estructurada de acuerdo a un punto de vista anacrónico. Mahoney parte de una visión contemporánea de las matemáticas para luego aplicar este modelo a las matemáticas de los siglos XVI y XVII. Creemos que las fronteras entre estos grupos fueron en realidad mucho menos claras. Así suponemos que a todos los matemáticos del período, corresponde un cierto grado de misticismo, al mismo tiempo que una búsqueda común, de las aplicaciones prácticas. El espíritu práctico que caracterizó a las matemáticas aplicadas, encuentra su correspondencia en las aplicaciones matemáticas de los artesanos, en las soluciones del álgebra y la numerología mística. Para todos estos hombres, regía además la búsqueda de la exactitud, de la precisión del pensamiento, una característica típica de la ciencia naciente en general. Tanto el cartógrafo como el filósofo práctico, el filólogo como el naturalista e incluso el hermenéutico, todos buscan una forma más precisa de describir su objeto de estudio.

Lo "pequeño", lo "marginal" y lo "accidental"

La antropología ha constatado muchas veces el carácter concreto del pensamiento arcaico, señalando la imposibilidad de este pensamiento de expresarse con *universales*. Por lo mismo se ha descripto el lenguaje de civilizaciones arcaicas, como estructuralmente "subdesarrollado". Más exacto sería afirmar que el pensamiento arcaico se expresa mediante el recurso de estructuras diferentes, en las que universales y particulares, no pueden distinguirse. Aquí debemos subrayar la importancia de no confundir las diferencias entre *universales* y *particulares,* con la relación existente entre *género* y *especie*. Ésta última relación es la que rige la relación entre los términos de una

clasificación como la que Lineo desarrollara para el mundo vegetal. El lenguaje indio americano y el pensamiento arcaico en general, manifiestan una estructura similar. Cada nombre individual en este sistema, tiene a su vez validez universal, dado que o bien es expresión del género o bien de la especie, en una estructura comunicativa en la que el nombre otorga además un lugar en la sociedad. Desde este punto de vista, se puede decir que el pensamiento arcaico da muestras de una forma nominalista de pensamiento. Inmediatamente nos preguntamos si este "nominalismo", no influencia en el desarrollo del pensamiento europeo, fortaleciendo las corrientes filosóficas nominalistas presentes en la tardía Edad Media. Durante el siglo XVI y como consecuencia de varios factores en compleja interacción – entre los cuales se debe tener en cuenta la influencia cultural del Nuevo Mundo – se muda *lo particular*, al centro de la reflexión filosófica colectiva. De esta manera lo particular, ingresa a la reflexión científica bajo varias formas diferentes, a veces como el factor "despreciablemente pequeño", a veces bajo la exigencia de "precisión" en el número de decimales de un cálculo o en los detalles de una "demostración". La misma tendencia se observa en el cuidado con que se realizan los experimentos y pruebas tecnológicas. El lograr "capturar" lo pequeño, el detalle, los márgenes de una idea o complejo de ideas, exige el afinamiento de la percepción, la madurez de la capacidad de distinguir los detalles en la totalidad, disminuyendo de esta forma la *inseguridad* de la representación. Durante el período que nos ocupa, el individuo se compromete en un espiral de controles totalmente desconocido antes del siglo XVI. La idea de "control" pasa a ser central para esta modernidad naciente y se transforma en sinónimo de "razón". El hombre de la modernidad desarrolla un sentimiento de seguridad asociado a los procesos que controla, prediciendo el devenir de los procesos que le rodean y disminuyendo el número de sorpresas posibles.

Lo particular se le aparece también como expresión de lo "accidental" o "casual". Aquello que es accidental no puede obviamente ser "norma", mientras que lo "normal" es aquello

que vale universalmente. Un accidente se entiende como hecho individual, pero éste puede ocasionar consecuencias múltiples. A lo casual (del latín *casus*, que puede también entenderse como "excepción") se asocia por lo mismo, lo *sorprendente.* Dada la norma de conducta a la cual se asocia el grueso de los acontecimientos, actúa lo casual como elemento de ruptura con la misma. Por lo demás, las excepciones no pueden ser demasiadas, porque en ese caso, se modificarían los criterios de normalidad dados. Digamos que cuando se precisa la noción de *azar*, se hace posible distinguir el *caos* como *la totalidad de los accidentes*. Recordemos que en la Grecia y Roma clásicas, se consideraba al caos como una masa originaria de substancia imprecisa, en la cual las representaciones cosmológicas y las ontológicas se dan unidas.

De la mano del interés por lo pequeño, por lo marginal, por lo despreciable y por lo casual, se crean las condiciones para la reflexión sobre le azar. Por lo demás la comprensión de lo particular como el hecho o la acción que escapa a la norma, termina por dar el impulso definitivo a los estudios científicos sobre el azar a través de Gerolamo Cardano. El interés por lo particular, especialmente bajo la forma de lo "preciso", tuvo significación en el estudio de los "grados" de verdad de una representación. El saber mucho o poco acerca de un fenómeno, pasa a ser cuestión de precisión y control de las variables del fenómeno. Se hace necesario el desarrollo de una metodología que fuera capaz de capturar, en un marco artificial creado a esos efectos, el cambio sorprendente e imprevisto del fenómeno particular. La particularidad, lo diferente, se fija así, a través de la norma, un marco de lo imprevisible que le incorpora a grados variables de control. Con raíces profundas en la arcaicidad se desarrolla una teoría del juego, que se libera de los orígenes religiosos y míticos, para extenderse a nuevas áreas de la cultura.

Una ontología plena de mundos paralelos

Es posible reconocer en el *Liber de Ludo Alae* de Gerolamo Cardano – escrito probablemente en 1526 - una representación de la realidad, entendida ahora como la superposición de infinitos mundos paralelos. Gerolamo Cardano nace en la ciudad de Pavia, Italia en el año 1501. Pasa a dedicar su vida a los estudios de medicina, los cuales alterna con el estudio de los clásicos, matemáticas y astrología. Cardano alcanza a escribir mas de doscientas obras, en temas tan variados como medicina, matemáticas, física, filosofía, religión y música. Su talento médico le granjea la fama europea y entre sus pacientes se agrupan muchos de los más prominentes hombres de su época, entre ellos el arzobispo de Edimburgo, John Hamilton, a quién trata durante su visita a Escocia (1550). Menos conocida para su tiempo, pero tan importante para el desarrollo histórico posterior, es su contribución matemática en álgebra ("l'arte de la cosa") y en probabilidades. Su obra *Artis Magnae sive de regulis algebraicis liber unus* del año 1545, es un clásico en el desarrollo del álgebra. En esta obra, presenta Cardano su solución a las ecuaciones de tercer grado. A raíz de estos estudios entra en conflicto con Nicolo Tartaglia, otro de los grandes matemáticos del momento, quien le acusa de plagio. Estas injustas acusaciones, empalidecen el prestigio de Cardano durante mucho tiempo. Hacia el año 1570 es acusado de herejía por la Inquisición a raíz de la confección de un horóscopo a Jesús (reconociendo de ésta manera, la influencia de las estrellas sobre la vida del Mesías). Con la intervención del Papa V, el incidente queda reducido a algunos meses de cárcel. En el año 1571 se muda a Roma, en donde muere en el año 1576.

Entre los intereses de Cardano se hallaban los juegos de azar, actividad a la que se dedicará durante buena parte de su vida.[55] A Juzgar por su propio relato, su pasión por los juegos de azar supo traerle muchas preocupaciones. Afortunadamente pudo Cardano encontrar también tiempo para la reflexión y a su pasión debemos los primeros borradores de una teoría de la probabilidad. Tal y como señalábamos más arriba, Cardano

realiza estos estudios en el año 1526, pero sus resultados no se publican sino hasta 1663. Cardano nos habla del "talus" o taba de cuatro caras. Del arcaico "talus", descienden varios de los instrumentos de juegos de azar más populares en todas las culturas.[56]

Cardano escribe: "El talus tiene cuatro caras y por lo mismo permite cuatro puntajes posibles. El dado tiene seis; en seis tiradas, cada puntaje tendría que darse una vez." Para establecer sus reflexiones, recurre al estudio de los dados y de los juegos de cartas para estudiar las leyes de azar. La estructura *rígida* del dado, le hace un instrumento ideal a esos fines. La rigidez garantiza la repetición de los experimentos en condiciones invariantes. Esto se cumple por lo demás, para la mayoría de los juegos de azar, los cuales con el tiempo se han desarrollado formalizando las alternativas a las que dan lugar. Se da entonces de forma natural, la división del resultado en *porciones de verdad* dependientes de las estructuras de los instrumentos a usar. El principio fundamental de los juegos de azar es el de que las condiciones de reproducción sean invariables. Cardano expresa esta verdad con palabras que denuncian una temprana y todavía inmadura percepción de la cadena causal de base azarosa:

El principio fundamental de los juegos de azar es simplemente la igualdad de las condiciones de jugar. Tanto en lo que se refiere al número de participantes y espectadores, a la cantidad de dinero apostado, al lugar, a los cubiletes y a los dados.

Los estudios sobre las condiciones del juego de azar, conducen a Cardando al estudio de la problemática de la necesidad y libre albedrío. Nos hemos referido anteriormente a que el hombre arcaico vive en un mundo cerrado. Todo el acontecer que no puede reducirse a una iniciativa conocida, es atribuido a una voluntad ajena a cuya iniciativa se somete. Para conocer la voluntad de los dioses – o del destino – desarrolla el hombre arcaico, un número de ciencias. Una de ellas es la astrología, la ciencia que declara al devenir como la consecuencia de la fuerza y los movimientos planetarios. En

este caso, se dirige la atención hacia las condiciones originarias del universo, lográndose respuestas a a todos los problemas. Se actúa de una manera *holista*. Pero la ciencia de la astrología permite también soluciones en las cuales las leyes del universo se reflejan de una manera analógica. Se busca encontrar respuestas a situaciones concretas. El devenir puede entonces también, desentrañarse en situaciones puntuales. De esta manera se trata de resolver problemas cognoscitivos *paso a paso*, en un claro adelanto de la modernidad mecanicista. En muchas culturas se desarrollan rituales destinados a captar la complejidad del devenir en las estructuras de los juegos. Para el ser arcaico, el juego es una forma de desentrañar el devenir, de anticiparle y controlarle, preparándole para enfrentar lo que el destino le tiene deparado. A pesar de que el hombre arcaico es sin duda capaz de experimentar escepticismo, carece por completo de una noción de azar, par éste, el devenir es cerrado y determinado *a priori.* La situación cambia cuando el desarrollo intelectual permite al sujeto pensarse en una *misma* situación, pero en *otro* tiempo. La idea de una realidad regida por principios azarosos, supone el desarrollo de la noción de mundos alternos igualmente posibles, además de la capacidad de imaginarse a sí mismo eligiéndoles y poblándoles. La noción de "azar" supone un hombre capaz de pensarse "libre", de lo cual se sigue que este hombre es capaz de imaginarse en situaciones distintas de las actuales. [57]

El desarrollo de la noción de probabilidad, supone el salto definitivo de una noción arcaica a una moderna. Es un momento de ruptura durante el cual el hombre pasa de un cosmología cerrada a una abierta, proceso que puede seguirse en las sucesivas profundizaciones experimentadas de la idea de libertad a lo largo del proceso civilizatorio. Un proceso enmarcado por el crecimiento de la población en términos numéricos y en el grado de complejidad de las estructuras sociales. Podemos ver como la capacidad de comprender mundos alternativos, se desarrolla en la obra de Cardano, cuando por ejemplo, nos habla de la elección entre "ir a la

guerra“, “viajar“ o “permanecer en casa“, alternativas que se asocian a las leyes del juego:

Alcanza con decir que la fortuna se cambia de acuerdo a reglas, como cuando un plan se cambia, muchas veces en forma abierta, como cuando debo participar de una guerra y experimentar un destino diferente al que me habría sometido si hubiera realizado un viaje o me hubiera quedado en mi casa. A veces en secreto, como en los juegos de dados, cuando a cada impulso del sacudido del cubilete, siguen resultados distintos. Por lo mismo, la suerte actúa secretamente de dos formas, o bien a través de modificar un plan de acción, o bien a través de la aparición de un hecho azaroso, independiente a las condiciones objetivas vigentes.

Cardano utiliza el término *fortuna* para referirse a una familia de ideas, entre las cuales se pueden señalar las de “azar“, “destino“, “suerte“ y “fortuna“ propiamente dicha.[58]

En el capítulo XXXI, Cardano llama *sorte* al “destino“: Hoc solum in ludo pecuniarum, sed etiam pro sorte talis utebátur“ pág. 276. El término *sors, sorte,* se deriva del verbo *sortiri,* que significa “tirar“ o “sacar“ un resultado. En el texto de Cardano se refleja la lucha por la precisión y alcance de los términos que están llamados a describir esta nueva área del saber. Así el punto central del análisis esta fijado en torno a la precisión entre las situaciones “libres“ y las “determinadas“ Para Cardano, el libre albedrío ingresa en las situaciones azarosas bajo la forma de “experiencia“, “conocimiento“, “habilidad“. Estas precisiones son fundamentales cuando llega la hora de clasificar los diferentes tipos de juego. Cardano inicia la la clasificación distinguiendo los juegos en los cuales el sujeto somete a un objeto al influjo azaroso total, de aquellos otros en los cuales la presencia de la subjetividad (también llamada “habilidad“) puede ser fundamental para decidir el resultado final. Cardano escribe:

El juego es dependiente o bien de la movilidad del cuerpo, como en el caso de los juegos de pelota, o bien de la fuerza del mismo, como en el caso del lanzamiento del disco o en lucha libre, o bien de un entrenamiento y aprendizaje largo, como en

ajedrez, o bien de la suerte, como es el caso de los dados o del Talus, o de ambos – suerte y habilidad – como es el caso del fritillus.

Se anticipa aquí, al desarrollo posterior de la noción de "expectativa matemática", es decir, a la relación que existe entre la probabilidad de una situación y el premio que se espera ganar. Al mismo tiempo coexisten todavía en su pensamiento elementos claramente arcaicos, asociados a una visión fatalista del mundo. Estos restos arqueo-ideológicos, pueden encontrarse todavía hoy en la mentalidad de todo "jugador", el cual mantiene vive la tendencia a descubrir en el devenir el juego de "fuerzas secretas", a las que trata de satisfacer a través de rituales de distinto tipo. Contra estas tendencias nos previene Cardano, después de haber experimentado sus consecuencias en carne propia.

Olaus Magnus. Historia de los pueblos nórdicos. Libro Quince. Sobre los juegos de dados y el ajedrez.

Las raíces subjetivas de la probabilidad

Los juegos de azar, a partir de los cuales la moderna teoría de la probabilidad se ha desarrollado, muestran un número común de propiedades. Digamos para empezar, que estos juegos

se basan en un grupo de objetos físicos, dados, o naipes, que además de rígidos, son *duraderos*, resistentes al desgaste. Estos objetos dan muestra además de una cierta familiaridad estructural. Estan provistos de símbolos, de forma tal que a las diferentes combinaciones se siguen diferentes interpretaciones. Las leyes del juego suponen que el sujeto ha de poner a esos objetos en movimiento inicial, pero que la continuidad del movimiento habrá de depender de leyes naturales. A través del estudio de la incidencia de esas fuerzas sobre el orden del juego y de los símbolos representados, se supone que el sujeto podrá leer diferentes mensajes en diferentes situaciones.

En los casos en los cuales el desenlace del juego depende del estado subjetivo de los jugadores, se somete el sujeto a las fuerzas del universo, identificándose el mismo el instrumento del juego y asumiendo el papel del mismo en la comunicación. En estos casos, se puede comparar al sujeto con un dado "cargado". El resultado de un juego, dependerá de la carga subjetiva comprometida, dando lugar a una forma especial de la probabilidad (con frecuencia descripta como "subjetiva" o "cualitativa"). Es ahora cuando se exige una noción mucho más precisa de libre albedrío. Veamos como describe Cardano esta diferencia cualitativa cuando compara el juego de dados con el juego de naipes. Encuentra que en el caso del lanzamiento de los dados es relevante tener una idea clara acerca de eventos *futuros* y cadenas de acontecimientos *largas*, mientras que en el caso del juego de naipes, es importante hacer estimaciones acerca de las cadenas de acontecimientos *actuales* y de incidencia *inmediata*. El texto de Cardano tiene para nosotros además, un interés especial, dado que el mismo nos permite reforzar nuestra interpretación del hecho histórico. De las palabras de Cardano, podemos hacer una primera deducción, a saber que lo que podría llamarse probabilidad subjetiva descansa sobre la base de valoraciones presentes, es decir en el marco del marco seguro de la vida cotidiana:

El juego de cartas se distingue, del juego de dados – incluso cuando este último supone el ejercicio de habilidades especiales – en que el juego de dados es más dependiente del juicio que el

jugador se haga de devenir de los hechos; sobre todo acerca del posible éxito futuro del contrincante, pero también acerca del éxito propio en las jugadas por venir, mientras que el juego de cartas, exige solamente el juicio acerca de las posibilidades actuales propias y del contrincante.

Cardano describe enseguida la diferencia entre probabilidad objetiva y subjetiva, a las cuales define como "absoluta" y "relativa" en relación con los planes del sujeto.

Permítasenos el estudio de los principios sobre los cuales descansa la fortuna. Es evidente que se trata de un estado de cosas en armonía o desarmonía con los planes del hombre. Independientemente de como se actúe, los hechos se presentan como favorables o desfavorables a los planes trazados previamente. La suerte entonces tiene dos caras, del mismo modo que la violencia o la traición en cuestiones mundanas, puede ésta adecuarse a nuestros planes o engañarnos. Porque ya sea que yo permanezca en casa o salga, pueden las cosas salirme mal, pero pase lo que pase estaremos todos bajo la autoridad del príncipe. Del mismo modo sucede en los juegos de azar. Por lo mismo hay dos tipos de hechos y deshechos, los primeros son absolutos y los segundos relativos a nuestros juicios y planes.

Esta diferenciación entre probabilidad objetiva y subjetiva no es nueva. Aparece también en los textos que tratan del tema en otros períodos.59 Según Cardano se puede describir la probabilidad subjetiva como la relación vigente entre el azar y los planes del hombre es decir, se trata de una forma de la "expectativa". El carácter relativo de la probabilidad aparece cuando el azar en una situación, favorece los intereses del sujeto, de lo contrario se trata de una situación azarosa de carácter absoluto. Por lo mismo actúa la suerte secretamente de dos formas, o bien modificando los planes de la acción previos, o bien creando nuevos hechos que actúan azarosamente sobre los mismos.

Tengo digamos, un enemigo, y su mala suerte va de acuerdo con mis planes; pero si su poder aumenta mediante el casamiento de su hija, depende esto de la suerte y nada tiene

que ver con mi plan previo. Por lo mismo, a pesar que la fortuna detrás de estos dos hechos no es transparente, no por ellos son menos evidentes.

El análisis de Cardano puede homologarse al nuestro sobre la relación entre creencia y escepticismo. Aquello a lo cual nosotros llamamos sistema de creencias o simplemente "representación", es para Cardano un "plan". En un fragmento con características autobiográficas, reproduce Cradano para la posteridad los mecanismos que rigen los procesos subjetivos de la racionalidad.

El arte "olvidado" de Cardano o los mecanismos que crean la objetividad

Gerolamo Cardano nos cuenta una historia perteneciente a su juventud, mas exactamente al año 1526. Según este relato, Cardano y Jerónimo Rivoli de Bergamo se comprometen en un juego de naipes conocido con el nombre de "bassette". En un primer encuentro, Cardano gana con comodidad mucho dinero y Rivoli, quien finalmente estuvo obligado a jugar a crédito, queda debiendo a Cardano una suma importante de dinero. Prometiendo pagar esta deuda en el plazo de tres días, se retira pero vuelve con la propuesta de un nuevo juego. Esta segunda vez, Rivoli juega con cartas marcadas y gana. Como consecuencia de esta pérdida, Cardano queda en una difícil situación económica que le obligara a buscar la revancha. El razonamiento que Cardano hace es mas o menos el siguiente. En tanto Rivoli juega con cartas marcadas, hay en su juego, estructuras de conducta predecibles. A continuación se propone un método para desentrañar estas estructuras. Según sus cálculos, podría predecir las jugadas de Rivoli durante veinticuatro manos. Debía entonces memorizar su estrategia y seguirla al pie de la letra para conseguir el triunfo:

Así desarrollé un arte, el cual después de treinta y ocho años he olvidado, que se basaba según recuerdo, en principios de

geomancia. Según el arte mencionado, podía yo recordar durante veinticuatro manos, todos los números que permitirían ganar y todos los que me llevarían a perder, afortunadamente eran los primeros más que los segundos, en una proporción de siete a uno (si recuerdo bien) pero he olvidado en que relación se daban los números desfavorables.

Cardano se asegura que un sirviente le vigile durante el juego, prohibiéndole seguir jugando pasadas las veinticuatro manos planificadas. De esta forma estaba seguro de ganar:

Durante la marcha del juego gané y perdí en todas las manos tal y como estaba previsto, y ya a partir de la tercera mano comprendí que no existía nada tramposo en mi forma de jugar. Rivoli apostaba con entusiasmo dado sus triunfos anteriores y su confianza en las cartas marcadas.

El relato de Cardano es de sumo interés para nosotros, en tanto nos brinda un análisis acerca de la relación entre series azarosas "puras" y series azarosas "impuras". También las cartas marcadas están sometidas a las leyes del azar, pero la incidencia de la voluntad del jugador limita el carácter azaroso, creando un "comportamiento" de alguna manera predecible. El devenir de los acontecimientos del juego aparece aquí a través de un "empobrecimiento" de las alternativas abiertas Si bien Cardano no nos dice cual fue su arte, sabemos que suponía un conducta de juego disciplinada.[60] Los tempranos estudios de Cardano sobre los juegos de azar, nos introducen de lleno al estudio de cadenas de acontecimientos en las cuales se busca contrarrestar la presencia subjetiva del contrincante. Para hacerlo se busca restablecer la pureza azarosa de la cadena de acontecimientos, pureza garantizada por las reglas originales del juego. Pero la situación supone que el jugador "burlado", se abstenga de hacer trampas, es más, ni siquiera se espera de él que trate de defender sus intereses. Por el contrario, el secreto del triunfo del jugador "burlado" descansa en que estos se transforma en un guardián de las reglas del juego, reglas que habrá de recrear en cada momento que le sea posible. En esta situación ideal contamos con dos posiciones básicas: el "tramposo" y el "trampeado". El primero se encuentra

comprometido en su la creencia de la efectividad de su trampa. El segundo, desencajado del juego, sin comprometerse en el mismo, apenas dedicado a defender el cumplimiento de las leyes del azar.

Si las reglas son neutrales – libres de la incidencia de los intereses de los jugadores- decide el azar el desenlace del juego. Pero si las reglas no son neutrales, como en el caso del relato de Cardano, se somete el desenlace a una cierta forma de la necesidad. Esta segunda forma de azar es más débil. Se podrá denominar el azar aquí, por "suerte" o "fortuna" para denotar una cierta incidencia de la subjetividad. Las interpretaciones que favorecen la acción, es decir, que manipulan la realidad, introducen siempre cadenas causales que someten la misma a alguna forma de necesidad identificando "causa" con "motivo". El arte olvidado de Cardano, consistía en restablecer la cadena azarosa de acontecimientos, separando causa y motivo. Ya habíamos constatado que la acción comprometida conduce a procesos que modifican las estructuras mientras que la acción expectativa reduce los cambios a procesos interiores a la realidad vigente. Puede decirse en resumen que el razonamiento de Cardano, reproduce el interés creciente del hombre del período por los temas de la libertad y de su relación con la causalidad. Del mismo modo trasuntan una nueva sensibilidad para captar y reproducir los fenómenos azarosos mediante el desarrollo de un nuevo discurso científico.

Este nuevo espíritu tiene su fundamento en la atmósfera de renovación y cambio, que el periodo de los grandes descubrimientos genera en la Europa de Cardano. Gracias al desarrollo de las técnicas de navegación, se reducen las distancias, creciendo radicalmente el sentimiento de participación. El gusto por imaginarse mundos alternativos – mas tarde ridiculizado por Voltaire en *Candide* – dependió de la nueva capacidad de vivir en realidades completamente distintas.

Olaus Magnus. *Historia de los pueblos nórdicos*. Libro octavo, capítulo once.

CAPÍTULO IV: EL SABER OCULTO Y LA EVIDENCIA DEL SABER

Sobre el concepto de lo "oculto"

Nuestra definición de lo oculto se remite a la división aristotélico-escolástica del conocimiento en secreta y sciencia. Nos apoyamos principalmente a la obra de William Eamon, *Science and the Secrets of Nature* en donde se dice que por se entendía como "científico" todo "el conocimiento demostrable de las causas universales y necesarias de los fenómenos naturales de la vida cotidiana.[61] Como secreta por otra parte, se clasificaba a las ciencias dedicadas al estudio de las manifestaciones de lo oculto. Al no tratarse de un conocimiento sujeto a una demostración objetiva, se consideraba a lo oculto sin valor científico. A pesar de esto, señala Eamon que la enseñanza de lo secreto tenía también un lugar en las universidades. Podemos pues afirmar que la tradición escolástica no consideraba las disciplinas ocultas como ciencias, en el sentido estricto del término, a pesar de que su presencia en la esfera del conocimiento europeo –como así también dentro del mundo académico- databa del siglo XIII.

Tomás de Aquino (1221-1274) fue quien estableció la diferencia entre *studiositas*, "devoción por el estudio" y *curiositas*, "apetito por descubrir".[62] En el concepto escolástico de "ciencia" –es decir aquello que en una descripción de la realidad se entiende como verdadero –predomina una combinación del sentido común con el razonamiento por silogismos, que es incompatible con el estudio de lo oculto. Ocultos eran los fenómenos que se producían en forma inesperada, a consecuencias de causas desconocidas. Estos fenómenos, no se podían explicar demostrativamente y por tal

causa, se reducía su validez empírica a cada caso particular (demonstratio quia)

Por extensión natural, entenderemos por "ocultismo", a todas aquellas formaciones teóricas que tratan de los fenómenos ocultos. Si bien el término secreta fue empleado a menudo en la literatura de la Edad Media y el Renacimiento, como sinónimo de oculto, tuvo también otros significados. En algunas situaciones lo secreto, pudo referirse a la forma de manejar el conocimiento oculto. Eamon llama a este concepto "la definición social", refiriéndose a las reglas que determinaban en que forma los conocimientos utilizados debían conservarse dentro del círculo de iniciados, protegiendo los mismos del conocimiento público. Este concepto define lo que acostumbramos a llamar esoterismo, entendiéndose por tal, a la enseñanza o el movimiento ideológico cuyo discurso se procesa dentro de un círculo cerrado de adeptos.

El ocultismo, tiene en común con el aristotelismo, la relación de algunas propiedades materiales a otras no materiales. Esta relación se fundaba a menudo en la observación empírica.

La concepción ocultista del mundo –al igual que otras concepciones no mecanicistas – refiere entre otros a un contenido religioso y a un fundamento teológico. Nos estamos refiriendo a todos los postulados de naturaleza científica o técnica basados en suposiciones religiosas que tienen su origen en los relatos bíblicos o en otras fuentes religiosas y que suponen la existencia de una realidad escondida. El pensamiento religioso, al menos hasta el siglo XVIII, se caracterizaba por el uso argumentativo de entes sobrenaturales, por ejemplo de figuras angelicales y diabólicas. Un claro ejemplo de este ocultismo religioso, lo tenemos en el ejercicio del exorcismo. Por otro lado y a pesar de esta herencia arcaica, la tradición cristiana, ha condenado el esoterismo, desde los tiempos de los padres de la iglesia.[63]

El ocultismo y el pensamiento empírico

William Eamon demuestra en la obra mencionada, que el ocultismo continuó siendo una alternativa a la ciencia académica tradicional y sobre todo, que éste hace una contribución importante al desarrollo de la ciencia empírica moderna. El aporte de Eamon, se extiende también al frente epistemológico. En es su análisis de "lo oculto" o "secreto", puede verse como este saber se construye sobe la experiencia vital, al mismo tiempo que se resiste a toda forma de demostración objetiva. Secreta es entonces la suma de aquellos fenómenos revelados a nuestro entendimiento, cuya existencia es imposible validar socialmente. Los fenómenos ocultos se suceden en forma imprevisible pero pueden ser experimentados por individuos con talentos o habilidades especiales. Digamos que del uso del término "secreto", se deriva de hecho una contradicción, a saber, la de intentar conocer un estado de cosas que por definición esta y seguirá estando "oculto". Saber es de alguna manera "poner en evidencia", "sacar a la luz". La contradicción se evita, colocando a los fenómenos ocultos fuera del alcance del saber sistemático, subordinándoles a la esfera de la experiencia personal.[64]

En el libro *Seeing the world* de Håkan Håkansson, se dedica un espacio especial al estudio del término "ocultismo". Håkansson lo entiende como "Término comprensivo que describe varias ciencias de lo invisible y con fuerzas no manifiestas tales como la magia, la alquimia, la adivinación y la astrología."[65] Sten Lindroth en cambio, prefiere designar a éste como "hermetismo": "Desde tiempo atrás, existía una alternativa al aristotelismo. Se trataba de la filosofía natural "hermética". Esta cubría un conjunto desparejo de realidades teóricas a las cuales se les podría también asignar el término de platónicas."[66]

La actitud del mundo académico con respecto a las disciplinas ocultistas fue siempre contradictoria. Para el aristotelismo y la teología cristiana, fue importante establecer una línea divisoria, entre saber teológico y la magia demoníaca.

Este esfuerzo por ordenar el mundo de las visiones extraterrenas, condujo a las iglesias cristianas, a enfrentamientos con los “libres“ practicantes de lo oculto. A pesar de ello, es posible constatar que varias de las figuras más representativas del mundo científico de todos los tiempos, se dedican esta forma del conocimiento. Eamon señala el caso de Roger Bacon, quien fuera influido por el Secretum secretorum, obra incorrectamente atribuida a Aristóteles y durante siglos fuente inspiradora del esoterismo.[67]

La actitud contradictoria del mundo académico no nacía de la duda ante la existencia de lo oculto, sí de la convicción de que era imposible establecer conclusiones de validez universal sobre esos fenómenos. De allí el temor a caer en posiciones irracionales y actuar contra las leyes divinas. Lo oculto se consideraba inaccesible al sentido común y por tanto, campo propicio para la acción satánica. El desinterés del mundo universitario por el pensamiento técnico-práctico, sumado a la visión contradictoria de los sabios acerca de las diferencias entre ciencia y ocultismo, condujo a la imposibilidad de distinguir con claridad entre objetividad y superstición.

Eamon demuestra que el pensamiento práctico, expresado en el “cómo hacer“, y el pensamiento empírico, nacido de la necesidad de fundar lo oculto en la experiencia individual, fueron las bases de la epistemología secreta. No es por tanto aventurado decir, que detrás de la actitud contradictoria con respecto a los fenómenos ocultos, se ocultaba la semilla del pensamiento empírico moderno. Es muy probable además, que la confrontación entre saber científico y saber oculto, hayan influido, al menos indirectamente, en el debate filosófico y teológico librado entre realistas y nominalistas. Es probable que el interés por los fenómenos ocultos, haya contribuido al avance del nominalismo y que la metodología empleada, influyera sobre el ambiente intelectual a favor de un pensamiento empírico y práctico. Sin la contribución del “espacio“ esotérico, parrce imposible el desarrollo de la ciencia empírica moderna. Es en este espacio, en dónde el pensamiento moderno encuentra un lugar independiente del ambiente universitario, dominado

por el pensamiento aristotélico tradicional. Veremos más adelante que esta ruptura vale también para quienes, a pesar de permanecer dentro de la esfera de influencia escolástica, representaron de alguna forma, la naciente modernidad. Veremos que en las áreas de la historia, de la antropología y del derecho, ese fue el caso de Bartolomé de Las Casas.

Al tiempo que se produce un cambio en la orientación intelectual de los pensadores europeos, se genera también una transformación social importante. El hombre estudioso se traslada del ambiente público –universidades, escuelas religiosas, órdenes monásticas y claustros- hacia la esfera privada –al hogar, y a las asociaciones privadas tales como la Accademia dei Lincei en Italia, inspirada primeramente en la magia natural de Della Porta, para posteriormente adherir a la filosofía natural de Galileo Galieli. Estamos aquí, en presencia de un cambio epistemológico importante, que supone el abandono del modelo antiguo, de corte aristotélico, para el cual un juicio es válido para todos los fenómenos de similar categoría. Ahora, en cambio, un juicio vale primero para un fenómeno aislado y luego para cada uno de los fenómenos. El cambio epistemológico, no es sólo el producto de la inversión procesal que deja atras el movimiento de lo general a lo particular, para pasar en cambio a razonar según el movimiento de lo particular a lo general. La revolución supone sobre todo, el paso de una representación del grupo de fenómenos similares, a la representación de cada fenómeno. Este proceso de todos-uno-cada, aparece claramente en Francis Bacon y se consuma plenamente con Galileo en el siglo XVII.

Con el desarrollo de la imprenta, se modificaron de una vez y para siempre los tiempos de la comunicación y del aprendizaje. El número de personas asociadas a estos procesos crece explosivamente. La palabra escrita estaba desde muy antiguo, asociada a la actividad del sabio o del erudito, estos eran pocos y el proceso de formación era muy lento. Con el advenimiento de la imprenta, se permite a un mayor número de personas, el acceso a la producción intelectual. Simultáneamente se produce un cambio cualitativo en lo que

respeta a los temas tratados. Tradicionalmente merecían ser escritas aquellas cuestiones que estaban relacionadas con la esfera pública. A partir de ahora, entra en escena el individuo como tal y aparecen los temas relevantes a la esfera privada. Paralelamente y aunque en forma incipiente, las capas más cultas de la sociedad comienzan a emplear el lenguaje nacional, disminuyendo las dificultades de comunicación entre la elite y el grueso de la población. En los países protestantes, el carácter de la reforma religiosa, que suponía el contacto directo del individuo con los textos sagrados, supuso la necesidad de enseñar a leer al pueblo, hecho que favoreció especialmente a la educación de las mujeres. En resumen, la imprenta posibilitó una nueva síntesis de la esfera pública, en la cual el mundo de lo particular se suma ahora a lo tradicionalmente público. Así el pensamiento colectivo dominante al que se le atribuía validez universal, es sustituido por una forma de pensamiento individual que se desarrolla en la esfera de lo privado pero tiene validez pública. Esto no quiere decir que lo público tradicional haya sido barrido del escenario, sin embargo es evidente que cambia su contenido y la forma de expresión de los mismos. Vemos una nueva sociedad edificada sobre la base de las relaciones entre los individuos. En esta sociedad lo público deja de ser homogéneo y ya no está relacionado a un grupo social o cultural determinado. Se generan excepciones a las reglas que determinan la participación sobre la base de la pertenencia a una clase, a una etnia, a un oficio, a una esfera del saber o a un sexo. La sociedad se transforma en algo que el término rioplatense cambalache, define con precisión. Todo aparece revuelto, mezclado en un devenir caótico, en una confusión general en donde lo más notorio es la carencia de orden. Las cosas se muestran tal cual son, permitiéndose a la realidad aparecer sin tapujos. En este proceso la lógica rectora es la de que los objetos sociales se buscan de acuerdo a sus afinidades individuales.

Esta nueva sociedad es experimentada por muchos como inmoral y diabólica. Al mismo tiempo nace la conciencia de que la transformación es irreversible – Europa y con ella el mundo,

había cambiado para siempre. Factor fundamental de este cambio fue el descubrimiento y conquista de América. América aporta lo diferente, amplificando el cambalache disponible de objetos sociales. Así nace la pasión por coleccionar objetos curiosos, pasión que envuelve tanto la esfera privada como la pública. Este fenómeno evoluciona desde el "gabinete de curiosidades" para culminar en la moderna museología. La esfera de lo público es el lugar natural para exhibir los artículos exóticos provenientes de los misteriosos y lejanos mundos, pero las cosas coleccionadas están siempre asociadas a individuos, a conquistadores, aventureros, cartógrafos o navegantes. Estos objetos son además materia de experimentación y fuente de reflexión constante.

Bajo el título de "epistemología del cazador" Eamon presenta la nueva metodología empírica que caracteriza lo que los griegos denominaron mêtis, es decir la inteligencia práctica, la habilidad basada en la experiencia y el sentido común, una forma del saber fundamental durante la cacería y en la guerra.68 Se trata del mismo modelo epistemológico que Carlo Ginzburg presentara en varias de sus obras, es decir, una alternativa a la epistemología basada en las matemáticas, cuyos orígenes se encuentran en el pensamiento de Platón y que encuentran en Galileo un continuador natural. Este otro tipo de saber, fue en su momento típico de los sofistas y políticos griegos, pero también es propio del saber médico y del arsenal de conocimientos de los navegantes de todos los tiempos. Se trata del aprendizaje a través del entrenamiento, un ejercicio que dura toda la vida y que se basa en procedimientos complejos que exigen el procesamiento de una gran cantidad de información. Digamos que se encuentran rastros de esta "epistemología de cazadores" en muchas obras de los siglos XVI y XVII. Francis Bacon (1561-1626) es uno de los pensadores que en su momento desarrollan la metáfora del cazador.

Ya hemos mencionado que la magia y la ciencia no se percibían como elementos antagónicos. Inspirado por el concepto de la naturaleza contenido en la obra de Della Porta; Federico Cesi (1585-1630) fundó a principios del siglo XVII la

Academia dei Lincei. En esta aventura intelectual lo acompañaron Johannes Eck (1577-1620), Francesco Stelluti (1577-1651) y Anastasio de Filiis (1577-1608) El nombre de la academia proviene de una frase de Della Porta en Magia naturalis (1589): “Estudiar con ojos de lince todas las cosas que se nos aparecen, para después ponerlas en práctica“. Palabras que fueron comentadas por Stelluti: El propósito de la Academia es “penetrar al interior de los objetos para entender sus causas y efectos y asimismo comprender en qué consiste la naturaleza interna del proceso que lleva a que una cosa produzca un efecto determinado. Exactamente como se dice del lince, que no solo ve lo que tiene delante de sus ojos, sino también lo que hay escondido dentro de lo que está viendo. El trabajo de la academia se realizaba en secreto y con el propósito de fundar una hermandad que se ocupara exclusivamente de problemas atinentes a la filosofía natural. A través de la influencia de Della Porta, la academia se dedica al cultivo de las ciencias ocultas. Pero la influencia de Della Porta disminuye dramáticamente después de 1611. Es entonces cuando Galileo publica su Siderius Nuncius. Galileo, probablemente el primer hombre de ciencia claramente “moderno“, fue recibido en la Academia dei Lincei por los mismos hombres que solo algunos años antes, habían desarrollado una labor en pro de la filosofía natural mágica. Es evidente que para estos hombres, no había distancias insalvables entre magia y ciencia moderna, sino que por el contrario, se las experimentaba como partes inseparables de una misma concepción del mundo.

Otro ejemplo similar al proceso vivido por el grupo e hombres asociado a la Accademia dei Lincei, lo encontramos en el proceso que condujo a la formación del grupo de Samuel Hartlib en Inglaterra. Una agrupación que rápidamente evoluciona hacia la formación de la renombrada Royal Society. El grupo de Hartlib fue inspirado por la filosofía de la naturaleza de Francis Bacon, pero sus raíces más profundas fueron otras. Samuel Hartlib (1600?-1662) fue un convencido partidario del movimiento pansofista entre cuyos miembros se

contaban John Dury (1596-1680) y Jan Amos Comenius (1592-1670). La ideología religiosa del movimiento pansofista, consideraba que el medio más adecuado para mejorar al mundo era educar al hombre común. Durante las convulsiones sociales provocadas por la Guerra de los Treinta Años, el movimiento pansofista se debilita y Hartlib busca inspiración en la New atlantis, de Bacon, una obra que Artlib considera adecuada a los objetivos originales del grupo.

Una vez más constatamos que los protagonistas del proceso no experimentan una oposición entre las ciencias ocultas y la ciencia moderna naciente. Por el contrario, ésta última no parece poder explicarse sin la primera. Si bien es cierto que en ciertos aspectos, las diferencias entre las ciencias ocultas y la ciencia moderna son muy grandes, no existe entre estos fenómenos una diferencia insalvable sino más de un cambio gradual que sustituye la fe en lo sobrenatural por el escepticismo y el dogmatismo metodológico, es decir, por un modelo de comunicación basado en la noción de probabilidad. Por el contrario, con relación a la filosofía natural académica, inspirada en Aristóteles, sí podemos hablar de una ruptura epistemológica radical. Esta ruptura puede asociarse al cambio de marcha social de lo público a lo privado, desde la esfera masculina tradicional, hacia la esfera femenina, desde la Universidad y el Claustro hacia la asociación privada y el laboratorio improvisado en el hogar del investigador.

Arcaicidad y epistemología de lo oculto

Toda ciencia tiene sus raíces en estructuras menos formales de conocimiento, en representaciones que funcionan como elaboraciones preliminares de información que pueden ser relevantes, pero que en principio carecen de contornos definidos. Un aspecto de este conocimiento básico, es la ciencia arcaica. Del mismo modo y en la misma proporción, las ciencias ocultas tienen en la formas arcaicas del saber sus raíces

naturales. Como toda forma del saber, el saber arcaico supone la formalización de la información recogida. Sin embargo, la formalización arcaica de la experiencia, pone el acento en relaciones entre las cosas que la modernidad cuestionará como válidas.

El modo de pensar arcaico, ha sido objeto de estudio constante desde los tiempos de la conquista de América hasta nuestros días. Desde los comienzos lejanos de hombres como Bartolomé de Las Casas o José de Acosta, hasta la obra contemporánea de un Franz Boas o un Claude Lévi-Strauss, el modelo del saber arcaico, su sabiduría y lógica internas han sido disecado, clasificado y comparado con la modernidad del momento. El modelo epistemológico arcaico, que Lévi-Strauss describe como un bricolaje de representaciones, identifica los procesos inanimados con los procesos vivos en general. Las mismas cualidades que el hombre moderno asigna a fenómenos vivos, atribuye el saber arcaico a las cosas. No se hace una clara diferenciación entre movimiento y cambio. En ambos casos se trata de procesos que "estiran" la cosa, es decir que al mismo tiempo la mueven y la cambian, en un desarrollo continuo.

Otro rasgo característico del pensamiento arcaico es el uso de las analogías. La ontología arcaica construye analogías evitando realizar diferencias entre lo que hoy podríamos llamar partes homogéneas y partes heterogéneas de las cosas. Producto de la modernidad es la clasificación de las sustancias en dos grupos principales, a saber, aquellas cuyas partes son homogéneas –por ejemplo las células que contienen moléculas que a su vez contienen átomos- y aquellas otras cuyas partes son heterogéneas – por ejemplo objetos de uso diario como una mesa, cuyas partes son un soporte horizontal, los soportes verticales (las patas), los cajones y los respectivos tornillos; o también un libro con su tapa, un cierto número de hojas y letras.

Asimismo se descuidan las diferencias de tamaño entre las cosas, cuando se trata de establecer analogías. Un ejemplo de esta forma de pensar lo encontramos en el sueco Sigfridus Aronus Forsius (muerto en 1626), profesor de astronomía y filósofo hermético quien explica la coherencia de las fuerzas

celestes con una analogía entre el Universo y el huevo de gallina. Para Forsius la analogía es valida porque no ve la distancia epistemológica formal entre esos objetos. Tampoco advierte ninguna diferencia entre las fuerzas actuantes. Para el hombre de pensamiento arcaico en general - más allá de si se trata de un indio americano en el período de la Conquista o de un astrónomo del Barroco europeo - lo que es válido en la escala del huevo, rige también y del mismo modo, en el mundo en general. Para este, no solo las leyes físicas respectivas son idénticas, estas son además independientes del tamaño de las cosas en las que se manifiestan.[69]

Digamos a modo de resumen que en la epistemología arcaica, no se establece ninguna frontera entre lo vivo y lo inerte, entre movimiento y cambio, entre sustancias homogéneas y heterogéneas. Propio de la identificación de planos ontológicos es el adjudicar a las ideas, imágenes y a otras representaciones espirituales una forma material con capacidad de actuar e influir en los acontecimientos. En este mundo de representaciones ideales, los ángeles, diablos y otras criaturas espirituales traspasan los límites de las leyes físicas permitiendo que la identidad de un fenómeno puede describirse simultáneamente con dos modelos diferentes, sin que por esta causa una de los modelos domine sobre el otro. Encontramos todas esas características también en la epistemología de las ciencias ocultas. Por lo dicho, nos parece muy probable que el encuentro del mundo arcaico americano con el europeo durante los años a partir de la Conquista, haya aportado nueva fuerza a los remanentes arcaicos de la cultura europea, fortaleciendo indirectamente a las ciencias ocultas en su lucha contra el aristotelismo.

Rasgos de arcaicidad en el cristianismo

Durante el siglo XVI, las ciencias ocultas viven su época de esplendor, con un desarrollo y difusión que no conoce parangón. Digamos que este período de oro dura mas o menos

hasta el siglo XVIII, siglo en el cual se hace necesario por primera vez definir la línea divisoria entre ciencias ocultas y las ciencias modernas. Hasta entonces, las enseñanzas y los métodos del ocultismo eran aceptados entre los científicos de vanguardia, quienes a menudo combinaban teorías y puntos de vista modernos con elementos ocultistas. Durante este período se vivencia a las ciencias ocultas como realidades discutibles pero enriquecedoras. Muchos de los prohombres de ciencia se encuentran entre los que combinaron arcaicidad y modernidad en su practica científica. Tal el caso de Cardano y Kepler, como así también la figura principal de la física moderna, Isaac Newton. Ante este hecho, trató la Iglesia en general y trataron los teólogos en particular, de limitar ("limitar" no "eliminar") el desarrollo y la relevancia del ocultismo, convencidos de que luchaban contra la modernidad en general. Modernidad que se les aparecía bajo la forma de secularización y materialismo empírico. No son pocos los historiadores que estudiando este período, tienden a considerar Iglesia y ocultismo como inconciliables. Pero el papel de la Iglesia estuvo - como ya vimos - lleno de contradicciones, y en una investigación más minuciosa de la verdadera actitud de las figuras históricas, se constata que éstas casi nunca vieron en la combinación de principios cristianos y ocultistas problemas mayores.

Los estudios críticos sobre las raíces conceptuales del cristianismo tienen su origen más temprano en la obra de Hugo Grotius en la primera mitad del siglo XVII. La obra de Grotius fue claramente influida por las informaciones recabadas en las distintas colonias europeas. Su trabajo intenta encontrar un marco teológico que explique algunos conceptos centrales dentro del conjunto de ideas de la ideología cristiana y muy especialmente la muerte ritual de Cristo en la cruz. Mucho tiempo después que Bartolomé de las Casas, pero dentro de una misma problemática teórica, descubre Grotius, que los sacrificios humanos, eran comunes a todos los pueblos y religiones del globo. Incorporó esta y otras conclusiones antropológicas a sus estudios filosóficos, llegando a hacerles fundamento central de su Filosofía del Derecho. Supuso que el

abandono de estas prácticas, implicaba una forma de evolución que sustituía viejas tradiciones por nuevos valores. Concluye que este proceso de maduración colectiva elimina otra de las prácticas antiguamente extendidas, a saber, la del castigo colectivo o castigo por sustitución. Ve en esta práctica la razón del sacrificio en general y el de Cristo en particular.[70]

Acuciado por la necesidad de conservar una coherencia interna y dar una respuesta a los nuevos valores y experiencias mundanas, inicia el cristianismo ya en la temprana Edad Media, un proceso de cambios radicales que ponen en jaque los elementos arcaicos que le constituyen. A medida que este proceso de adaptación y modernización se profundiza, se trasladan los componentes arcaicos de la esfera de la actividad práctica, hacia la esfera de acción simbólica. Podemos seguir este proceso a través del debate teológico que culmina con la incorporación del aristotelismo a la doctrina cristiana en el siglo XIII. Pero esta síntesis primera no pudo solucionar los problemas filosóficos más profundos generados por la modernidad. En parte porque ya en la filosofía aristotélica encontramos raíces arcaicas profundas. En el momento del descubrimiento de América y bajo la presión del avance del capitalismo primitivo, la filosofía cristiana se encuentra en un callejón sin salida. En esta coyuntura, la tradición escolástica, es simultáneamente su lado más fuerte y más débil. En su momento, fue la escolástica incontestablemente un producto de la modernidad y de allí su valor para la Iglesia. Pero la modernidad de la escolástica se agota ya en siglo XVI y muestra su debilidad estructural frente a los embates de la ciencia empírica moderna.

Entre los rasgos arcaicos del ideario cristiano que sobreviven en el marco del pensamiento aristotélico, encontramos una serie de representaciones míticas basadas en la Biblia y en los clásicos. No olvidemos que hasta el Renacimiento se consideraban a los hechos ocurridos en tiempos remotos como el punto central de la historia a partir de los cuales se podía explicar todo el desarrollo posterior. En semejante situación no era necesario encontrar nuevas soluciones, bastando solo con

desarrollar nuevas interpretaciones nacidas de otras anteriores. Hasta el siglo XVI, vive el europeo con la vista puesta en las antiguas civilizaciones de Israel, Grecia y Roma. El acontecer histórico, es visto como la repetición de la problemática central: el pecado original y la expulsión del paraíso. Al igual que en el ideario arcaico, se interpretaba cuanto sucedía como la confirmación de lo anticipado en los mitos. Se produce así, una retroalimentación ideológica, donde los sucesos inmediatamente anteriores refuerzan los posteriores y donde las causas y las consecuencias se entrelazan desde el comienzo de los tiempos.

Durante el Renacimiento, retoma el neoplatonismo un lugar de importancia en la vida intelectual europea. La consecuencia inmediata más importante de este hecho, fue el cuestionamiento de la concepción filosófica escolástica en general. Si bien las pretensiones neoplatonistas fueron las de sustituir una forma de pensamiento por otra, se encontró frente al hecho de que su propuesta, suponía constelaciones arcaicas y modernas de alguna manera también anticuadas. De esta forma la revolución renacentista, no redundó en una modernización real de la vida intelectual europea. Nos hallamos ante un desplazamiento de las perspectivas clásicas, cuya unica novedad radica en la novedad de los problemas a tratar. En la medida que un movimiento ideológico modifica los puntos de vista de las generaciones anteriores, genera una nueva plataforma a partir de la cual, se pueden establecer nuevas relaciones entre el presente y el pasado. Esta nueva base ideológica, se desarrolló a partir de una concepción neoplatónica y en lucha contra la escolástica, pero sin aportar una nueva base epistemológica. La verdadera revolución ideológica tendrá su centro fuera del círculo de los eruditos. Los cambios radicales impuestos por la hora de los grandes descubrimientos geográficos y la Conquista de América, encuentran su expresión en el mundo del comercio, entre los navegantes y cartógrafos, entre los hombres de negocios y los misioneros, personas que a menudo, son autodidactas sin grandes ambiciones intelectuales y con una orientación práctica de la vida. Durante esta fase pierde la Universidad en importancia y pasan los estudios clásicos a un

segundo plano. Los ideólogos conductores del nuevo tiempo fueron personas como Colón o Vespucio. Ellos fueron los que influyeron sobre teólogos, escritores, pintores y filósofos a través de ofrecer nuevos mitos situados en escenarios inéditos.

Paralelamente a la corriente neoplatónica, se desarrolla la filosofía del ocultismo, la cual se transforma rápidamente en una de las ideologías dominantes en Europa. Es así que pasa a servir dentro de los círculos intelectuales independientes de las universidades, círculos compuestos por personas próximas a la vida cotidiana, que veían en el ocultismo una herramienta adecuada a la solución de problemas específicos. Como vimos, la confrontación con el aristotelismo, significa también una confrontación con la Iglesia. En esta confrontación influye también el carácter profano del hermetismo, nada reacio a incorporar elementos ideológicos de las tradiciones griega y romana. A diferencia del aristotelismo y del neoplatonismo, la filosofía de las ciencias ocultas nunca fue integrada al cristianismo, y si bien la epistemología cristiana tiene una clara relación con el saber oculto, su concepción del mundo es religiosa y por ende incompatible con los fundamentos profanos del ocultismo puro. El ocultismo no religioso plantea interrogantes claramente enmarcadas en una filosofía de la naturaleza y espera encontrar respuestas que aporten nueva información sobre la misma. La búsqueda de esta información, se hace desde bases eclécticas, que muchas veces combinan sistemas de ideas cristianos con otros no cristianos, para reelaborar un material nuevo claramente ajeno al Dogma. El contenido cosmológico de las ciencias ocultas – es decir las representaciones sobre la creación del universo su origen y desarrollo - tiene un perfil propio, original y claramente separado del ocultismo religioso de la Iglesia. Pero con respecto a la comprensión de los mecanismos de la vida, la lógica del razonamiento que encadena los hechos, no hay una gran distancia entre ocultistas cristianos “oficiales” y ocultistas en general.

Ni la filosofía de las ciencias ocultas ni el neoplatonismo, aportan nuevas ideas en aquellos campos del saber en dónde la

filosofía aristotélica era más fuerte, a saber, en física y en cosmografía. Estos son dos campos del saber científico que como consecuencia de los grandes descubrimientos geográficos, sufrirán cambios muy importantes. El descubrimiento y conquista de América supuso el establecimiento de la navegación en gran escala, permitiendo hazañas como la de la circunvalación de la Tierra y generando una nueva madurez cosmográfica. Estos resultados son capitalizados en las obras de Copérnico, Galileo y Kepler. Las nuevas experiencias son recogidas por la cartografía, en las obras de hombres como Waldseemüller y Olaus Magnus. Si prescindimos de esta revolución práctica y de su significado para el conocimiento, se hace imposible establecer la relación directa existente entre la filosofía de las ciencias ocultas y la revolución de las ciencias físicas. Por ende, se hace imposible entender las raíces de la revolución científica moderna. Si bien la física de las ciencias ocultas tuvo un fundamento mágico y las relaciones entre el sujeto y el objeto de estudio se establecieron a menudo a través de ritos, su orientación mundana, su toma de distancia de las problemáticas religiosas, su convicción filosófica naturalista y su empeño experimental, fueron garantía suficiente para permitir el gran cambio epistemológico de comienzos del siglo XVII.

Si observamos en detalle la actitud de la Iglesia frente a las diferentes ramas de las ciencias ocultas, podremos ver con más claridad las limitaciones epistemológicas de la concepción cristiana. Observamos que la posición de la Iglesia frente a la astrología por ejemplo, fue contradictoria siendo mucho más fuerte y consecuente, su resistencia al arte adivinatorio. Pero al condenar a las metodologías de las ciencias ocultas, se condena también la interpretación de los patrones creados por la naturaleza. En un mundo cerrado, donde lo que va a suceder "ya ha sucedido" – en el acto inaugural del pecado original - el presente es apenas una repetición, una nueva prueba dentro de un esquema dado de pruebas. En ese sentido podemos hablar de un eterno regreso histórico, donde no hay un avance progresivo en el que los hechos se proyecten hacia un final abierto. Se trata

en cambio de una especie de reciclaje histórico, donde el sacrificio del Mesías, aparece para explicar el pasado, el presente y el futuro. En una construcción ideológica de este tipo nada justifica la necesidad de preguntar sobre la constitución de la naturaleza.

Bartolomé de Las Casas: en la frontera entre el ocultismo y las ciencias naturales

Entre las obras de Bartolomé de Las Casas, ocupa la Apologética historia un lugar especial. Fue escrita con el propósito de demostrar que los indios pertenecían al género humano. En una obra de erudición imponente, compara sus culturas, costumbres, organización social y religión, con la de pueblos europeos de diferentes épocas. Su proyecto pone en marcha la antropología científica. Las Casas supone que cada pueblo tiene su propio ritmo dentro del desarrollo histórico común a todos los pueblos. Se acostumbra limitar la influencia de Las Casas a una de las pocas obras publicadas en su tiempo, nos referimos a la Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Obra por la que se le responsabiliza de la llamada leyenda negra, donde se responsabiliza a los conquistadores españoles del genocidio de la población indígena americana. Sin embargo, el ideario de Las Casas es mucho más amplio y complejo y sobrepasa en gran medida los textos conocidos en su tiempo.

Según Las Casas, la situación histórica de la América indígena en el siglo XVI equivalía a la existente entre los pueblos europeos antes del advenimiento de Cristo. Sin embargo, suponía que la situación de los americanos frente al problema de la redención, era más favorable, dado que daban prueba de una devoción superior. Las Casas nos dice, que el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, ofrecía al cristianismo la oportunidad única de llevar el mensaje divino a pueblos que, sólo en relación con su ignorancia religiosa,

podrían considerarse “bárbaros“. A través de sus textos, Las Casas pide a misioneros y españoles en general, que inculquen en los nativos la noción de libre albedrío, individualizando de esta manera, la noción dominante arcaica de predestinación, reinante en la cosmología del indígena. Hasta aquí la modernidad de Las Casas. Esta se funda como vemos, a su genialidad antropológica. En cuanto al mensaje misionero, si bien reconoce la humanidad del indio y el ejercicio de sus derechos inalienables, no pasa de repetir el programa del cristianismo tradicional. Tal y como vimos, al llegar al período de la Conquista, la modernidad del mensaje cristiano se había agotado. En su mensaje al indio, persiste en Las Casas, la propensión arcaica de explicar el mundo a través de argumentos mitológicos reelaborados a partir de antiguos textos y tradiciones cristianas. Si bien la Apologética historia es una prueba indiscutible de la vigencia de estas tradiciones, es posible encontrar entre líneas, pruebas del enfrentamiento que en el siglo XVI, se produjo entre modernidad y arcaicidad. En un discurso sin precedentes, Las Casas desarrolla su análisis de la filosofía de las ciencias ocultas, una filosofía presentada como ancestral rival del cristianismo y motivadora de muchas de las reflexiones más brillantes de San Agustín. El estudio de Las Casas sobre la cosmología de las “supersticiones“, muestra las divisiones que caracterizaban a la visión cristiana sobre este punto. Dedicaremos a continuación algún espacio previo al estudio de las posiciones de la Iglesia frente al tema de la existencia de espíritus del mal. El historiador inglés Stuart Clark escribe que la práctica de la demonología – una práctica común tanto para el mundo católico como el protestante – contribuyó a aclarar la diferencia entre ciencia y superstición.71 Las ciencias ocultas se presentaban al mundo como una totalidad cerrada, por lo que se las consideraba una amenaza para la libertad del hombre. Frente a esta amenaza se aplicaron dos estrategias. Una radical, representada por Pico de la Mirándola en su crítica a la astrología, y una actitud más moderada, que aquí ejemplificaremos a través de la obra de Bartolomé de Las Casas y que suponía delimitar el alcance de las ciencias ocultas a un

puñado de fenómenos. Las Casas acepta por ejemplo, la influencia de los cuerpos celestes sobre los seres humanos y destaca que ésto ya había sido dicho por Aristóteles.[72] Según Las Casas, los cuerpos celestes dirigen algunos acontecimientos terrestres, gracias a que existe una relación natural entre dichos cuerpos y nuestro planeta. Si bien Las Casas no nos dice a que llama cuerpos celestes y relación natural, todo induce a pensar que se refiere a un complejo de ideas enraizadas por un lado, en la astrología cosmológica tradicional y por el otro, en una filosofía natural más moderna, de cuño neoplatonista y claramente influenciada por el ocultismo. Ésta se evidencia cuando dice que se puede saber si va a llover mirando el cielo. En otra parte postula que la influencia de los cuerpos celestes sobre la conducta de los hombres podría ser causa secundaria del el estallido de una guerra. Nos dice que si bien la guerra depende de la libre voluntad de los hombres, los cuerpos celestes pueden secundum quid influir en el estado de cosas. Siguiendo esta línea del razonamiento, Las Casas encuentra una regla. Nos dice que la astrología puede prever acontecimientos futuros, sólo si se trata fenómenos ocasionados por causas naturales. Inmediatamente clasifica a la medicina entre las ciencias a las que la astrología no puede aplicarse. De esto deducimos que Las Casas entiende como no-naturales las causas de la enfermedad. Clasifica a la medicina entre las técnicas. Nos dice que no se trata de un conocimiento sobre causas naturales, sino sobre consecuencias naturales. Para Las Casas la medicina es un conocimiento destinado a saber como se hace y no por qué se hace.[73]

La Apologética historia es una de las obras de la madurez de Las Casas, fue escrita ya con la perspectiva de cincuenta años de presencia española en América. La obra fue comenzada alrededor de año 1555 y finalizada en 1559. La obra descubre las dificultades que el pensamiento moderno debió vencer, al mismo tiempo que pone en evidencia como las artes ocultas cumplieron la función de base ideológica de la revolución epistemológica moderna. En sus reflexiones epistemológicas, mantiene Las Casas un diálogo permanente con las creencias

indígenas, a las que trata de comprender enmarcando en el saber europeo de la época. A través de la Apologética historia, podemos comprender además como el contacto con las culturas americanas puso el problema de la epistemología en el primer plano y porqué es posible suponer que este contacto fortalece las cosmologías profanas en Europa.

Sobre el cuerpo humano

En *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, destaca Thomas Laqueur el descubrimiento del clítoris, realizado por Renaldus Columbus en el año 1559.[74] Ahora bien, si bien es cierto que Laqueur se refiere aquí al nacimiento de un conocimiento objetivo que asocia al descubrimiento de Columbus, la tendencia general de su trabajo, es la de ubicar el triunfo de una nueva forma de ver la anatomía del cuerpo humano, en el siglo XVIII. En un estudio sobre el significado que tenía el orgasmo femenino antes y después de la Ilustración, se comprueba que antes del siglo XVIII, el orgasmo femenino, se entendía necesario para la procreación. Cuando observaciones científicas posteriores demostraron que ese no era el caso, se produjo un cambio en el concepto que la sociedad tenía sobre la naturaleza sexual de la mujer. La mujer que hasta ese momento era considerada sexualmente insaciable, pasa a ser vista como sexualmente pasiva.

Laqueur dedica buena parte de su estudio al análisis de la relación entre el modelo anatómico sexual clásico y el moderno. Según el modelo clásico, la anatomía sexual se pensaba como única para el hombre y la mujer, construida sobre la base de la anatomía masculina. El modelo moderno, supuso un modelo bisexuado, un sexo masculino y otro femenino, específicos para sus funciones. Laqueur ubica el momento del pasaje de un modelo a otro en el siglo XVIII. Los orígenes del modelo clásico se remiten a la antigüedad y suponía a los órganos sexuales femeninos como órganos masculinos incompletos. Así se representaba la vagina el sexo masculino invertido.

La modernidad científica suele asociarse a la obra e Galileo, es decir a comienzos del siglo XVII. Claro que esto depende de como se defina la modernidad, que en este caso se asocia a la revolución científica. Si por el contrario se asocia la modernidad a la revolución francesa y a la Ilustración, se corre la frontera al siglo XVIII. En nuestro trabajo, consideramos a la modernidad como un proceso sin fronteras claras, pero con sus puntos culminantes claramente identificables. Creemos que el mismo concepto es válido para estudiar la modernidad de las representaciones anatómicas sexuales. Contradiciendo de alguna manera las conclusiones de Laqueur, creemos que el concepto moderno de dos-sexos, puede rastrearse hasta la antigüedad. El mismo encontramos por ejemplo en El banquete de Platón. Laqueur descarta esta posibilidad, basándose en la ambigüedad de las representaciones clásicas y en esto le damos la razón.[75] Sin embargo, la misma ambigüedad afecta el modelo unisexuado, desarrollado por Galeno y otros médicos de la antigüedad, el cuál puede interpretarse no como una representación de dos sexos en uno, sino como un sexo masculino generalizado, fenómeno que podría fundarse en el predominio del discurso masculino. Sea como fuere, podemos presumir que la representación dualista, ha estado siempre presente en el inconsciente colectivo y que la influencia de los modelos respectivos, ha variado con el transcurso del tiempo. Que los sexos hayan sido entendidos como opuestos o contrarios, en lugar de considerarles dos realidades independientes, se debe según nuestra manera de ver, a las raíces arcaicas del pensamiento clásico, característica reconocible por la presencia en el discurso cognoscitivo de dualismos opuestos lógicamente, por ejemplo las alternativas ontológicas típicas: luz y oscuridad, día y noche, vida y muerte, caliente y frío, bien y mal, femenino y masculino, etc. Pero esta forma arcaica de representar al mundo, se fue descomponiendo mucho antes del siglo XVIII, creemos que los cambios se iniciaron ya durante el siglo XVI, y en el campo de la anatomía tenemos el ejemplo los descubrimientos de entre ortos Renaldus Columbus.

Por lo demás, no consideramos esta revolución científica pueda reducirse a la oposición entre dos modelos alternativos. Muy por el contrario, creemos que la revolución supone un proceso mucho más complejo, durante el cual las construcciones arcaicas fueron sustituidas paulatinamente por sus alternativas modernas al mismo tiempo que cambiaba la percepción del mundo en dirección del mecanicismo. Es durante el siglo XVI, cuando la medicina se aparta de la filosofía naturalista clásica para pasar a practicar la disección de cuerpos humanos. Notable en esta tarea es la obra de Andrés Vesalio. En este proceso se descubre que muchas de las descripciones clásicas estaban basadas en puras especulaciones o en disecciones de animales. Creemos que la revolución anatómica y la visión científica de la sexualidad, no puede trasladarse al siglo XVIII sin forzar la interpretación de los hechos históricos. Una de las propiedades que según Laqueur caracterizan al modelo unisexuado, es que carece de vocablos para designar a los órganos sexuales femeninos y que éstos se describen comparándolos a los órganos masculinos. Este procedimiento cambia radicalmente con Columbus, cuándo éste encuentra un término para designar al clítoris: propone llamarle: "amor o dulzura de Venus".

La revolución anatómica y médica estuvo también enlazada a la tradición empirista de las ciencias ocultas, por ejemplo en la obra de Paracelso, una tradición que lleva en su seno la visión arcaica del mundo y simultáneamente rompe con la tradición de la filosofía natural clásica. Partiendo de nuestro punto de vista, según el cual hay una relación entre el ocultismo de los siglos XVI y XVII y la eclosión de la ciencia moderna, entendemos que Thomas Laqueur interpreta incorrectamente el renacimiento de las ciencias cuando expresa que la percepción anatómica del Renacimiento condenaba toda representación del cuerpo y del placer sexual asociado a éste, a un caos representativo que se resistía a todo esfuerzo empírico aclaratorio.

Si Laqueur tuviese razón, este renacimiento científico habría continuado bajo la influencia de los paradigmas de la antigüedad y de la Edad Media y habría sido incapaz de

evadirse de ese contexto. Pero las circunstancias son completamente diferentes. La medicina y la anatomía experimentaron durante el siglo XVI una ruptura con la tradición clásica y entre las causas de esta ruptura epistemológica, creemos se encuentran los lazos "oscuros" a las ciencias ocultas.

El siglo XVI europeo, el ocultismo y el pensamiento arcaico

Creemos que el pasaje de la arcaicidad hacia la modernidad, abarca varios estadios de la historia de las ideas europeas. Los puntos culminantes de la filosofía griega y de la temprana filosofía cristiana pueden considerarse como estadios en ese desarrollo. Ambas filosofías exponen la noción del hombre como criatura libre, la cual con ayuda de la razón puede alcanzar sus objetivos, así estos fueran la sabiduría o la salvación. Para alcanzar estos logros, el hombre estaba obligado a aceptar que el futuro era una interrogante abierta a las mas variadas respuestas y que el desarrollo de los acontecimientos estaba librado al azar. Creemos que el fundamento filosófico de la libertad de elegir, es el sello histórico distintivo, que marca la entrada en la modernidad. Por lo mismo creemos que lo más correcto es hablar de un proceso en varias etapas, o más precisamente, de la continuidad de un desarrollo de varios post-arcaísmos o pre-modernismos, que paulatinamente evolucionan hacia el modernismo propiamente dicho.

La percepción del futuro como "cerrado", conduce a que una parte de la visión religiosa durante la Edad Media continúe abrevando en los afluentes del pensamiento arcaico. Pero como la religión cristiana también se nutre del modernismo y participa en el proceso que conduce a las revoluciones científicas, el contraste entre ciencia y religión se torna difuso. De la misma forma no es fácil establecer las diferencias entre magia y ciencia, entre "lo oculto" y las ciencias "modernas". Los estudios ocultistas continúan siendo parte importante de los

estudios científicos durante el siglo XVI y XVII. Hemos visto también, que la ontología de lo oculto formaba parte indisoluble del arsenal ideológico del cristianismo el cual aceptaba la existencia de demonios, espíritus malignos, ángeles y otras criaturas invisibles.[76]

Suponemos que las ciencias ocultas pueden verse como la parte visible del "témpano de hielo" de las estructuras de pensamiento y prácticas de la arcaicidad. Como vimos, es durante el siglo XVI cuando el ideario ocultista alcanza su punto más alto. Por lo mismo juzgamos muy probable, que las diversas tendencias del ocultismo de esa época, hayan sido influenciadas por la corriente de ideas arcaicas provenientes del Nuevo Mundo, y que a través del ocultismo europeo, contribuyeron estas ideas "foráneas" a propiciar un cambio fundamental en la vida intelectual europea.

Las diferencias radicales entre América y Europa, el choque ontológico-epistemológico que se origina en el descubrimiento del Nuevo Mundo, contribuyen al proceso de secularización de la problemática científica, al tiempo que se libera esta tarea del peso negativo de la herencia clásica. La investigación científica se acerca al individuo – al mundo cotidiano, al hogar, a la cocina del investigador y a la mujer - alejándose al mismo tiempo de la Universidad, del aula pública y del control de la Iglesia. La práctica del ocultismo "europeo", la formación que luego se hará típica en el Renacimiento, se remonta a la antigüedad tardía y se caracteriza por la combinación de un gran número de corrientes ideológicas, entre las cuales se destacan la judeocristianas y las griegas. Si bien, el contacto con América parecería no haber influido en el contenido ideológico de este ocultismo, sin duda lo ha hecho en la intensidad de su práctica. En el momento de pensar en la influencia entre dos formaciones ideológicas arcaicas, no debemos olvidar que el parentesco entre distintas corrientes, no descansa solamente en el contenido de su mensaje, sino también y sobre todo, en el hecho de que su influencia respectiva se suma frente a la influencia posible de corrientes modernistas alternativas.

Durante la historia temprana del modernismo en la Europa del siglo XVI, se renovaron las tradiciones del ocultismo europeo, sustituyéndose los ritos anquilosados que ahogaban sus rasgos empíricos. Una vez liberado de estas cargas ancestrales, se aplica éste a nuevos campos y a nuevos problemas. Los círculos esotéricos cerrados, ceden en rigor permitiendo la práctica de un ocultismo más abierto, popularizado a través de "el libro de los secretos", de las asociaciones académicas, de los gabinetes de curiosidades etc. A esta nueva forma de ocultismo Eamon la llama epistemic, "because it included aspects of nature that were taken to be un-known or unknowable for historical contingent reason".[77] Eamon se refiere aquí a las ciencias naturales que se desarrollan durante la denominada revolución científica, es decir durante el siglo XVII, y con la expresión "los secretos de la naturaleza", indica una metodología y un programa científico. Pero hay otra forma de supervivencia del ocultismo que encuentra su lugar en los estudios sociales y culturales y de la cual la epistemología de Bartolomé de Las Casas, es un excelente ejemplo. Según esta nueva forma de ocultismo, las relaciones entre causa y efecto pueden estar enraizadas en el sentido común, aún cuando la causa continúe siendo física o material y el efecto sea espiritual o inmaterial.

Sigfridus Aronus Forsius *Physica*. Figura 6, folio 169. Todavía en el siglo XVII, las imágenes adjuntadas a los mapas, transmiten una visión mítica del mundo.

CAPÍTULO V: LO EXTRAÑO Y LO COTIDIANO. EL SUJETO MODERNO CREA SU ESPACIO

Haciendo coincidir lo distante y desconocido con lo cotidiano y bien sabido

La imagen moderna del mundo – o también, la representación que 'hace cotidiana' la imagen del mundo, que antes de los siglos XVI y XVII se entendía como distante– fue concebida por marinos aventureros como Colón, Vasco da Gama y Magallanes, por comerciantes oportunistas como Vespucio y por historiadores como Pedro Martyr, Bartolomé de las Casas, Olaus Magnus y el padre José de Acosta. A esos dos grupos de personas se debe agregar dos tipos de 'científicos' – entendiendo por el término 'científico' algo así como el 'discurso sistemático descriptivo'. Por una parte aquellos que podríamos llamar astrónomos, más o menos insertos en una nueva metodología y una nueva problemática –por ese tiempo llamados 'matemáticos'– tales como Copérnico, Tycho, Galileo y Kepler y por otra parte el grupo de los cosmógrafos, es decir aquellos que sin darle mayor importancia a la problemática astronómica – terreno que no dominaban y que exigía el dominio del lenguaje matemático – trabajaban con la problemática geográfica en general, desde un punto de vista descriptivo. Su campo de trabajo consistía en la esfera mesocósmica del planeta – el mar y los lagos, las montañas, los vientos, el clima, el calor y el frío. También se ocupaban de la reflexión antropológica, de la relación entre el medio físico y la cultura a través de la descripción de culturas exóticas, de sociedades diferentes y de la relación de éstas con la vida vegetal y animal. A este grupo se debe agregar los

costumbristas e historiadores de la cultura, como Olaus Magnus y José de Acosta y a los cartógrafos como Waldseemüller. En ese tiempo la influencia de costumbristas y cartógrafos sobre la conciencia cultural en general fue enorme. Todo nuevo conocimiento reunido era rápidamente distribuido y hecho propiedad común. Los escritos de los costumbristas eran inmediatamente recopilados en nuevas imágenes geográficas y las nuevas versiones de mapas se vendían rápidamente y en gran número. Los descubrimientos geográficos eran inmediatamente 'interpretados' por los cartógrafos, quienes se esforzaban en adornar sus mapas con imágenes que completaran la información puramente física con elementos culturales de todo tipo. El análisis de las propiedades físicas de las nuevas tierras descubiertas, llevó a los cosmógrafos a ocuparse también del microcosmos. Ejemplo de ello es el análisis que Olaus Magnus dedica a la naturaleza de los copos de nieve o también, o la exposición que José de Acosta hace sobre el magnetismo[78]. Otro grupo importante de impulsores del modernismo, fue el de los literatos, quienes fueron fuente de inspiración de grupos aún más amplios. Entre estos, cabe mencionar a dos de los más influyentes, Shakespeare y Cervantes. Los arquetipos históricos pueden a veces expresarse más naturalmente por medio de la literatura, que a través del discurso descriptivo o analítico.

La recepción y adaptación de las novedades provistas por los descubrimientos a la realidad cotidiana, significó un proceso de readaptación de naturaleza ideológica que no podía eludir las leyes históricas. El acto de conocimiento por medio del cual se adopta un objeto haciéndole un objeto de estudio, supone la fusión de ese objeto con la representación de lo cotidiano. En tanto un objeto de estudio sorprende, se le rodea de elementos ideológicos extraños al objeto mismo. Esos elementos ideológicos pueden ser mas o menos fantásticos, a menudo de carácter místico, entretejidos en relatos buscados en el pasado. Cuanto más distantes y borrosas sean las representaciones de un objeto de estudio, más descansa el juicio en la autoridad de los viejos relatos y menos se cree en la realidad vivida

directamente. La relación a la que nos referimos, es aquella en el cual la conciencia oscila entre lo cotidiano y el mito. El cambio entre los dos estados alternativos, sucede tan pronto alguien "pierde el hilo" y cae en alguna forma de inconsecuencia. La inconsecuencia de un cartógrafo, podría ser la de incluir una isla cuya existencia descansa en testimonios insuficientes. La inconsecuencia de un costumbrista, podría ser la incorporación en el relato de observaciones ajenas, sobre las que carece de experiencia propia. En cada uno de estos casos, se cumple que el sujeto de la reflexión no ha cumplido con el número exigido de pruebas. Y probar algo, es incorporar el objeto de la reflexión a lo rutinario y cotidiano, quitándole del conjunto de aspectos que despiertan curiosidad. Para un pensador, este cambio de actividades, puede significar el salto de un discurso realista de carácter descriptivo, a una representación contaminada por el mito. En realidad es ésta, apenas otra forma de oposición entre creer y ser escéptico. Escéptico, se puede ser frente a aquello que no sorprende, es decir, fernte aquello que es incapaz de ejercer alguna 'fuerza de atracción' sobre la mente. Del mismo modo, el confiar en la autoridad del testimonio de otros, significa creer.

Miguel de Cervantes 'Persiles' y el mundo nórdico

La ultima obra de Miguel de Cervantes, Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia septentrional, se publicó por vez primera en 1617, un año después de la muerte del autor y es hoy casi desconocida fuera de los círculos más especializados. Durante los años que siguen inmediatamente a primera tirada, la obra fue impresa no menos de diez veces. Traducida al francés, al italiano y al inglés, fue inspiración de innumerables obras de poesía y drama. El Persiles puede – ya desde el título– asociarse a la obra Historia de gentibus septentrionalibus del sueco Olaus Magnus (Olaus gote), publicada en 1555. La influencia del historiador, cartógrafo y etnólogo sueco, parece estar fuera de

toda duda. Ahora bien, menos seguros podemos estar, acerca de si Cervantes tuvo o no contacto directo con la obra de Olaus Magnus. El contacto de Cervantes con la Historia de Olaus, puede haber sido indirecto, a través de otras fuentes, como por ejemplo el *Jardín de flores curiosas*[79] de Antonio de Torquemada, obra que cita abundantemente tanto los trabajos de Olaus, como los de su hermano mayor, el arzobispo Juan Magnus, autor de una historia política de Suecia, con el título Historia gothorum sueonumque. En lo que tiene que ver con la Historia de Olaus Magnus, Juan Bautista Avalle–Arce, afirma que Cervantes debe haber conocido la traducción al italiano de esta obra, publicada con el titulo Historia delle genti et della natura delle cose settentrionali. Nuovamente traduotta in lingua Toscana. Venedig MDLXV[80]. Por las palabras de Avalle–Arce y por lo que Giovanni Allegra comenta en su comentario al Jardín de Torquemada, se deduce que en esta edición italiana, al comienzo del Libro V, figuraba un mapa de los países nórdicos, copia de la parte central de la Carta marina de Olaus Magnus. Carta marina, la primera obra de Olaus Magnus, fue concebida durante una serie de viajes de éste al norte de Suecia y editada en Venecia en el año 1539. La importancia de esta obra, en el conjunto de la obra de Olaus y en la perspectiva general de la cultura nórdica de la época, puede ilustrarse diciendo que todo lo que Olaus escribe después –inclusive su monumental Historia– consiste en comentarios y desarrollos a lo expuesto en Carta marina. Si es cierto que Cervantes tuvo ante si la traducción italiana de la Historia de Olaus y si esa traducción incluía una copia de Carta marina, puede comprenderse fácilmente la estructura de la disposición de los relatos de Cervantes en el Persiles. Pero antes de dedicarnos a una análisis de esa estructura, permítasenos investigar otra de las posibles fuentes de Cervantes.

Antonio de Torquemada nace con toda seguridad en Astorga, León en el primer decenio del 1500. Estudia en Salamanca los clásicos y el latín sin obtener un examen académico. Entre los anos 1528–1530 viaja a Italia. Una vez vuelto a España, se le encuentra ocupado como secretario del

Conde de Benavente, Antonio Alfonso de Pimentel, al servicio de quién se mantendrá hasta su muerte. Se cree que fue en la biblioteca del Conde, donde Torquemada se reúne con las obras de Olaus y Juan Magnus. Su Jardín –editado en 1570, un año después de la muerte del autor– comprende seis tratados a los que podríamos describir como 'costumbristas', de los cuales los dos últimos tratan sobre las características físicas, las costumbres y otras curiosidades de los países nórdicos. En una tradición típica de la Edad Media, que nos recuerda más los viajes de Mandeville que los relatos de Olaus Magnus, Torquemada relata cosas y hechos más o menos fantásticos, situaciones admirables, interesado en subrayar lo extraño y sorprendente, más que en introducir al lector en el conocimiento de nuevas realidades. Debemos subrayar que éste no es el espíritu que anima a Olaus Magnus, mucho más cerca de Bartolomé de las Casas y José de Acosta que de Juan de Mandeville. El primero y segundo tratado del Jardín, están inspirados en los clásicos y en los relatos bíblicos respectivamente. El tercer tratado, se ocupa de historias de brujas y magia negra, casi seguro el tratado más conocido en su tiempo y el cual motivara la inclusión de la obra en el índex de los inquisidores, primero en Portugal en año 1581 y después en España en 1632. El cuarto tratado, se ocupa de la diferencia entre fortuna y casus, es decir, del estudio de la influencia del destino en la vida de las personas, así como de la discusión y defensa de las verdades de la astrología. Torquemada fue un típico hombre de su tiempo, estudioso autodidacto, con buena disposición a recibir y manejar la herencia clásica al mismo tiempo que daba entrada a los desafíos de los nuevos tiempos. Con capacidad para balancear entre lo nuevo y lo tradicional, supo sobre todo encontrar la forma de expresión que satisfacía los círculos de lectores más amplios de su tiempo.

Persiles y Carta marina

Confesamos que la lectura del *Persiles* nos recuerda más a Carta marina que a la Historia de Olaus, aunque ambos trabajos puedan haber sido fuente de inspiración en sus textos. Observamos que cada episodio de su relato tiene el mar como denominador común y los hechos suceden a menudo alrededor de viajes que los personajes efectúan entre islas. No se puede negar que Cervantes conocía la geografía con la que trabajaba, además de manejar con solvencia los temas relativos a la navegación en esos mares. Prueba de esto nos da concretamente en el primer libro del *Persiles*, que debe haber planeado a partir de una representación visual del norte de Europa. Sabemos que ya inmediatamente después de su publicación en el año 1539, *Carta marina* ejerce una influencia marcada en las investigaciones especializadas, las cuales rápidamente se sirven de la información provista por Olaus Magnus. Un número importante de mapas inspirados en *Carta marina* se distribuye a lo largo y ancho de Europa en la segunda mitad del siglo XVI. Siendo que *Carta marina* y la *Historia* fueron concebidas como obras complementarias, sucede que el conocimiento de una de ellas, conduce al conocimiento de la otra. Un comentario en latín a *Carta marina* por ejemplo, fue impreso junto con la novena edición de la Historia en Basilea hacia el año 1567[81]. *Carta marina* fue publicada a escala reducida por el cartógrafo Battista Agnese en Venecia, como una parte de un Atlas editado entre los años 1536 y 1564. Basada en *Carta marina* aparece en 1558 la Carta de navegar del veneciano Nicolo Zeno 'el joven', la cual incluye los mares del Atlántico norte. En la gigantesca biografía de Cervantes escrita por Luis Astrana Marin[82] leemos que Cervantes conoció el mapa de Zeno y no sería extraño entonces de que fuera éste el mapa que Cervantes usara para el plan e la obra. El Mapa de Europa de Mercator aparecido en el año 1554, se basa también en gran parte en *Carta marina*. Este mapa sobre Europa fue a su vez referencia obligada de otros muchos cartógrafos. En los años comprendidos entre 1562 y 1564, Giovanni Antonio

Vanosino dibujó un mapa sobre los países nórdicos en forma de mural pintado en la Loggia cosmografica del museo del Vaticano, éste también basado en el Mapa de Europa de Mercator. Antonio Lafréry imprimió en año 1572 en Roma una copia fidedigna de *Carta marina* a escala reducida[83]. Como podemos ver, los caminos que pudieron conducir a Cervantes hacia *Carta marina*, fueron muchos y nada difíciles de seguir para un español del siglo XVI. En cualquier caso, no fueron estos caminos menos accesibles que los caminos abiertos que pudieron conducirle a conocer la Historia.

En la España de este periodo por lo demás, se trataba de decidir la cuestión de la unidad geográfica entre el mundo nórdico y las tierras del Nuevo Mundo. Sobre esto escribe Herman Richter: 'los antecedentes más antiguos en España de 'Carta marina' están asociados al tema del nexo territorial entre Groenlandia y Escandinavia, tema tratado por el cosmógrafo Alonzo de Santa Cruz en la obra 'Isolario general del mondo' editada alrededor de 1560, obra que incluye un mapa de Islandia influenciado por 'Carta marina'. Apoyándose en la autoridad de 'Carta marina', descarta el escritor de 'Isolario' la posibilidad de dicha conexión al mismo tiempo que defiende como posible un paso desde el norte de Escandinavia hacia China y Oriente[84]. Olaus Magnus se encuentra con Francisco López de Gómara –autor de Historia de las Indias– en Bologna en algún momento entre los años 1548 y 1549. Sabemos que durante este encuentro, se habla sobre la posibilidad de la existencia de un pasaje nórdico hacia el Nuevo Mundo. López de Gómara reconoce que ha discutido el tema con Olaus y que ha recibido de éste garantías acerca de un pasaje a China a través de Noruega y el Polo Norte[85]. El historiador español Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés reconoce que en lo referente a las regiones nórdicas, había buscado información en Olaus Magnus por recomendación de Giovanni Battista Ramusio[86]. Herman Richter escribe que Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés 'refiere a un 'Tratado septentrional' impreso en Venecia con la autorización del Papa Paulo III, con toda seguridad una referencia a 'Carta marina', a pesar de que ésta

no contiene referencias al Nuevo Mundo y apenas incluye la parte occidental de una Groenlandia divida.' En un catálogo de la biblioteca del Escorial, se registraba en el año 1593 un ejemplar de Carta marina el cual se describía de la siguiente manera: 'Vna carta de marear y discreption de las tierras setentrionales ympressa en papel colorida año de millyquinientes y treynta y nueve puesto sobre lience enmarco con molduras de madera tiene dos baras y undozabo de large y de alto bara y siete dozabes.'

Las huellas Carta marina, se pueden seguir a lo largo de siglo XVI país por país y para aquellos que estén interesados en un estudio detallado de esta influencia recomendamos la lectura de la obra ya citada de Herman Richter. En lo que a nosotros corresponde baste lo referido hasta aquí para concluir que Cervantes, no pudo sino haber sido influido por alguna de las copias de Carta marina o en su defecto, por alguna de las obras que en su momento fueron influenciadas por ésta. La influencia de Carta marina en el *Persiles* es para nosotros entonces y en principio, por lo menos tan importante como la influencia de su Historia, pero en función de la elección que Cervantes hace del escenario nórdico –refiriéndose el relato, casi exclusivamente a escenarios marinos – concluimos que la influencia de la primera de las obras de Olaus, es la más importante.

El 'Persiles' de Cervantes

La estructura del Persiles ha sido metafóricamente descripta como un 'viaje' que tiene lugar de la oscuridad hacia la luz, del pecado a la salvación. Este proceso tiene como protagonistas a un hombre y a una mujer que unidos por el amor, marchan en peregrinación atravesando Europa, desde los desconocidos territorios nórdicos rumbo a Roma, la ciudad-centro del mundo. El viaje es también y en otro plano, el viaje desde lo desconocido a lo bien sabido, desde lo presumido a lo cotidiano y seguro. El punto de partida de este viaje es el país de los

‘bárbaros’, lugar en donde se ‘arranca el corazón a los prisioneros’, en una clara referencia a los sucesos referidos sobre el Nuevo Mundo. El proyecto de Cervantes fue el de escribir una historia épica inspirada en la Aethiopica de Heliodoro. El culto a los relatos épicos fue muy popular durante el Renacimiento, período que dedicó muchos esfuerzos al estudio de entre otras, la Poética de Aristóteles. Una figura muy importante en este contexto fue la del poeta Torquato Tasso, por quien Cervantes manifestaba una profunda admiración. La influencia de Tasso sobre Cervantes, puede verse en la combinación que éste hace de temas épicos y románticos por un lado y de relatos fantásticos con base histórica por el otro. Es muy posible que fuera en los textos de Tasso, en donde Cervantes encuentra la inspiración para el tema del primer libro. De Tasso son por ejemplo, las siguientes palabras: '(…) en poemas compuestos de esta manera, uno debería buscar material en Gotia y Norveggia, en Suevia e Islanda, o en las las Indias orientales o en los países recientemente descubiertos mas allá de las columnas de Hercules.'[87] Cervantes – como Tasso– no puede evitar caer en la fascinación que la época profesaba a las noticias acerca de los descubrimientos geográficos y siente la necesidad de asociar las nuevas informaciones a las formas literarias clásicas. Constatamos una vez más que el mundo nórdico, se entrelaza en la conciencia de la época con los descubrimientos del Nuevo Mundo, de tal modo que los aportes geográficos que Olaus Magnus refiere como consecuencia de sus viajes y su influencia sobre la conciencia ‘latina’ de la época, deben ser estudiados, con relación al grupo de textos que se dedican a referir las expediciones de reconocimiento fuera de Europa. De esta forma y con todo derecho, se puede considerar a las nuevas tierras nórdicas europeas como parte del ‘Nuevo Mundo’.

El primer relato del Persiles se inicia con el protagonista de la obra prisionero de los bárbaros en tierras desconocidas y próximo a ser víctima de una muerte ritual. Una tormenta sorpresiva y brutal, le salva de las manos de sus captores en el momento de ser transportado entre dos islas

cercanas. El nombre y lugar geográfico del país bárbaro no son especificados, pero se refiere la costumbre de arrancar el corazón a sus víctimas, clara referencia al Nuevo Mundo. Abandonado a su suerte en un mar inhóspito, es socorrido por quien resulta ser hijo del rey de Dinamarca. Repentinamente, cambia el escenario al mundo nórdico, como si en la conciencia del autor no hubiera otra cosa que continuidad en el pasaje. Los capítulos se suceden de acuerdo a la estructura inspirada en la Aethiopica de Helidoro. Los protagonistas se encuentran a cada paso, a punto de ser aniquilados, para ser salvados milagrosamente, a último momento. Debatiéndose en el caos de un territorio salvaje, los protagonistas atraviesan los paisajes nórdicos, entre la desesperación y la euforia, para encontrar finalmente la salvación incluso en la muerte. En cada episodio, se lleva el desarrollo de la historia a sus extremos, creándose una situación casi imposible. En el último momento, la tensión se traslada al próximo capitulo. En una mezcla de fantasía y conocimiento geográfico preciso, se suceden los relatos recorriendo desde la oscura Noruega hasta 'Golandia' (quizás la 'Gotland' de Olaus Magnus) la cual se describe como un despoblado 'país de católicos'. Dada la escasez de habitantes, Golandia disponía de una sola habitación, la cual funcionaba como mesón, lugar de reposo para los navegantes de paso. Este mesón era de dimensiones tales, que podía llegado el caso, albergar a toda una flota. Los alimentos que allí se servían, consistían en carne de aves naturales de cualidades muy especiales. Cervantes llama a estas aves 'barnaclas' y las describe como sigue:

> En las playas al lado del mar, se hunden en el suelo algunos trozos de madera entre las piedras que el mar baña. La parte de las maderas que el mar cubre, resultan sumamente duras, mientras que las partes que permanecen fuera del mar se pudren. De estas maderas podridas se desarrolla un pequeño pájaro que vuela hacia la tierra firme y que resulta grande y sabroso, aprovechable en los más ricos manjares. La mayoría de

> estas aves son llamadas barnaclas, y se pueden hallar en las provincias Ibernia y de Irlandia'[88]

Este pasaje puede encontrase en la Historia de Olaus Magnus pero se hace referencia a estas aves también en Carta marina. En su Historia, Libro XIX, Capítulo IX escribe Olaus: 'Del mismo modo, otro escritor escocés dedicado al tratamiento de cosas secretas, refiere lo siguiente: Cuando las frutas de un cierto árbol que crece en las islas Orcadas caen al mar, nacen de ellas unos patos, los cuales después de desarrollar alas, vuelan para reunirse con otros de su tipo, domesticados o salvajes'. En el comentario de John Granlund a este capítulo se puede leer que en Carta marina, Olaus Magnus ha dibujado: 'un árbol con tres hojas gruesas inclinadas sobre el mar; sobre la superficie inmediatamente debajo del árbol, nadan tres patos.' La imagen en Carta marina es acompañada del siguiente texto en latín: 'Anates ex arborum fructibus nate'. Según Granlund la leyenda tiene raíces muy antiguas y se remonta a la Edad Media, mencionada entre otros por Alberto Magno. El episodio aparece también en los comentarios independientes que Olaus escribió a Carta marina. Uno de ellos publicado en italiano y conocido con el título de Opera breve se puede leer: 'Le Anadre nate da frutti de certi arbore'. El segundo publicado en alemán y conocido como Auslegung reza: 'bedeut etliche antfœgel auss frucht aines ausgebaxen'.

El 'ritmo' típicamente histórico, es logrado por Cervantes a través de la estructura dualista que cambia entre mito y realidad, entre lo distante y lo cotidiano. En tanto poeta, se preocupa Cervantes por el tejido de elementos fantásticos en un texto inevitablemente cosmográfico. Es este contenido de contrastes entre civilización y barbarie, la escencia de la técnica literaria en el Persiles.

¿Qué llevó a Colón a realizar su viaje?

En su Historia de las Indias, dedica Bartolomé de Las Casas un espacio al estudio de las noticias que pudieron haber influido a Colón para emprender su histórico viaje. Las Casas encuentra cinco posibles causas al viaje de Colón.[89] La primera de ellas pudo haber sido la convicción de la esfericidad de la Tierra.[90]

La segunda, pudo ser la de que Colón hubiera oído de otros navegantes, que "ya todo lo que se podía descubrir había sido descubierto" y lo único que faltaba por descubrir, era el espacio entre el Oriente y las Islas del Cabo Verde. Un tercer motivo encuentra Las Casas, en la convicción de Colón de que el camino de la India era mucho más corto de lo que en principio se creía. Un cuarto motivo pudo ser el de que según ciertos informes, la masa física de la India sería muy grande, cubriendo una porción mayor del globo de lo que en principio se suponía. El último de los motivos posibles nos dice que Colón habría encontrado en cosmógrafos como Alfragano, cálculos acerca del tamaño de la esfera terrestre, según los cuales, ésta sería mucho más pequeña de lo previsto.

Las Casas ocupa 27 páginas más de su obra, en el estudio de los posibles motivos que impulsaron a Colón ha realizar su viaje. Recorre en detalle las palabras de los clásicos, para comprender en que forma pudieron estos haber influenciado en Colón. Entre las fuentes estudiadas se encuentran la "Isla del Atlántico" de Platón, Ptolomeo, Strabón, Plinio, Aristóteles, Agustín, Séneca y Ambrosio. Se podría pensar que Las Casas, da aquí por sentado que para Colón la esfericidad de la Tierra era obvia. Sin embargo debemos interpretar cuidadosamente sus palabras. Lo que Las Casas en realidad nos dice, es que Colón estaba poco menos que convencido de que la Tierra era esférica. Toda la lógica del estudio de los motivos, devela el carácter puramente especulativo de la reflexión. Prueba de ello es la combinación de argumentos empíricos y lógicos por un lado, con los dichos de textos clásicos, por el otro. El desarrollo de las técnicas de navegación y de la cartografía, hizo posible la

realización de cálculos geofísicos más exactos, poniendo a los textos clásicos bajo una nueva luz. El viaje de Colón fue en realidad, un viaje a los límites de lo cotidiano, límites que fueron extendidos a través de la confirmación de realidades "anticipadas". Aunque ya volveremos sobre este tema, digamos aquí que una de las causas seguras del viaje de Colón, se encuentra en la dinámica interna de la comunicación histórica, en la cuál, al momento de los hechos y con relación a la expansión en busca de nuevos mercados, el navegante dispone de la "iniciativa".

Sobre las nuevas fronteras entre lo descubierto y lo inventado: Américo Vespucio

No hay quizás ningún otro personaje que mejor ilustre el clima cognoscitivo del período de los grandes descubrimientos, que Américo Vespucio. En su forma de actuar, se unen el espíritu de grandeza de los grandes hombres, con la mala voluntad y la búsqueda de la fama. La ansiedad por saber, con la falsificación de los hechos. Sin quererlo y como consecuencia natural de su manera de actuar, envuelve Vespucio sus descubrimientos y los de su época, en aura mítica.

Al momento de participar en la expedición a la Indias de Alonso de Hojeda, Américo Vespucio había cumplido ya los cincuenta años. Vespucio inicia su experiencia como navegante con el acervo de una larga carrera como comerciante y no pocos conocimientos de astronomía y navegación, que le aseguran el titulo de piloto. Pero fue sobre todo, su capacidad en el terreno de las relaciones públicas, unida a un cierto grado de deshonestidad, lo que une su nombre al del Nuevo Mundo.[91] Las Casas demuestra, que la empresa descubridora de Alonso de Hojeda y de Juan de la Cosa, fue puesta en práctica, después de que Colón había descubierto tierra firme. Prueba de ello se recoge en el informe que el Almirante hace llegar al obispo Juan Rodríguez de Fonseca. En ese informe, Colón envía

además un mapa sobre las tierras descubiertas. En su momento, el obispo Fonseca informa a Hojeda del hallazgo, estimulándole a realizar más descubrimientos. A pesar de ello, no existe ninguna referencia al hecho en las cartas de Vespucio. Tampoco se menciona a Hojeda, líder de la expedición, ni a Juan de la Cosa, piloto responsable de la navegación. La realización del viaje toma dos años, siendo que recién en febrero del año 1500, se encuentra a Hojeda y Juan de la Cosa de regreso en Cádiz. El mismo año, aparece el famoso mapamundi de Juan de la Cosa, en el cual se dibujan los descubrimientos realizados.

A su regreso, viaja Vespucio a Portugal, invitado según sus propias palabras, por el Rey, aunque de este hecho no se conserva documento alguno. Siempre según las palabras del propio Vespucio, viaja luego a la costa del Brasil en los años 1501 y 1503. En febrero de 1505 visita a Colón que se encuentra enfermo en Sevilla. Recibe de éste, una carta de recomendación, en la que se le reconocen méritos de navegante, al mismo tiempo que se da prueba de su mala suerte en los negocios. El seis de agosto de 1508, se le nombra oficialmente "piloto" con un sueldo de 75 000 maravedíes por año.

En marzo de 1503, escribe Vespucio a Lorenzo Piero Francesco de Medici. El original italiano de la carta, se ha perdido. Fue traducida al latín por Giuliano di Bartolomeo di Giocondo, persona que se supone, fue la que invitara a Vespucio a visitar Portugal en el año 1501. Es en esta carta, en la que Vespucio anuncia que ha descubierto un continente en el hemisferio sur, más poblado y con más animales que Europa, Asia y Africa juntos. La carta de Vespucio convierte el viaje de Hojeda en "dos viajes". Una copia de la traducción latina de la carta es impresa en Ausburgo en el año1504, con el título de *Mundus Novus*. A partir de entonces le sigue un número muy grande de impresiones. Una de ellas realizada por Ringman en Estrasburgo en 1505, llevaba el título *De Ora Antartica*.

En setiembre de 1504, escribe Vespucio las cartas en las que cuenta de sus supuestos "cuatro viajes". Los originales de las mismas son conocidos como "cartas a Soderini". Fueron escritas en italiano y dirigidas a Piero Soderini, Gonfaloniere de

Florencia. Una traducción al francés de estas cartas fue enviada a René, Conde de Lorraine. El mito se había extendido a toda Europa.

La representación de lo nuevo cotidiano: Waldseemüller

La obra de Waldseemüller *Cosmographiae introductio*, se imprime en Saint–Dié, Lorraine el 25 de abril de 1507, conteniendo la versión latina de las cartas de Vespucio a Soderini. Esta versión se basa es una traducción del francés y se la conoce como Hylacomylus, de acuerdo al nombre clásico elegido por Waldseemüller para firmar sus trabajos. Tal y como vimos, para entonces, las cartas de Vespucio eran famosas, siendo traducidas a varios idiomas en vida de éste. (Vespucio muere en Sevilla en el año 1512, a los 61 años). Pero su influencia se ve aumentada dramáticamente, al aparecer reproducidas en el *Cosmographiae introductio* de Waldseemüller.

La versión Hylacomylus de las cartas a Soderini, fueron el conducto a través del cuál Copérnico toma contacto con el Nuevo Mundo. Tomas More sigue el mismo camino, pero en su caso sabemos que conocía la obra de Pedro Martyr. En el caso de Olaus Magnus, no nos ha sido posible encontrar vestigios de las cartas de Vespucio. La fuente de informaciones de Olaus fue De orbe novo de Pedro Martyr. A través de Cosmographiae introductio, una parte importante de Europa se forma la idea de que Amércio Vespucio es el verdadero descubridor del Nuevo Mundo. Es allí en dónde pro primera vez aparece escrita la palabra “América“. Tiempo después reconoce Waldseemüller su error y le rectifica.

Waldseemüller se había dejado engañar por las cartas de Vespucio y aunque rectificado el error, las nuevas bases de lo cotidinao ya estaba creadas y por caminos inesperados el Nuevo Mundo había recibido su nombre.

El Nuevo Mundo de Europa y la obra de Olaus Magnus

Otros descubrimientos de la época, confirman el carácter vago de las representaciones cosmográficas. No siempre se tiene en cuenta, por ejemplo, que el norte de Europa, es incorporado a la conciencia latina, por primera vez durante el siglo XVI, en la misma ola expansiva que conduce al descubrimiento del Nuevo Mundo. En esta nueva representación cosmográfica, aparecen reunidos en un solo escenario, el Nuevo Mundo y el norte de Escandinavia. El protagonista por excelencia de este proceso de unificación cosmográfica es el antropólogo y cosmógrafo Olaus Magnus, quién en su Historia de gentibus septentrionalibus nos muestra de todos los ingredientes típicos del momento. La Historia de Olaus esta dividida en libros que tratan diferentes aspectos de la vida en Escandinavia. Juntamente con su hermano mayor Juan, autor de la *Historia gothorum sueonumque*, puede considerarse el punto más alto del proceso de formación del nacionalismo sueco que comenzara con Ericus Olai och Peder Månsson.92 Karl Ahlenius escribe sobre el tiempo de los hermanos Magnus que, gracias al Renacimiento, se había despertado el interés de los sabios en los pueblos y las culturas locales, ocupándose los mismos por primera vez de la etnografía y la geografía que les rodeaba. Este proceso supuso la realización de largos y dificultosos viajes de exploración y estudio que de hecho expandieron las fronteras del mundo cotidiano.

La Historia de gentibus septentrionalibus de Olaus, da muestra de un interés antropológico únicamente comparable al del Las Casas o José de Acosta. En lo que a la popularidad de la obra se refiere y a su significado para el medio intelectual de la primera mitad del siglo XVI, alcanza con decir que entre los años 1555 y 1669, fue impresa completa o en resumen una veintena de veces.

Más allá de las curiosidades geográficas, la obra incluye estudios de las técnicas de construcción, de los métodos bélicos,

técnicas de trabajo, organización política, deportes, agricultura, religión, flora y fauna, mitología, fenómenos naturales, etc. Con la obra de Olaus Magnus se completa el cuadro de la cosmografía europea, incorporándose las zonas míticas de los países más septentrionales. Al mismo tiempo, se incorpora también a la conciencia colectiva, un mundo de información práctica, sorprendente, que despierta el asombro y mueve a la curiosidad cultural de las capas cultas de la Europa latina.

En lo que a la perspectiva cosmográfica se refiere, puede destacarse el tema del "sol de media noche", fenómeno que despertara la fantasía de sabios y motivara a los astrónomos a nuevas y atrevidas conclusiones. Entre los influidos se cuenta a Torquemada y a Cervantes, quienes incorporan el fenómeno a sus escritos. Sobre el fenómeno escribe Olaus Magnus:

> El zenit en la tierra de los finos (finlandeses) se encuentra entre el circulo polar y el polo del mundo y el horizonte en esos paisajes corta al zodíaco en dos puntos, equidistantes al comienzo de Cáncer, [...] por lo mismo, mientras el sol permanece en esta zona apartada, es siempre día, sin noche alguna, [...].[93]

Olaus Magnus muestra un gran interés en precisar los límites geográficos de la zona. Desea saber especialmente, si existe un pasaje nórdico que comunique a Europa con Asia. Una fuente importante de información para Olaus es el historiador español Francisco López de Gómara, autor de la Historia de las Indias y cercano colaborador de Hernán Cortés al regreso de éste de México. Tenemos aquí otro enlace importante de estos procesos paralelos. López de Gómara y Olaus Magnus se encuentran en Venecia y Bologna hacia 1540. Ambos discuten sobre la posibilidad de un pasaje septentrional al Asia. Ahlenius cita a Gómara de la siguiente forma: "Según la opinión de algunos (se refiere aquí a Olaus Magnus), Gruntland queda a 50 millas de la India, es decir de la zona llamada Labrador. Pero aún no se sabe si estos países están unidos Gruntland por tierra firme o existe una bahía que les separa.

El estudio de Olaus es recibido en el mundo de los cosmógrafos como el testimonio original de una zona hasta entonces envuelta en la niebla del mito. Sten Lindroth ha subrayado con razón, que el nacionalismo, en plena expansión en la Europa del período que nos ocupa, fue el motor que empuja a los hermanos Magnus a completar sus trabajos. Sin embargo, esta no puede ser la única causa determinante del éxito de su obra fuera de las fronteras suecas. Otra de las pruebas del éxito de la obra de Olaus lo encontramos en el *De magnete* de Guillermo Gilbert se puede ver que conocía la obra de Olaus Magnus.[94] La obra de Gilbert es a su vez motivo de discusión de Kepler y Galileo. Se puede por lo mismo suponer que Kepler y Galileo, conocieron el trabajo de Olaus Magnus, por lo menos a través de Gilbert. Notamos aquí que cuando Kepler escribe sobre la estructura de los copos de nieve, recuerda su estudio y conclusiones algunas de las reflexiones de Olaus.[95]

En el año 1525 llega Olaus Magnus a Danzig en dónde permanece exiliado a raíz de los conflictos religiosos en Suecia. Es en Polonia en dónde trabaja en la edición de su Carta marina, un mapamundi de la zona septentrional de Europa, que sería la base gráfica de su Historia. Todo indica que entre sus conocidos en Danzig se contaba Copérnico, quién por la fecha que nos ocupa ejercía de canónigo en Frauenburg. Olaus Magnus conoció también a Sebastian Münster de Basilea, autor de la Cosmographia de 1544. Carta marina representa el norte de Europa en nueve litografías. Fue impresa en Venecia en el año 1539 y sus medidas fueron 1,70 por 1,25 metros. Carta marina fue un hijo de su tiempo, cubriendo una necesidad de información creciente en un mundo que por primera vez mostraba un apetito sin limites por regiones exóticas. Cartógrafos de Alemania, Francia, España y los Países Bajos no alcanzaban a imprimir sus mapas, cuando una nueva avalancha de nuevos descubrimientos, les obligaba a modificarlos. El norte de Escandinavia, sobre todo la zona de la Laponia, tierra de los samer, era poco menos que desconocidas incluso al habitante del sur de Escandinavia. En este aspecto la obra de

Olaus Magnus significó una clara ruptura con el pasado, siendo no solamente el primer sueco dedicado a la cartografía, sino el primero que puso a la región en la conciencia de Europa. *Carta marina* es en realidad parte de la obra mayor de Olaus, la *Historia de gentibus septentrionalibus* del año 1555. Esta obra de menor repercusión inmediata es en realidad un complemento del mapamundi e incluye 22 libros. Al igual que el padre José de Acosta, se dedica Olaus Magnus a un riguroso recuento de toda la realidad cosmográfica de Escandinavia. En cuidadoso orden nos cuenta sobre lo que personalmente había conocido. Sus experiencias sobre la fauna nórdica serán sustituidas recién por la obra de Lineo.

Olaus Magnus hace referencia a América en varias oportunidades. En todos los casos son sus comentarios recogidos de la obra de Pedro Martyr. Sobre su encuentro con López de Gómara, no hay huellas en su *Historia* y según todo lo indica, en ningún caso parece haber tenido noticia ni de la obra de Vespucio, ni de la de Waldseemüller. En cuanto a Pedro Martyr d'Anghiera, fuente principal de las informaciones de Olaus, digamos que nace en Arona en el año 1457 y muere en Granada en 1526. A lo largo de su vida, ocupa varios cargos públicos, habiendo encontrado personalmente a varios de los grandes viajeros del período. Para sus estudios históricos, dispuso de informes oficiales y de relatos de primera mano. Si se deja de lado los informes del propio Colón y de Vespucio, que en realidad eran navegantes y descubridores, puede considerarse a Pedro Martyr, el primer historiador propiamente dicho de América. Su obra De orbe novo se divide en décadas o capítulos, habiendo publicado el primero de ellos en el año 1511. La obra alcanza a recoger la conquista de México y fue la fuente de consulta principal de Olaus Magnus. La obra de Pedro Martyr da prueba permanente al significado revolucionario de los grandes viajes de descubrimiento.

Pedro Martyr nos cuenta que los navegantes que atraviesan la línea del Ecuador en dirección al sur, dejan de ver la estrella Polar. Nos cuenta además que en la antigüedad, se creía que la vida en esa zona del planeta no era posible. Según Pedro

Martyr, los portugueses demostraron en los hechos que esas viejas teorías carecen de fundamento. Nos confiesa que incluso grandes sabios y hasta santos cayeron en el error de negar la existencia de las antípodas.[96]

Es tan difícil ver a un lapón en Suecia, como ver a un indio

En el prólogo de la traducción inglesa (1674) de la obra de Juan Schefferus *Lapponia* se encuentra la comparación entre la realidad escandinava y el Nuevo Mundo.[97] Juan Schefferus nace en Estrasburgo en el año 1621 y es nombrado catedrático en Uppsala en el año 1648. Fue uno de los sabios extranjeros invitados a Suecia por la Reina Cristina. Su estudio sobre Laponia, fue escrito en latín y ve la luz en el año 1673. La obra fue publicada por primera vez en Francfort. Fue traducida a otros idiomas: al inglés en 1674, al alemán en 1675, al francés en 1678 y al holandés en 1682.

La fuerza política que empujaba a Schefferus a realizar estos estudios fue el Canciller de la Nación Magnus De la Gardie.[98] Por iniciativa de De la Gardie, se funda en Suecia el Colegio de Anticuarios (1666), especie de academia dedicada al cuidado y estudio de la herencia histórica de la época. En el mismo año, trabaja en la promulgación de la ley de "protección de los monumentos y construcciones viejas", probablemente la más antigua de Europa.

Según Schefferus, De la Gardie quería enfrentar las insinuaciones que en Europa atribuían los triunfos de las tropas suecas, a la magia de los Lapones. Pero el compromiso de De la Gardie, no termina en las instrucciones a Schefferus. Paralelamente crea una red de informaciones que cubre todo el país y que incluye a los párrocos Olaus Petri Niurenius en Umeå, al maestro Olof Graan en Piteå, a Samuel Rheen en Råneå y al maestro Juan Tornæus en Torne. (Todos estos informes se han conservado). Poniendo manos a la obra, decide Schefferus basar su estudio en estos informes, evitándose así,

las molestias inherentes a la tarea de la recolección de impresiones personales. Paralelamente se dedica a reunir objetos de la cultura lapona, reuniendo una buena cantidad de herramientas y otros objetos culturales.

Si bien las diferencias entre las condiciones de vida de los lapones y la de los indios americanos son grandes, no duda Schefferus en compararles. La situación de los samer (lapones) había cambiado mucho desde los tiempos del Rey Gustavo Vasa. A partir de entonces, se inicia la construcción de los estados nacionales, dividiéndose las tierras de los samer entre diferentes países. El período del reinado de Gustavo Vasa, coincide con el del nacimiento del Estado Nacional sueco, nacimiento que se asegura mediante una serie de leyes de carácter político y económico que en gran medida afecta la vida de los samer. En una serie de decisiones tomadas entre los años 1528 y 1547, se aumenta la presión impositiva sobre los samer y de esta manera se subordina y controla la vida social de estos a los dictados de la corona. Por otro lado, la expansión de la sociedad civil sueca termina con el relativo aislamiento de los samer del resto de Europa.

Pero la situación cultural de los samer y su relación con Europa, no puede compararse a la de los indios. Si el aislamiento de América respecto del resto del mundo, hizo del encuentro con Europa un caso único, esta nunca fue la situación de los samer. Entre los samer y el resto de Escandinavia, los contactos existen desde tiempos inmemoriales, de modo que la relación de los samer con la Europa latina, recuerda más la de ésta con Asia y la India. Al momento en que los españoles encuentran a los indios, el contacto de los samer con Europa, había cumplido siglos de existencia.

Por otro lado, la comparación se justifica, en tanto la cultura de los samer, daba indiscutibles pruebas de un arcaísmo comparable al de los indios. Los rasgos arcaicos, fueron registrados por aquellos que durante los siglos XVI y XVII, estudiaron sus costumbres, haciendo muchas veces comparaciones con lo que entonces se sabía de los indios. Veremos a continuación, que los rasgos atribuidos a los samer,

son los mismos que se atribuyeron a los indios. He aquí, un resumen de los rasgos enumerados por Schefferus (capitulo V):

> [...] los lapones son pequeños y en la mayoría de los casos muy delgados, los gordos son muy raros.
>
> A pesar que los lapones son muy fuertes y rápidos, no caminan erguidos sino que van encorvados, lo cual parece ser causado por el hecho de que dedican mucho tiempo a estar sentados en sus tiendas.
>
> De la descripción del cuerpo, paso a describir el alma. Lo primero que se nota es que los lapones tienen una gran predisposición a la sugestión. En tanto han vivido siempre en los bosques con los animales salvajes, con muy poca vida social, muchas veces sin familia, no es de extrañar que tengan esta predisposición a las supersticiones.
>
> Los lapones son muy cobardes y temen a la guerra [...] No es extraña esta cobardía cuando deben vivir en condiciones en las que el clima helado y la mala alimentación les quita sangre y espíritu.
>
> Los lapones no pueden vivir muy lejos de su lugar de nacimiento, sin caer en la mas profunda de las nostalgias, al punto de enfermarse y morir. La razón es la de que los lapones no pueden vivir en climas templados, privados de comer pescado seco al aire y carne cruda.
>
> Además de pacíficos y temerosos, los lapones tienen una tendencia a la sospecha y a la ligereza de espíritu. [...] De esta desconfianza, ha surgido otra de sus debilidades, un espíritu vengativo que no duda en explotar violentamente ante la más mínima amenaza.

Recurren al uso de la brujería para destruirse mutuamente, muchas veces sin motivos de peso. [...] Peder Clausson informa que un hombre trató en vano y durante mucho tiempo, quebrar mediante brujerías a otro, tan sabio como él en las artes mágicas. Cuenta que finalmente, logra por medios mágicos, desplomar una gran piedra, cayendo esta sobre su rival cuando dormía.

[...] Johannes Tornaeus ha notado que las mujeres, sobre todo de cierta edad, se vuelven muy agresivas sin motivo aparente.

Los lapones muestran una clara inclinación a la traición, porque la falsedad no es propia de las almas grandes, tal y como ya lo había notado Aristóteles.

Al mismo tiempo son ambicios y les gusta poseer cosas en grande, lo cual se debe al temor generado en la pobreza, y a la falta de alimentos de la que sufren con frecuencia.

Olaus Niurenius cuenta que muestran una tendencia a la pasividad y la haraganería.

Samuel Rheen cuenta de la tendencia de los lapones a la promiscuidad, especialmente las mujeres. Al mismo tiempo muestran un gran respeto por el matrimonio.

Las mujeres beben y se emborrachan a la par de los hombres

Acta Lapponica, VIII, Museo nórdico, Uppsala 1956.

En el capitulo XVII, Schefferus reproduce un material extraído de una de las obras de Cardano. Allí se cuenta que los lapones "carecen de ropas y van desnudos". Schefferus queda sorprendido por las observaciones de Cardano, a las que encuentra irreconciliables con la información de la que dispone, además de contradecir el sentido común más elemental pues: ¿cómo se puede estar desnudo en ese clima helado? En efecto en la obra de Cardano *De Varietate rerum*, se puede leer "Los lapones, son llamados salvajes porque viven desnudos y no tienen contacto con otras personas."[99]

La "desnudez", este malpensado comentario de Cardano, ha sido sin duda recogido por éste, de otras latitudes. Pero si bien Schefferus no llega tan lejos, es posible reconocer en sus comentarios el mismo prejuicio. Los rasgos que Schefferus atribuye a los samer, son los mimos que Vespucio atribuye a las tribus que encuentra en sus viajes: cobardía, incapacidad,

lujuria, debilidad, desconfianza. Estos rasgos negativos se combinan con una incipiente comprensión de las condiciones de vida de la sociedad arcaica, expresada en la observación de sus ritos, en la dureza en las condiciones de vida, etc. En el próximo capítulo, estudiaremos esta visión generalizada de la sociedad arcaica, en relación con el contenido de las cartas de Vespucio.

Francisco López de Gómara y Escandinavia

Digamos que Francisco López de Gómara participa activamente en el intento de Olaus Magnus por incorporar al norte de Escandinavia al mundo "latino". Francisco López de Gómara nace en 1510 en Sevilla y muere en la misma ciudad en el año 1560. Se hace cura en Alcalá de Henares, para luego mudarse a Italia en dónde encuentra a Olaus Magnus. En el año 1540 se le encuentra otra vez en España, bajo la protección de Hernán Cortés. Su Historia General de las Indias ve la luz en el año 1552 en Zaragoza.[100] Francisco López de Gómara no conoce América ni tampoco al norte de Europa. Sus relatos difieren por lo tanto de aquellos escritos de viajeros como Bartolomé de Las Casas o José de Acosta. López de Gómara – al igual que Pedro Martyr – trabajó siempre con materiales de segunda mano, lo que de alguna manera le acerca más al historiador moderno, que al recolector de memorias. Pero como en el caso de Pedro Martyr, son sus fuentes de información de gran valor.[101]

Historia General de las Indias incluye al inicio algunas reflexiones cosmográficas que nos acercan a la representación cosmográfica de la época.[102] López de Gómara inicia su reflexión con una critica a los atomistas, diciéndonos que el mundo no es como muchos filósofos creyeron. Leucipo, Democrito, Epicuro, Anaximandro entre otros, se empeñaron en hacernos cree que el mundo consiste de pequeñas partículas invisibles. Al igual que uno puede formar infinitas palabras con

apenas algunas letras, insistieron estos filósofos que con algunos átomos se podría crear varios mundos.

En el capítulo II, se dedica a la discusión de la forma de la Tierra, a la que considera esférica, ubicada firme e inmóvil en el centro del universo. Sobre la posibilidad de la vivir en diferentes parte del globo, nos dice que hay que descartar la idea de que pudieran existir zonas inhabitables. En su argumentación, se manejan los textos clásicos, para señalar que los mismos daban por vacías zonas que luego se habían mostrado habitadas (entre ellas los polos). En lo que a las condiciones de vida en Escandinavia, López de Gómara se interesa por el tema de la desigualdad entre la noche y el día y su relación con las estaciones y no puede evitar el influjo mitológico cuando escribe que la vida de los "hyperbóreos" es tan larga, que éstos estaban obligados al suicidio para terminar con ella.

Sobre sus fuentes de la realidad escandinava menciona a Ablavio, historiador gótico. También a Galeoto de Narni y a su obra Cosas incognitas al vulgo. Saxo grammaticus y Olaus göte, arzopispo de Uppsala también son mencionados. Sobre Olaus cuenta del encuentro en Bologna y Venecia.

En franca lucha contra la ignorancia cosmográfica continua López de Gómara con la discusión del tema de las antípodas. Después de las obligatorias referencias a las fuentes históricas se menciona el viaje de Magallanes. Nos dice que las personas que viven en las antípodas se llaman antipoder. Pero también existen otras categorías de hombres, entre ellos, los parecos son aquellos que viven en una misma zona y los antecos son los que viven en zonas opuestas.

Dos capítulos dedica al estudio del problema de la gradación de la esfera terrestre. Otorga a Flavio Gioia de Amalfi, localidad cercana a Nápoles, el mérito de ser el primero que usa el compás de navegación. Con respecto a la piedra magnética refiere las palabras de Olaus Magnus diciendo que no se sabe porque el hierro sometido a la acción de la piedra magnética siempre señala al norte. Comenta y defiende la teoría de las cinco zonas climáticas que trata de explicar.

En las páginas siguientes informa sobre la posibilidad de que Groenlandia e Islandia estén conectadas a tierra firme, aparentemente con China. Incluye a “Finnmarchia“ en Europa. López de Gómara escribe:

> La tierra que Indias llamamos, es también isla como esta nuestra. Comenzaré su sitio por el norte, que es muy cierta señal. Y contaré por grados, que es lo mejor y lo usado. No mido ni costeo la Europa, Africa y Asia, porque lo han hecho muchos. Los mojones o aledaños que más cerca y más señalados tienen por esta parte septentrional son Islandia y Gruntlandia. Islandia es una isla de casi cien leguas, puesta en setenta y tres grados de altura, y aun, según quieren algunos, en más, diciendo durar allí un día casi dos meses de los nuestros. Islandia suena isla o tierra helada; y no solamente se hiela el mar alrededor della, empero cargan dentro de la isla tantas heladas y tan recias, que brama él suelo y parece que gimen hombres; y así, piensan los isleños estar alli el purgatorio o que atormentan algunas almas. Hay tres montes extraños, que lanzan fuego por el pie, estando siempre nevada la cumbre; y cerca del uno dellos, que se dice Hecla, sale un fuego que no quema la estopa y arde sobre agua, consumiéndola. Hay también dos fuentes notables, una que mana cierto licor como cera, y otra de agua hirviendo, que convierte en piedra lo que dentro echan; [...]. Los islandeses son muy altos y tragones. Algunos piensan que Islandia es la Thile, isla final de lo que romanos supieron, hacia el norte; mas no es, que Islandia ha poco tiempo que se descubrió, y es mayor y más setentrional. Thile propiamente es una isleta que cae entre las Orcades y Fare, [...]. A la parte setentrional de Islandia está Gruntlandia, isla muy grande, la cual está a cuarenta leguas de Laponia, y pocas mas de Finmarchia, tierra de Scandinavia, en Europa. Son valientes los grutlandeses, y lindos hombres; navegan con navíos cerrados por arriba, de cuero, por temor del frío y de

peces. Está Gruntlandia, según dicen algunos, cincuenta leguas de las Indias, por la tierra que llaman del Labrador. No se sabe aun si aquella tierra se continúa con Gruntlandia, o si hay en medio un estrecho.[103]

José de Acosta y la llegada de los indios al Nuevo Mundo

El padre José de Acosta, jesuita de Castilla la Vieja, nace en Medina del Campo, cera de Valladolid. Viaja a América 1570 llegado más tarde a Perú a través de Panamá. Permanece en Perú durante quince años, regresando a España vía Oaxaca, México. Sus ilustradas observaciones, muchas veces impregnadas de sapiencia naturalista, hicieron de él uno de los escritores más leídos de su época. Su obra más importante, Historia natural y moral de las Indias, fue escrita en Lima en el año 1577 pero fue dada a la prensa recién en 1588 en Sevilla. Se trata de una obra en muchos aspectos revolucionaria dentro de la literatura cosmográfica. Su trabajo suele reconocerse además como uno de los puntos de partida de la antropología moderna. Fue citado por muchos de las grandes figuras de los siglos XVI y XVII. Su obra fue traducida al inglés en 1604, pero Guillermo Gilbert habla de ella ye en su *De Magnete* (1600), refiriéndose a José de Acosta como "Jospeh Cofta". El interés de Gilbert en la obra de Acosta radica en sus reflexiones sobre el magnetismo. (Gilbert dice de paso que Acosta no conocía el tema).[104]

Entre las preocupaciones del Padre Acosta, se encuentra la de brindar luz al tema de la llegada de los indios al Nuevo Mundo. Para éste, como para todos los europeos del siglo XVI, los indios eran los descendientes de las tribus que se salvaron en el Arca de Noé (aunque creía estar seguro que no eran descendientes del pueblo hebreo). Se trataba entonces de encontrar la vía que habían seguido para cruzar los mares. De allí también los estudios acerca del uso y conocimiento de la piedra magnética, tratando de demostrar que en la antigüedad,

no pudieron haber contado con el moderno compás de navegación para cruzar el Atlántico. Las conclusiones del padre Acosta fueron las de que los pueblos americanos debían haber llegado al Nuevo Mundo a través de alguna conexión por tierra. Su búsqueda se apoya y refuerza la motivación puesta en los estudios que buscan en el norte de Escandinavia, la conexión tan esperada.

Kepler cita a Acosta tanto en el *Somnium*[105] como en *Dissertatio cum Nuncio disereo nuper ad mortales misso a Galilaeo Galilaeo.*[106] Nos dice que la descripción que Acosta hace de las nubes del Perú (las cuales protegen a los habitantes de la zona del calor del sol), le permitieron comprender como los hombres una vez llegados a la Luna, podría resolver el mismo problema. También John Locke es influenciado por la obra de Acosta, especialmente sus observaciones antropológicas, las cuales cita en *The Second Treatise of Civil Gorvernment*.[107]

Las palabras del Padre Acosta, pueden ser una de las llaves para comprender el pasaje de una representación del mundo clásica a otra moderna, durante los primeros años del siglo XVII. Sin duda dan muestra sus estudios científicos, de una clara orientación aristotélica. Nos habla de una Tierra ubicada en el centro del universo, y si supo de la obra de Copérnico y de su teoría heliocéntrica no hace ed ella ningún comentario. De todas maneras Acosta no era astrónomo y los problemas de astronomía le llegan en la medida que afecten tema más cercanos a la escala vital humana. Creía en la posibilidad de hacerse una clara imagen del mundo inmediato y le animaban sin duda fines absolutamente prácticos. De allí la importancia que concede al tema de la forma de la tierra. A este tema dedica el capitulo primero de su obra, incluyendo además un análisis detallado del tema de las antípodas.[108] El punto de partida elegido es el viaje de circunvalación de la Tierra realizado por Magallanes.

En lo que se refiere a la relación entre la perfección de la forma esférica y la perfección de Dios como creador escribe Acosta. En el segundo capítulo, el Padre Acosta busca

argumentos en la Biblia, que sostengan la representación de una Tierra ubicada en el centro del universo.

La representación de la Tierra como centro del universo, encuentra su apoyo en observaciones directas, pero se confirma con los dichos de las Sagradas Escrituras. Este complejo de convicciones, estaba tan fuertemente unido que la amenaza de una de sus partes, podía hacer sucumbir toda la representación del mundo. Pero la amenaza provenía no de la voluntad de los hombres, sino de las nuevas condiciones objetivas, que permitían una nueva síntesis cosmográfica. En este marco, la Sagradas Escrituras pierden su autoridad en forma gradual pero constante, al mismo tiempo que el interés en el Nuevo Mundo crece en la curiosidad de las gentes.

La era de las especulaciones había terminado. Por ello valía más la obra del Padre Acosta que los textos clásicos. El capítulo VI nos dice que existe mar y tierra debajo e los dos polos, mientras que el capítulo VII, es dedicado al tema de las antípodas. Se trata de realizar una crítica a Lactantius Firmianus quien en el siglo II había afirmado la posibilidad de las antípodas.

La ingenuidad de un realismo cotidiano de Lactantius que Acosta critica, es claramente representativa de mucho de lo que en los textos clásicos se ofrecía. Acosta es un buen peripatético, pero reconoce que muchas de las afirmaciones aristotélicas sufren del mismo mal que las de Lactanius. Al mismo tiempo, la critica de Acosta es marginal, es posible ver que sus palabras apuntan también a salvar lo que salvar se pueda, de estas concepciones anticuadas. Según Acosta, San Agustín presenta un argumento más convincente acerca de la existencia de las antípodas. Sus palabras muestran que está dispuesto a sacrificar a Lactanius, pero no a San Agustin.

En el capítulo IX se presentan las razones que movieron a Aristóteles y otros pensadores de la antigüedad a pensar que las antípodas no estaban habitadas. Acosta quiere aquí salvar a Aristóteles y con él justificar en parte la cosmografía clásica.

Como en un gigantesco rompecabezas, durante el periodo de los grandes viajes nace la cosmografía moderna. A un nivel

fundamentalmente empírico, la recolección de nuevos datos es constante y a un ritmo creciente. El tiempo transcurrido entre la formulación de la hipótesis y su confirmación, se reduce rápidamente. Poco a poco, la cantidad de datos permite la realización de estudios sistemáticos, cuyos ejemplos más notables, encontramos ya en el siglo XVII. Durante el siglo XVI, queda claro para muchos, que las palabras de la Biblia acerca de temas de historia natural y cosmografía, no pueden ya ser tomadas al pie de la letra. Esto sucede en una Europa que se universaliza, adquiriendo las primeras formas de un complejo cultural nuevo: Occidente.

CAPÍTULO VI: LOS INDIOS Y LA DECLARACIÓN DE LIBERTAD DEL HOMBRE MODERNO

La cultura india y el concepto moderno de libertad

Hacia el momento de la conquista, el pensamiento indio plasmaba su voluntad libertaria, a través de la ofrenda, el sacrificio y la más severa autodisciplina. Trataremos de mostrar a continuación, como el pensamiento europeo, fuertemente influenciado por la cultura india, revisa la herencia política y sociológica clásica, para colocar una nueva noción de libertad, en el centro del ideario del hombre moderno.

Quinientos años de antropología, han terminado por demostrar que, hacia el momento de la Conquista, la concepción del mundo americana, se diferenciaba radicalmente de la europea. La toma de conciencia de este proceso, lleva su tiempo, y supone el desarrollo de la comprensión del Otro (del "bárbaro"), cómo contraparte en el proceso comunicativo. Sabemos hoy, que las diferencias se expresan en casi todos los frentes, desde las estructuras idiomáticas, hasta la concepción del mundo, desde las nociones de causalidad, hasta la comprensión del espacio y del tiempo. Por supuesto estas diferencias fueron descubiertas tempranamente, como en el caso de las ideas religiosas, notables en tanto reafirmaron al Otro como "bárbaro", "caníbal", etc. Podemos describir el pensamiento indio, como típicamente arcaico en tanto ejerce su voluntad libertaria a través de la ofrenda y el sacrificio. La noción arcaica de libertad, se fundamenta en una clara escisión entre las esferas política y social. El fundamento de esta partición, es lograr la permanente desactivación de los

mecanismos políticos, a los cuales se subordina a las relaciones de parentesco y sus mecanismos de control y ejercicio del poder. La forma despolitizada de vivir de los indios, tiene su fundamento en una disciplina extrema y en un sentimiento refinado de pertenencia a la colectividad, materializado en la noción de consenso.

Claude Lévi-Strauss nos dice que, fue el contacto con las culturas indias de la costa americana, el que a través de los relatos de los descubridores permite el desarrollo de la filosofía política que habría de conducir a la Revolución francesa.[109]

Trataremos a continuación de profundizar el estudio de la noción arcaica de libertad, para tratar de comprender los mecanismos que hicieron posible la influencia india sobre el pensamiento europeo. Frente a la resistencia india a toda forma de organización política, la reacción europea fue la de entender la sociedad india, como caótica y al borde del colapso total. A pesar de esto, o quizás justamente por esto, la influencia del pensamiento indio pasa a decidir el resultado de la confrontación de distintas ideas de libertad en la Europa del siglo XVI. Como consecuencia, una de las ideas de libertad que competía por la primacía de las mentes europeas – y a la cual entenderemos como idea de "autorealización", y que describimos a continuación como "indisciplina" – pasa a dominar sobre todas las otras, para después pasar a formar parte *no-invitada* del mundo moderno.

Confrontado con la cultura india, el europeo del siglo XVI asume una de dos actitudes posibles. O bien idealiza al indio su cultura y su sociedad, o bien le entiende como *incapaz* y por lo tanto, como un obstáculo para el desarrollo de la civilización. Los defensores del indio por otra parte, buscan argumentos que convenzan de la autenticidad de la cultura americana, subrayando el valor del colectivismo, del compromiso con el medio ambiente, es decir, del conjunto de propiedades de alguna manera extrañas a la mentalidad moderna y que muchos quisieran adoptar. Por otra parte, no faltan aquellos críticos, que en la admiración por la cultura arcaica, no ven otra cosa que una forma del escapismo. Un

ejemplo histórico de este dualismo, se encuentra en la confrontación en la España del siglo XVI, entre Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Se trata de dos formas antagónicas de ver la problemática de la colonización. El debate entre Las Casas y Sepúlveda trasciende por lo demás, las circunstancias en las que tuvo lugar, siendo la expresión concreta, de un debate de proporciones continentales y cuyas resonancias están lejos de haberse apagado.

La noción de libertad en Occidente

Vamos a dedicar a continuación cierto espacio al estudio del desarrollo de la noción de "libertad" en el pensamiento europeo occidental. Intentaremos este estudio a través de dos autores: de Mortimer J. Adler veremos su *The Idea of Freedom* (1958) y de Harald Oftstad, estudiaremos su *An Inquiry into the Freedom of Decision* (1961).[110]

El cuidadoso estudio de Adler se extiende durante 700 páginas, comenzando su recorrida con los griegos y finalizando la misma con algunos de los pensadores más importantes del siglo XX. A pesar de su cuidadoso relevamiento, no deja esta obra de mostrar su naturaleza eurocentrista. En la misma no puede encontrarse una sola palabra acerca del papel histórico del Descubrimiento y la Conquista.[111]

Adler distingue entre tres ideas de libertad básicas:

1) Libertad circunstancial (circumstantial freedom). Esta noción de libertad, puede describirse como la consecuencia de la ausencia de la necesidad. Su objetivo es el de la autorealización (self-realisation). Como ejemplo se maneja el caso de Hobbes, filósofo cuya producción se enmarca en el período posterior al descubrimiento y conquista de América.

2) Libertad natural (natural freedom). Este tipo de libertad, debe verse como propiedad innata a todos los hombres y por lo tanto, parte de los derechos naturales del hombre.

Como ejemplo se maneja a Tomás de Aquino. Su existencia conduce a la autodeterminación (self-determination).

3) Libertad adquirida (acquired freedom). Este tercer tipo de libertad conduce a la autoperfección. (self-perfection).

En un estudio similar, presentado en la obra *An Inquiry into the Freedom of Decision,* Harald Ofstad, profesor de filosofía en Estocolmo, llega a conclusiones similares. Ofstad define "libertad circunstancial " como "libertad como ausencia de necesidad", "libertad natural" como "libertad indeterminada" y "libertad adquirida" como "libertad como racionalidad".

Estos dos estudios apuntan a mostrar la oposición entre una libertad que conduce a la perfección y otra que conduce a la realización, lo cual puede simplificarse recurriendo a las palabras de Adler, quien a propósito dice que la mientras que la primera consiste en la habilidad del hombre de actuar como *debe*, la segunda supone la capacidad de actuar como *desea.*[112]

La acción libertaria dirigida a la realización de deseos (autorealizadora), es la expresión típica de la idea moderna de libertad y existe ya presentada con claridad en Hobbes.113 La oposición entre estas dos formas fundamentales de libertad, obliga al hombre a elegir entre la autodisciplina como libertad y la libertad como *ausencia de disciplina*, en una definición en la cual el termino "disciplina", se entiende como una forma individual o colectiva de necesidad. ¿Pero porqué surge la idea de libertad como ausencia de disciplina justamente en el siglo XVI? Podríamos enumerar un numero muy grande de causas posibles, entre ellas, la tantas veces referida del origen del capitalismo. Contra esta y otras explicaciones similares podría argumentarse que el capitalismo difícilmente podría haber dado lugar a una noción de libertad entendida como "ausencia de disciplina". Por el contrario, el capitalismo supone la radicalización de la disciplina social, creando nuevas formas de la "efectividad" hasta entonces desconocidas.114

Concluimos entonces, que el desarrollo de la idea moderna de libertad, solo puede entenderse si se admite que durante el siglo XVI, el hombre experimenta un proceso de *relajamiento* – es decir, todo lo contrario a lo que se espera de la influencia del

capitalismo – que en grado creciente, condujo la mentalidad moderna más allá de las interpretaciones clásicas de libertad, todas ellas de carácter normativo y que, o bien entendían la libertad como la consecuencia positiva de la disciplina, o bien como un derecho objetivo innato.

Américo Vespucio y las primeras impresionen europeas acerca de la cultura india

La idea que sobre los indios se hicieron los primeros europeos, se caracteriza por ser altamente contradictoria. Los descubridores y conquistadores, creyeron ver formas de vida social, que por su carácter, conducían a la felicidad y la paz. Al mismo tiempo, se les antojaba que esas formas de vida social, conducían necesariamente al caos y a la guerra. Es posible encontrar este tipo de conclusiones contradictorias, en la obra de todos los primeros expedicionarios. Entre todas ellas, quizás la más importante de todas, fue la que Américo Vespucio presentara en su correspondencia. Las cartas de Vespucio, fueron publicadas en varios idiomas, durante los primeros años del siglo XVI. En estas cartas, Vespucio se presenta como el descubridor de la nueva "tierra firme", relato que se basa en hechos de dudosa veracidad y que ocasiona un número importante de malentendidos, al punto de ser las responsables del actual nombre del continente de los indios.

En la primera de las cartas de Vespucio se lee lo siguiente[115]:

> Carecen de líderes y se mueven sin orden. El origen de sus guerras no es ni la búsqueda del poder, ni la ambición de extender sus dominios sino la consecuencia de viejos conflictos. ("Nõ costumano Capitano alchuno/ne vanno con ordine/che ognuno e/ signore di se: et la causa delle lor guerre nõ e/ per cupidita di regnare/ne di allarghare etermini loro/ne per coditia disordinata/ salvo che per una anticha inimista/che per tempi passati e/suta infra loro

[…]”, pág. 6).

Carecen de Rey o Señor y no siguen a nadie sin que viven en libertad. (”[…] questi non tenghono ne Re/ne Signore/ni ubidiscono ad alcuno/che vivono in lor propia liberta […]”. Sidan 6.)

No practican el matrimonio, cada hombre puede tomar tantas mujeres como quiera. (”[…] non usano infra loro mattrimonii ciaschuno piglia quante donne vuole […]”, pág. 7).

Las mujeres disfrutan de los mismos derechos que los hombres. (”[…] che in questo tanta liberta tiene la donna quanto lhuomo […]”, pág. 7).

No son celosos pero sí lascivos, especialmente las mujeres. (”[…] non sono molto gelosi & fuora di misura luxuriosi & molto piu le donne che gihuomini […], pág. 7).

Creo que viven una vida epicúrea. (”[…] la loro vita giudico essere Epicurea.”. pág. 8).

Son generosos para dar y solo excepcionalmente se niegan a dar algo. Piden además con gusto apenas han hecho algunos amigos. (”Sono liberale nel dare/che per maraviglia vinieghano chosa alchuna: et per contrario liberali nel domandare/quando si mostrano vostri amici […]”, pág. 8).

Lo que sabemos de sus costumbres es que tanto hombres como mujeres van completamente desnudos tal y como salieron del vientre de sus madres y lo hacen sin experimentar vergüenza ninguna. (”Quanto di lor vita & costumi conoscémo su che del tucto vanno disnudi/ si li

> huomni come le dõne/senza coprire vergogna nessuna nõ altrimenti che come saliron del ventre di lor madri.", pág. 5).
>
> Comen muy poca carne a no ser que se trate de carne humana, y su Señoría debe saber que tanto las mujeres como los hombres matan con tal brutalidad que me cuesta contar las cosas que he tenido ver. ("[…] mangion pocha carne/salvo che carne di huomo:che sapra vostra Magnificentia/che in questo sono tanto inhumani/che trapassano ogni bestial costume:perche simangiano tutti eloro nimici che amazzano/o pigliano/si femine come maschi con tantaa esserita/che a dirlo parece cosa brutta […]", pág. 9).

El talento literario de Vespucio le permite describir aquello que encuentra esencialmente interesante para Europa. Así cuenta de un mundo en donde la libertad es central a la estructura social. Pero esta noción de libertad arcaica, nace idealizada. Por una parte como el producto de la ignorancia antropológica de la época, y por la otra, como una reelaboración de herencias arcaicas europeas. Por lo mismo, se hace imposible ensayar una descripción, sin caer en contradicciones. Según Vespucio los indios vivían desnudos, sin ser obscenos; las mujeres eran discriminadas, pero a pesar de ello eran independientes; los pueblos carecían de reyes, líderes y leyes, pero se las arreglaban para vivir en el más perfecto orden; los indios eran bárbaros y caníbales, pero podían también ser amigables y hospitalarios. Desde los tiempos de Vespucio, el mundo indio no deja de sorprender y atrapar a la mente europea. Mientras tanto, el europeo, no termina de decidir en que forma ha de resolver las contradicciones heredadas de los primeros contactos.

La defensa de los indios en el marco de la Contrareforma

Inmediatamente después del Descubrimiento y ya desde los primeros años de la Conquista, se encuentran los sabios de la Contrarreforma ante la tarea de decidir el lugar de los indios en la familia humana. Justamente cuando parecía que las fuerzas del escolasticismo estaban agotadas, la confrontación con las nuevas ideas reformistas, obliga a un replanteo de las ideas antropológicas de Aristóteles y Tomás de Aquino. El resultado fue el de una serie importante de logros teóricos y prácticos en el terreno de los derechos humanos. El centro de esta reelaboración intelectual, fue la así llamada Escuela de Salamanca, en España. Entre sus grandes figuras se destaca el dominico Francisco de Vitoria (1486-1546). Vitoria visita París en el año 1507, en donde encuentra a Erasmo. Como "catedrático de Prima" en la Universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria produce entre los años 1526 y 1540, las *Relecciones* o *Repeticiones*, es decir, conferencias especiales, conservadas gracias a las anotaciones de sus alumnos. El contenido de estas conferencias, hacen de Vitoria, uno de los grandes renovadores de la filosofía escolástica. Tres de las más importantes *Relecciones* son *De indis, De jure belli* y *De potestate civili*, las cuales pueden considerarse el primer borrador de las nociones modernas en el terreno de los derechos humanos y del derecho internacional. La noción de propiedad, es central en la filosofía del derecho de Vitoria, quién no duda en discutir el derecho de los bárbaros, a la propiedad, a la libertad, al autogobierno, además de defender los derechos a la propiedad de la mujer, del niño y del enfermo mental.

Contemporáneo a Vitoria, es el obispo mexicano Bartolomé de Las Casas, historiador y polemista, luchador incansable por los derechos de los indios. Otro nombre interesante en esta perspectiva, es el del humanista de Córdoba, Juan Ginés de Sepúlveda, opositor de Las Casas y ferviente defensor de la teoría aristotélica de "esclavitud natural". Anthony Pagden subraya que toda discusión en torno a los derechos de los indios, debe hacerse a partir de este contexto.116

La cuestión de la naturaleza humana de los indios, depende sobre todo, de la noción de libertad que rige las mentes de la Contrarreforma. El debate decisivo acerca de los derechos de los pobladores de las colonias se construye en un marco tomista, es decir a partir de una idea de libertad que se entiende como natural e innata y parte inalienable de la naturaleza humana. Importante es también recordar, que si bien una parte de la Iglesia se pone de parte del indio, eran las almas de estos, el objetivo final de la empresa misionera. En lo que se refiere a la importancia de la cristianización de los indios, Las Casas y su opositor Ginés de Sepúlveda están de acuerdo. Ambos ven en los indios, seres el peso de costumbres bárbaras y coinciden en la necesidad de educarles en una nueva disciplina. El carácter contradictorio de la representación del Nuevo Mundo, se refleja también en otros protagonistas del período. Las contradicciones al respecto de como tratar a los indios, parten al comienzo de una misma plataforma, según la cual las costumbres de estos, son el punto de partida de las interpretaciones contradictorias. Al mismo tiempo, la defensa de los indios, incluso en sus manifestaciones más elementales, conduce a una forma de relativismo cultural que sin duda ha contribuido al desarrollo de la comprensión de la familia humana en general. Un clásico en este sentido es la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de Las Casas. Las Casas describe a los indios como sigue:

> Todas estas universas e infinitas gentes a toto género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios. Sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son asi mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complision y que menos pueden sufrir trabajos. Y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad, que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros, criados en regalos y

> delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas. Su comida es tal que la de los santos padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. […] Y finalmente yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá y muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos ven: «Cierto, estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo, si solamente conocieran a Dios.»[117]

Decíamos que, la idea de libertad dominante durante los primeros tiempos de la Contrarreforma, fue claramente tomista. El pensamiento estaba centrado en aquello que se entendía era lo más importante en la naturaleza humana. Como consecuencia, los problemas prácticos se manejaban desde una perspectiva ética, sin tomar en cuenta los difíciles problemas de carácter político que la nueva situación histórica estaba creando. Por lo mismo, las ideas y proyectos protectores de los indios, elaboradas por Bartolomé de Las Casas, estaban condenadas al fracaso.

Montaigne y Shakespeare: dos posiciones enfrentadas

Varios rasgos de la obra de Montaigne (1533-1592) le convierten en un eslabón importante para el desarrollo de la idea moderna de libertad. Montaigne puede ser visto, como el primer *relativista de la cultura* de la era moderna. Su escepticismo, crea los espacios necesarios al deseo de autorealización, indispensable para la naciente noción de libertad. A pesar de que su discurso tampoco esta libre de contradicciones, se puede ver en su obra los rasgos típicos del individualismo moderno. En su ensayo sobre los caníbales,

Montaigne nos ofrece sus impresiones sobre América. Nos dice que los pueblos del Nuevo Mundo pueden ser entendidos como "bárbaros", solamente en el sentido de que han no han sido afectados por el proceso civilizatorio. Encuentra que estos pueblos están todavía regidos por leyes naturales y hubiera deseado que el encuentro con ellos, hubiera tenido lugar siglos antes, en los tiempos de Platón, cuando otros hombres con otros ojos, estuvieran mas preparados para valorarles.[118] Nos dice que los pueblos americanos carecen de comercio, del conocimiento de los libros y de las ciencias, del ejercicio de los números, del nombre de funcionarios públicos o políticos, que nunca supieron de la esclavitud, ni de la riqueza ni de la pobreza, ni de los acuerdos económicos, ni de las herencias, que nunca mostraron respeto por los parentescos, ni por el uso de ropas, ni supieron de la agricultura, ni de los metales, etc. Por lo mismo carecen de palabras para denotar la mentira, la traición, la envidia y la avaricia. Finalmente se pregunta si no sería este el Estado ideal del proyecto platónico.

Tal y como en la descripción de Vespucio, se está aquí ante una idealización de la vida real de los indios. En la proyección del indio como absolutamente libre, se inscribe el intento de liberar la mente europea de las cargas de la civilización. Para Montaigne la cultura de los indios, es una fuente inagotable de inspiración. A diferencia de Las Casas y otros luchadores por los derechos humanos, Montaigne es influenciado sobre todo, por el tema de la "libertad india". Montaigne es probablemente el primer gran pensador, que no solamente defiende a los indios y su cultura sino que también, *comparte* lo que cree que son valores indios. Estos valores se expresan a través de la afirmación de los sentimientos que conducen a la autorealización y liberan la conciencia, de las cargas represoras de siglos de cristianismo.

La influencia de Montaigne en los países anglosajones fue muy grande, especialmente en la obra de Shakespeare (1564-1616). La influencia del ensayo sobre los caníbales, es notable en el drama "La tempestad". En el año 1603 John Florio, hace una primera traducción al inglés de los ensayos de Montaigne.

En el año 1837, fue encontrada una copia de esa traducción, con el nombre de Shakespeare en la tapa.[119] Shakespeare asume la descripción que Montaigne hace de la sociedad y de la cultura de los indios, pero sus conclusiones son muy diferentes. Shakespeare encuentra en las culturas de América, un ejemplo de decadencia, primitivismo y esclavitud.[120]

Los puntos de vista encontrados de Montaigne y Shakespeare, respecto del valor de las llamadas culturas "primitivas" del Nuevo Mundo, son otro ejemplo de la polarización del debate, en torno al descubrimiento de culturas arcaicas en América. Polarización que desde los tiempos de Las Casas y Sepúlveda divide a la inteligencia europea en dos bandos opuestos. Pero esta polémica, no atañe a la descripción básica de las sociedades descubiertas, las cuales son entendidas por todos, como completamente "libres". Es en la interpretación del valor social de esta libertad, en donde la coincidencia no existe. A través de Montaigne y Shakespeare se difunde la problemática de la libertad a capas más amplias de la sociedad, sobre todo en el mundo anglosajón, preparando el advenimiento del tratamiento filosófico del tema de la mano de los grandes filósofos británicos.

Hobbes y la libertad como autorealización

Aquellos europeos que como Vespucio describen las culturas indias encontradas, malinterpretan como vimos, la manera de vivir de estos. Así entienden la ausencia de formas políticas claras, como ausencia de ley y orden. Es a partir de este malentendido, que Hobbes desarrolla su noción de *Laws of Nature* y Locke su *State of Nature*, ideas que adquieren un nuevo contenido, diferente de aquél que nociones similares tuvieran en los trabajos de Tomás de Aquino.

Es importante recordar aquí, que el tratamiento que la filosofía moderna da a la idea de libertad política, tiene sus comienzos después del arribo de los primeros europeos al país

de los indios. La cultura nativa, con sus fuertes contrastes, alcanzará a penetrar profundamente en el pensamiento de Europa. Lo mismo puede decirse a propósito del desarrollo de la ciencia moderna. Nicolás Copérnico (1473-1543) es contemporáneo al descubrimiento mientras que Juan Kepler (1571-1630), Galileo (1564- 1642), Bacon (1561-1626) y Descartes (1596-1650) son el claro producto del clima ideológico posterior al mismo. Hobbes, quizá el primero que se ocupa de la noción de libertad de acuerdo a pautas modernas, nace en 1588, es decir casi un siglo después de los primeros contactos y casi ochenta años después de la publicación de las cartas de Vespucio.

Hobbes no sufre la influencia americana que es evidente en Montaigne. En parte debido a que éste pertenece a una generación posterior. Nace en el año 1588, es decir, casi cien años después de los primeros contactos y ochenta años después de las cartas de Vespucio. Pero Hobbes, como es también el caso de Locke y Hume, marcan con sus obras el comienzo de una era que afirma la noción de libertad entendida como *indisciplina*. Su pensamiento construye ahora sobre presupuestos que ya han pasado a forma parte del acervo ideológico de Europa. De sus teorías políticas surgen por ende, los mecanismos que habrán de corregir esta situación de indisciplina, con miras a evitar los efectos indeseables de la libertad así entendida. Libertad como *ausencia de disciplina* significa apara Hobbes, ausencia de resistencia a la acción egoísta. Entiende que los intereses individuales, chocan en el plano social, surgiendo las condiciones para una sociedad libertina y proclive a la guerra. Limitando la libertad individual, se pone, según Hobbes, limites a este desarrollo indeseable y se resuelve el problema básico de la organización social moderna.

John Locke y la consolidación de la conciencia "occidental"

La influencia de América es notoria en la obra de John Locke, filósofo con intereses económicos en el tráfico y comercialización de esclavos. Sus ideas van a desempeñar un papel fundamental en la revolución americana y serán centrales para la formación del complejo cultural al que hoy se denomina *Occidente*. Acerca del interés de Locke en la cultura india escribe James Tully que Locke en tanto secretario de Lord Shaftsbury y de Lord Proprietors of Carolina (1668-71), de Council of Trade and Plantations (1673-74), y miembro de Board of Trade (1696-1700) estaba muy empapado de las necesidades políticas y económicas de la colonia americana. Invirtió su dinero en el negocio de la venta de esclavos de la Royal Africa Company (1671) y en la Company of Merchant Adventurers to trade with the Bahamas (1672).[121]

El juego de las oposiciones entre la libertad que conduce a la felicidad y a la paz, y aquella otra que conduce al caos y la guerra, además de la argumentación que justifica la empresa colonizadora, pueden resumir las pautas del trabajo tanto de Hobbes como de Locke primero y de Hume y Rousseau después. Hemos dicho que los europeos tomaron la carencia india de organización política como un rasgo representativo de lo que ellos entendieron como orden natural. Este orden fue elevado por Locke a la categoría de estadio histórico del desarrollo de la humanidad, colocando la noción de libertad en la base de toda organización social futura.[122]

El pensador europeo comprende que la noción india de libertad, es de carácter social y no político. Se trata en realidad de una experiencia *libertaria*, imposible de formular en un plan de acción moderno. Pero pierde por completo el rumbo, cuando en esta experiencia libertaria no ve mas que caos. La experiencia libertaria del hombre arcaico, descansa en procesos comunicativos de carácter rítmico, que desembocan en *consenso*. Esta forma de organización social que tanto Hobbes como Locke vieron problemática, se incorpora a sus obras como eje central de reflexión, a partir del cual se construye todo el

sistema político moderno. Se puede decir que la filosofía política moderna, desarrolla su campo de acción bajo la influencia cultural de las culturas americanas, a través de la definición de una nueva noción de libertad, una forma de libertad que debe ser controlada y limitada.

En pocas palabras, se podría entender a John Locke como el heredero del pensamiento arcaico. A través de elevar la cultura de los indios al nivel de prototipo del desarrollo social humano, desarrollo que define como *State of Nature*, reconoce en los hechos, el peso de la experiencia libertaria en la metafísica indiana. Según Locke, los hombres que viven bajo el régimen natural, experimentan lo que llama "individual popular sovereignty", o también, "individual self-government". Pero el ser humano según Locke, no está interesado en vivir bajo estas condiciones para siempre. En su *Second Treatise of Civil Government* expone que el regimen natural, carece de leyes escritas públicamente aceptadas. Por lo mismo se carece de autoridades capaces de juzgar de acuerdo a esas leyes, y de los organismos policiales que obliguen a los individuos a cumplir con éstas. Según Tully, Locke logra definir una sociedad política, en la que los indios y su vida social no podrían encontrar un lugar propio.[123]

Locke elige creer en una descripción positiva de la sociedad arcacia, pero quiere a su vez defender los intereses crecientes de la modernidad, especialmente la noción de propiedad privada, central para las necesidades del capitalismo naciente. El estado natural del hombre, muestra para Locke una clara carencia de disciplina, por lo cual la misma debe venir desde afuera, es decir del Estado. En este punto, Locke coincide con Hobbes.

Dominium y communitas: dos modelos organizativos opuestos

La tesis que he propuesto en las páginas anteriores no es totalmente original. En la obra de William Brandon *New Worlds for Old* (1986) se puede leer en el prólogo:

> La tesis de este libro es la de que El Nuevo Mundo decididamente imprimió sus características en el Viejo Mundo, especialemnte en los siglos XVIII y XIX.[124]

La influencia del Nuevo Mundo sobre Europa tuvo, según Brandon, su causa en las diferencias sociales de hecho existentes, sobre todo en lo que tiene que ver con la propiedad. Mientras que la relación del Viejo Mundo respecto de la propiedad podría describirse con el término *dominium*, la concepción de la propiedad en el Nuevo Mundo, podría describirse con el término *communitas*. Mientras que el Viejo Mundo se caracteriza por la actividad comercial, por la competencia, por la rivalidad y la guerra, el Nuevo Mundo se caracteriza por el trabajo colectivo y por la carencia de autoridades centrales.

La tesis central de Brandon es la de que la influencia del Nuevo Mundo sobre el viejo puede rastrearse en la idea moderna de libertad, especialmente en la expresión "popular liberty". Brandon nos dice entonces, que la impresión que los europeos se hicieron de los indios, influye en el desarrollo de las ideas de Europa de una manera decisiva. Durante los siglos posteriores al Descubrimiento y la Conquista, los europeos se representan a América y a sus pueblos como claramente distintos en cuanto a política, propiedad, igualdad, y autoridad. ¿Ahora bien, que forma toma esta influencia? ¿Es el papel del Nuevo Mundo un papel pasivo, creado en las mentes de los europeos enfrascados en discusiones internas? ¿O puede pensarse que el Nuevo Mundo influye en el desarrollo de la modernidad en forma activa, quizás a través de la resistencia cultural, política y militar practicada durante siglos? Brandon constata que, uno de los primeros historiadores dedicados al

estudio del Nuevo Mundo – Petrus Martyr de Anghiera – describía la forma de vivir de los indios como diferente, libre de tiranías y ambiciones. Según Petrus Martyr, los indios poseen la tierra colectivamente, sin necesidad de leyes ni jueces. Se reconoce aquí, el mismo modelo interpretativo, las mismas confusiones. Brandon estudia los informes de Colón, Vespucio, Thomas More, José de Acosta y del jesuita Manuel Nobrega, quien describiera a los indios del Brasil con sentimientos encontrados. Su lista continúa con el calvinista Jean de Lévy, también en viaje por Brasil en el año 1550.

Pero a las impresiones de los viajeros, se suman, las impresiones de los europeos que tienen la oportunidad de encontrar indios traídos a Europa. Ya hemos subrayado la atención de los viajantes a la desnudez de los indios, aspecto chocante que de alguna manera reforzaba la impresión libertaria de estas culturas. No es de extrañar entonces, el estupor generado en los círculos de la nobleza, ante los primeros contactos. De ello nos da cuenta Brandon, a propósito de la reacción del Rey de Francia, Enrique II y de su familia. Según Brandon la idea moderna de libertad nace hacia el siglo XVII. Brandon subraya que entre los motivos que impulsaron a los estudiosos e informantes de la América del siglo XVI, es decir aquellos responsables de las primeras imágenes del Nuevo Mundo, no se contaba el deseo de incorporar las nuevas experiencias. Éstos, fueron además inconscientes de la incidencia de sus escritos sobre las generaciones venideras. La influencia es sufrida en realidad en forma inconsciente.

Digamos que encontramos las palabras de Brandon muy acertadas. Creemos que las experiencias de todo este período, tienen que haber sido más que extrañas, tanto a europeos como a indios, al punto que una actitud natural debe haber sido la de "hacerse aun lado" y permanecer en el papel de "espectador". Por estos medios, la influencia recíproca debe haber seguido pautas muy complejas.

Brandon presenta la obra *Discours de la servitude volontaire, ou Contr'un* del amigo de Montaigne, Étienne de La Boétie (1530-1563) como ejemplo de una obra que

tempranamente presenta la idea de libertad moderna. Étienne de La Boétie fue portavoz de la tolerancia religiosa, un crítico de Machiavelli y conocido por la expresión "Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres." En *Contr'un,* La Boétie toma posición en contra de toda forma de control centralizado y se declara a todos los hombres hermanos nacidos libres. Parte de su obra se publica en el año 1570, pero sus páginas fueron escritas con seguridad antes, hacia el año 1548.

La nueva idea de libertad, inspirada en la estructura social indiana, pero también afectada por factores como la desnudez y el canibalismo, despierta reacciones encontradas en los grupos de poder europeos. Especialmente fuerte fue la reacción negativa de aquellos que tuvieron responsabilidad en la colonización de los territorios conquistados. Aquellos que entendieron a los indios sencillamente como fuerza de trabajo, tuvieron también sus historiadores. Un ejemplo fue Francisco López de Gómara, que se expresara a través de su *Historia General de las Indias*, impresa en España en 1552. López de Gómara es el recolector oficial de las memorias de Hernán Cortés.

La imagen de una España tiránica que maltrataba a los americanos, pasa perfectamente a los intereses políticos de las otras potencias europeas. Por esta vía tuvo el tema de la naturaleza y valor de los indios, una carga política especial.

Como consecuencia del debate acerca de la cuestión de los derechos de los indios – debate en el cual, la confrontación entre Bartolomé de Las Casas y Sepúlveda fue uno de los puntos más altos – se publican un número de escritos que constituyen la base de la filosofía del derecho moderna. A este grupo pertenece la obra del dominico de Salamanca Francisco de Vitoria. Brandon encuentra que el derecho internacional moderno descansa en la creación de la nueva noción de libertad. En un análisis detallado de las sociedades indias del siglo XVI, Brandon se pregunta cuales fueron los rasgos en estas sociedades, que pudieron haber influido en la idea europea de libertad. Concluye que siendo que las sociedades americanas se basan en relaciones religiosas y de parentesco, son sus rasgos

colectivistas y su espíritu de igualdad económica, los más influyentes.[125]

Pero los europeos encontraron también sociedades con estructuras clasistas. Las culturas mexicanas por ejemplo, fueron descriptas como imperios tiránicos, regidos por una clase dirigente sedienta de poder. Sin embargo, también en este caso se excluía la presencia de la propiedad privada. El significado social de la religión en las sociedades americanas, fue para Brandon otra de las diferencias radicales de gran influencia en Europa. Si bien es cierto que la religión tenía un gran peso en la Europa del siglo XVI, en ésta se veían síntomas importantes de corrupción y decadencia. Los sentimientos religiosos del Nuevo Mundo en cambio, aparecían en su desnudez y pureza, mostrándose además como la norma en torno a la cual, se organizaba toda la sociedad.

Con el tiempo, se intensifican los contactos entre Europa y el Nuevo Mundo. Después de transcurridos un par de siglos, las primeras impresiones se desdibujan y con la inmigración masiva de europeos a América, las sociedades indias se convierten en obstáculos que hay que remover. El establecimiento de zonas étnicamente limpias, logrado a través del exterminio, es defendido con la imagen de un indio "primitivo" y "salvaje". El nuevo y el viejo mundo, crecen y se entremezclan formando así una nueva síntesis cultural, en la cual los rastros originales aparecen cada día menos evidentes.

Brandon dedica a la noción de libertad como indisciplina un estudio especial. Encuentra que ésta, es una forma de libertad que solo es posible en confrontación con alguna forma de represión. La libertad no tiene sentido en un mundo de ideas sino en relación con la acción. Brandon encuentra que esta noción de libertad se halla completamente comprendida en la fórmula "libertad-propiedad-poder".El tema central entonces, es el de la comprensión del tema de la propiedad y de las relaciones de propiedad entre los hombres, que puedan encontrarse en diferentes períodos históricos. En lo que atañe a Europa, su historia ha estado marcada por la noción de propiedad como control o *dominium*. El *dominium* o control

sobre los bienes materiales, se repartía en Roma entre los individuos pertenecientes al partido en el poder. Estos eran entonces los individuos *libres* de Roma. Según Brandon esta definición de libertad sigue vigente durante la Edad Media europea, un período en el que por lo demás, la noción de libertad aparece subordinada a la de salvación.

En la oposición entre *communitas* y *dominium,* Brandon presenta al lector la sociedad americana como colectivista En esta dicotomía ente los nuevo y lo viejo, es posible reconocer las estructuras relativistas ya descriptas y que por lo demás definen muchas de las corrientes contemporáneas del pensamiento Occidental. Al mismo tiempo se caracteriza esta interpretación por el manejo indiscriminado de elementos éticos, que hace a *dominium* el *mal* y a *communitas* el *bien,* de la representación del devenir histórico. Según Brandon, la comprensión colectivista americana de la propiedad es "liberadora", en tanto ningún individuo del grupo, puede ejercer el poder absoluto sobre los otros miembros de la sociedad. Nos presenta así, la conclusión de que la sociedad basada en mecanismos de control social es más libre, que la sociedad basada en mecanismos de control político. ¿Podemos acusar aquí a Brandon por estos desvíos moralistas? Hemos visto que esta concepción nace en un análisis de la historia de la propiedad privada que viene desde muy atrás, de las raíces del pensamiento occidental y que afecta al centro neurálgico de la teoría social moderna. De alguna manera el análisis de Brandon, es víctima de las mismas desviaciones que analiza y desenmascara. Creemos que, para que esta malformación del análisis desaparezca, se necesita un estudio de las relaciones de propiedad, entendidas como *relaciones de identidad*. Solo de esta manera, se logra conducir la discusión a un plano cognoscitivo, libre de cargas normativas.

CAPÍTULO VII: HUMANISMO, TRADICIÓN E INNOVACIÓN

Iniciamos el capítulo haciendo una diferencia entre humanismo "endógeno" y humanismo "exógeno". El primero de ellos encuentra sus raíces en la disolución de la Edad Media, el segundo, es ocasionado por la entrada en escena del Nuevo Mundo. Hacia fines de siglo XV, Europa vive un proceso de profundos cambios, cambios que tienen la península Ibérica como su eje más importante. Esto se expresa sobre todo bajo la expansión religiosa y cultural, especialmente en la reconquista española de los territorios moros y en la serie de grandes descubrimientos ultramarinos de Portugal. Un nuevo mundo nace dentro de los marcos estructurales viejos, creando tensiones que hacen inestable el panorama cultural europeo.

El simple hecho de la expansión física de las bases de una cultura, apunta al fortalecimiento de los sentimientos libertarios. De allí, la necesidad de estudiar de cerca la evolución de las ideas libertarias en el período. La cultura europea de la Edad Media tardía, había alcanzado su punto más alto ya en el siglo XIII, y a comienzos del siglo XVI, se ve confrontada con una nueva cosmografía, que la obliga a cambios dramáticos. El sentimiento de que se ha dejado atrás un era, es liberador y aterrador al mismo tiempo. Los ideólogos de la Reforma, creen que la decadencia moral se extiende y domina las mentes cristianas de la época, creándose las condiciones para una reacción contraria, es decir, un movimiento que busca disciplinar las almas aventando los aires libertarios. Ahora bien, el proceso de ajuste moral y científico había comenzado ya con los primeros humanistas. No debemos olvidar que a comienzos del siglo XVI, todavía no existe un análisis consecuente de la idea de libertad como ausencia de disciplina, una línea de pensamiento que va a ir tomando forma recién durante el siglo siguiente. Como vimos en el capítulo

anterior, se puede seguir este diálogo contradictorio acerca de los pueblos del Nuevo Mundo y su relación con la civilización europea, en los textos de los pensadores más representativos del período.

Nuestro problema es responder a la pregunta: ¿Cómo reacciona la sociedad europea de la Edad Media, frente a una realidad que repentinamente se abre a la conquista y deja de coincidir con las pautas bíblicas y grecorromanas? Con el descubrimiento de América se fortalece el sentimiento de disolución de un era, especialmente en los países que en un comienzo, no entran directamente en contacto con el Nuevo Mundo y que por ende, no se ven envueltos en la vorágine de la nueva realidad. Se puede seguir este proceso dramático, a través de los cambios de actitud hacia el pasado, es decir hacia las raíces de la identidad europea. Los procesos de cambio se reflejan en la actitud racional con la que se interpretan los nuevos acontecimientos, pero también en la representación de los orígenes y en las proyecciones que se hacen del provenir. Hacia mediados del siglo XV, la conciencia europea había buscado una vez más sus raíces en la herencia grecorromana. Esta vez en un intento de liberarse del peso de las tradiciones aristotélico-tomistas. Este renacimiento de raíces herejes, fue la consecuencia de procesos endógenos al proceso civilizatorio europeo. Fue además el inicio de un sucederse de cambios que ya no habrían de detenerse, provocando la fase inicial de los grandes viajes de descubrimiento.

Pero es posible distinguir entre este humanismo endógeno y otro exógeno. Éste último sería la consecuencia directa del descubrimiento y la conquista de América y causa directa de las grandes reformas religiosas del siglo XVI. Durante la Edad Media, el pensamiento europeo, había atravesado un período de cambios radicales y estaba preparado para continuar en esta dirección. Los cambios provocados por la entrada en escena del Nuevo Mundo, terminan con gran parte de las pautas vigentes en el período anterior. Ciertos desarrollos del humanismo endógeno, encuentran en las nuevas condiciones un campo fértil para sobrevivir en nuevos contextos. Ese es el

caso, por ejemplo, de la noción de valores humanos, tan claramente formulada en la obra de Juan Pico de la Mirándola (1463-1494) y retomada indirectamente en la filosofía de los derechos humanos de Las Casas, Vitoria y otros. Esta concepción renovada del pensamiento humanista, encuentra nuevos impulsos en el norte del continente, bajo la forma de una nueva metodología y metafísica antiescolásticas. La sociedad medieval había dado muestras de una actitud relativamente tolerante, que para los ideólogos de la Reforma, no es otra cosa que la prueba de su decadencia. Esta tolerancia, se aplicaba también a los principios que regían la conducta de la Iglesia y de sus hombres. Por ejemplo, la actitud vacilante ante la fragilidad del celibato de los sacerdotes y en general con relación a las relaciones sexuales en general. Durante los primeros años del siglo XVI y especialmente antes de que la confrontación religiosa desbordara los ánimos, este humanismo de causas exógenas, influye incluso en aquellos que se mantienen fieles a las tradiciones filosóficas escolásticas, dando expresión a una nueva noción de libertad, manifestada en la tolerancia religiosa, comprensión cultural y étnica, derechos humanos, pacifismo e internacionalismo. Este es el papel de hombres tan diferentes y en posiciones filosóficas tan distintas, como es el caso de Erasmo, Tomas More, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas.

El principio de contagio ideológico a través del contacto físico

El médico italiano Gerolamo Fracastoro (1478-1553) escribe hacia el año 1521, un poema cuyo nombre en latín fue Syfilis sive morbus Gallicus. Syphilus era el nombre dado a un pastor atacado por la enfermedad de orígen sexual que más tarde heredaría su nombre. Esta enfermedad, era conocida en el siglo XVI, entre otros con el nombre de bubas.[126]

Todo parece indicar que esta enfermedad fue llevada por los hombres de Colón de América a Europa. Nils Thyresson refiere entre otros a las palabras del médico español Rodrigo Dios de la Islas, quien escribiera un tratado sobre el tema de la epidemia de bubas en La Española. En el año 1493, se registra la presencia de la enfermedad en Barcelona. A través de Italia, llega a París al mismo tiempo que el joven Erasmo de Rotterdam llega a la ciudad para hacer sus primeros contactos con el humanismo de la época.[127]

La coincidencia entre la llegada de Erasmo a París y el brote de la epidemia de bubas, nos da motivos para reflexionar acerca de las condiciones que rigen la difusión de las ideas. ¿Será posible que las ideas, al igual que las enfermedades contagiosas, las ideas se difundan a través del contacto físico? ¿Es acaso una condición indispensable que para que Erasmo recibiera la influencia del humanismo, tuviera que encontrarse en París, en contacto físico con otros humanistas? ¿O habría alcanzado con que éste leyera sus textos o oyera hablar de sus ideas? Se suele asumir que la influencia intelectual sigue un camino "intelectual", es decir a través del diálogo o también a través del contacto epistolar. Pero por otra parte, es cierto que cada "situación de contagio" - incluso aquella que es puramente intelectual - tiene que haber sucedido en un tiempo y espacio concretos, es decir, en el mundo físico real, en tanto que los textos y epístolas son también objetos físicos. Pero entonces, cualquier objeto físico, vale como fuente de información, incluidas las enfermedades. Con lo dicho, queremos subrayar que los hermanos en la desgracia del pastor Syphilus, a través de la trágica enfermedad, habían también adquirido por lo menos una parte de la revolución cosmológica que el Descubrimiento y la Conquista provocaron. Vayamos aún más lejos: ¿En que medida fue la sífilis portadora de la modernidad? ¿Es posible que las enfermedades sean portadoras de información antropológica? A pesar de que durante mucho tiempo se daba el nombre de "gálica" a la enfermedad, dado que ésta llega al norte de Europa a través de los soldados franceses que pelaban con los españoles en Italia, el hombre ilustrado del

siglo XVI, fue perfectamente consciente del origen americano de la enfermedad, y de la transmisión por vía sexual de la misma. En lo que se refiere a Suecia, la enfermedad es descripta por primera vez en el año 1508, por Åke Jöransson Tott, como la "enfermedad general".[128]

Podemos formular el problema de una manera aún más general: ¿Cuales fueron las ontologías asociadas a hechos como el de la incorporación de la papa, el tabaco, el maíz, etc.? ¿Fue su influencia apenas marginal? La problemática puede invertirse preguntándonos: ¿Que tuvieron todos los fumadores del siglo XVI en común? O también: ¿Que es lo que todos los sifilíticos tienen en común? Las similitudes, puede responderse, es una función de las propiedades físicas, biológicas y materiales que el objeto intermediario transmite. A través de la enfermedad, se crea una realidad en común a europeos y americanos, es decir, la suma de las propiedades de la enfermedad, el tiempo de incubación y sus fases de desarrollo, las llagas, las medicinas y tratamientos.

Cuando se trata de clarificar una cierta influencia intelectual, el historiador de las ideas tiene una tendencia a recaer en la búsqueda de pruebas escritas. Se olvida aquí, que hay otras formas de la lectura, aquellas que se basan en la percepción de la información subyacente a un objeto social. Si bien una enfermedad tiene una dimensión biológica, es esta también un fenómeno cultural que cambia de acuerdo a las naciones, y las épocas. Las raíces americanas, presentes en la enfermedad del europeo contagiado, pueden estudiarse a través de las medicinas aplicadas. Además del tratamiento con mercurio que terminó siendo aplicado más tarde, se practicó la medicina india. Nos referimos aquí el árbol de guajak. El guajak - o lignum sanctum - fue importado por primera vez en el año 1508. Una fuente interesante al respecto del tratamiento de sífilis con la planta de guajak es *De Guaiaci Medicina et Morbo Gallico* (1518), escrito por Ulrich von Hutten, humanista y reformador, quien fuera afectado también por la enfermedad. Al aporte científico de Bartolomé de Las Casas, corresponde agregar sus reseñas de historia de la medicina. En su

Apologética Historia Sumaria escribe sobre la enfermedad de bubas y el uso medicinal del árbol de guajak.[129]

Se puede entonces asociar el proceso de contagio de una enfermedad, con el del desarrollo de un complejo de ideas. Digamos que este punto de partida metodológico puede adoptar una forma débil, que podría ser aceptada sin mayores reparos. La formulación débil, sería la de que el "contagio ideológico", exigiría alguna forma de contacto físico, entre los cuales se contarían sobre todo los textos-objetos, epístolas, manuscritos, etc., pero sobre todo, el contenedor o portador del "contagio", podría ser cualquier forma del intercambio cultural, desde el contacto con un esclavo capturado, hasta la experiencia derivada de una confrontación militar, desde la comunicación de recetas para la preparación de alimentos, hasta la experiencia derivada de la transmisión de enfermedades. Una formulación débil del principio de contagio ideológico tendría que aceptar que en algunos casos, si el contacto físico es muy débil, no habría contagio ideológico.

Un principio fuerte de contagio ideológico - que por otra parte es el que trataremos de aplicar a continuación - supone que cualquier forma de contacto físico conduce al contagio ideológico. Si aplicamos el principio fuerte al caso de la sífilis, podremos asegurar que el desarrollo y expansión de la influencia ideológica del Nuevo Mundo en Europa, coincide con el desarrollo y la expansión de la enfermedad. Para el mundo nórdico los tiempos serían según Thyresson el año 1497 para Dinamarca y el año 1507 para Suecia. Olaus Magnus menciona la enfermedad a la cual denomina "fransoser" (gálica), en su Historia de los Pueblos Nórdicos.[130]

Todos las grandes reseñas históricas del período, aquellas escritas por hombres como– Petrus Martyr, Bartolomé de Las Casas, Francisco López de Gómara, Olaus Magnus, José de Acosta – dan muestra de la fascinación por el estilo de vida de las culturas exóticas y tratan de comparar para explicar su ontología cotidiana. A través de estas obras se contagia el sistema ideológico americano bajo la forma de la palabra escrita de interpretes europeos. Pero esta forma del contagio no puede

compararse en significado al contagio del intercambio comercial intensivo, a los enfrentamientos militares, a los intentos de comprender los respectivos idiomas, al intercambio sexual masivo del período, o simplemente a la comprensión que nace entre los individuos que comparten una cena.

Asumir el principio supone además, la equiparación de todas las culturas. Este punto de vista se nos aparece independiente de las relaciones de poder existentes entre las partes. El intercambio entre las culturas parece tener lugar en un espacio propio, bajo la forma de "cuantos" culturales, que conducen al aporte y la adopción de cantidades iguales de elementos recíprocos. Por lo mismo creemos que cada cultura, toma de otras, en proporción a lo que las otras toman de ésta. Este proceso sucede al margen del quehacer político, incluso cuando es parte de la agenda política.[131]

Humanismo endógeno y humanismo exógeno: Miguel Angel y Leonardo da Vinci

Como buen hijo de un tiempo, en el cual la investigación del espacio, fue la actividad consciente más importante, dedica Leonardo da Vinci su vida, a la exploración simultánea del espacio en varios planos. Trabaja en el desarrollo de la técnica cartográfica, estudia y teoriza sobre la problemática de la perspectiva, se dedica a estudios anatómicos. Finalmente aplica todos esos conocimientos a sus máquinas y otros inventos técnicos. Poco después de 1492, comienza Leonardo la primera de sus pinturas revolucionarias: *La Ultima Cena*. Siguiendo y confirmando la ruptura cosmográfica de la Europa de su tiempo, inicia una nueva forma de la representación visual, que supone una nueva forma de comprender la historia. Esta nueva forma, supuso un distanciamiento de los ideales básicos del humanismo renacentista, en tanto cuestiona el valor del pasado en el momento de construir el futuro.[132]

La diferencia entre un humanismo endógeno y otro exógeno que poco a poco se transforma en un modernismo temprano, puede seguirse en la confrontación entre Leonardo y Miguel Angel.

A lo largo de los años, los estudiosos del humanismo renacentista, han desarrollado diferentes criterios para alcanzar una comprensión más profunda del fenómeno. Uno de los criterios más aceptados es el de distinguir entre un humanismo del sur de Europa y otro del norte. Al primero de ellos corresponde el humanismo de Italia en general, siendo por lo demás el que surge primero, mientras que el humanismo de Erasmo puede representar el segundo.[133] Si cotejamos esta clasificación del humanismo con el regreso de Colón de Indias, comprobaremos que el humanismo del norte de Europa, coincide con el humanismo exógeno de nuestra clasificación, es decir con el humanismo claramente influenciado por el descubrimiento de América. El estudio de los clásicos es igualmente importante para los humanistas exógenos, pero esos estudios son realizados con el objetivo de alcanzar nuevas metas. El pasado clásico es venerado, en tanto les provee de inspiración para romper con los ideales de la Edad Media. Pero digamos también, que la división geográfica en un humanismo del sur y otro del norte, es insuficiente, porque no puede dar cuenta de los casos que violan la regla. Leonardo es un típico humanista exógeno, y si bien es cierto que termina sus días en Francia, pertenece su formación y periodo creativo más importante a su tiempo en Italia. Además de Leonardo, debe contarse a Machiavelli - cuyo humanismo ha sido largamente controvertido - y en España a Juan Ginés de Sepúlveda, el oponente de Bartolomé de Las Casas en el debate sobre los derechos de los indios.

Entre los humanistas exógenos debe distinguirse también dos subgrupos. Por un parte aquellos que dieron muestras de una actitud conservadora frente a la avalancha de cambios del período. Este humanismo es devoto e internacionalista. Por otra parte aquellos que reaccionan positivamente y dan muestras de un espíritu liberal y renovador.

Este humanismo es escéptico, nacionalista y secular. Al primero de estos grupos pertenecería Erasmo, al segundo Machiavelli.

Finalmente existe un grupo de pensadores que no pueden considerarse "humanistas", pero que asumen los cambios cosmográficos y participan en el debate originado por los mismos. Este grupo, al que podríamos llamar escolástica exógena, tiene su base en la escolástica y reúne entre otras, las obras de hombres como Las Casas y Vitoria.

El humanismo exógeno

Confrontados a la tarea de estudiar de cerca las características del dualismo humanista - expresión de un retornar al pasado, y fuente de nuevas ideas - permítasenos ahora, investigar sus rasgos más importantes. Una primera lista de las propiedades de todo humanismo, incluye entre otras el distanciamiento de la escolástica y su sistema de valores. Este distanciamiento supuso el distanciamiento de las universidades, foro dominado por la escolástica, y la revalorización del espacio privado como espacio culto. El humanista por lo demás, coincide en subrayar los valores literarios y los estudios filológicos, en desmedro de los estudios filosóficos y naturalistas, entendiendo estos términos según las pautas aristotélicas de la época. Se subraya el valor del libre albedrío y los valores humanos, a los que se opone toda forma de determinismo y toda visión intolerante que descalifique al hombre como mero pecador. Esas posiciones, que en muchos casos conducen a visiones individualistas, subrayan el significado de la improvisación por sobre la planificación, de lo vago sobre lo preciso, de interpretaciones holistas sobre las mecánicas. Se busca así mismo las raíces históricas, tarea resumida en la consigna de regresar *ad fontes*. Común a todo humanismo es también, el recurso a un sistema de ideas de origen herético. Gracias a los humanistas se actualiza en Europa

el manantial ideológico arcaico ahorrado en mitos y religiones diversas.

Propio del humanismo exógeno es su nacionalismo. En combinación con el nacionalismo, se abandona el latín como idioma de comunicación primordial, para pasar a poner en el centro al lenguaje local.

Por los tiempos en que Erasmo llega a París, encuentra en la ciudad un humanismo que es anterior a los viajes de Colón. Pero la ciudad, se encuentra ya influida por el impacto de estos viajes. El humanismo del norte de Europa, que nace bajo el signo de Erasmo, se caracteriza por un fuerte interés en renovar la Iglesia y las prácticas cristianas. Si bien la presencia de la herencia grecorromana es igualmente importante para este humanismo, se sostiene la necesidad de incorporar las nuevas experiencias recogidas en los campos de la antropología naciente y que no siempre es asimilable a las concepciones tradicionales.[134]

Hacia el año 1492, con la derrota final de los moros, se completa la primera fase del desarrollo del imperio español. En este peculiar momento de la historia de Europa, se inician los procesos de cambio que darán origen a Occidente como tal, un proceso que descansa en la particular relación de Europa con los pueblos americanos. Al mismo tiempo que el poder de la Iglesia se debilita, se fortalece la idea del Estado Nacional. Síntoma de estos cambios se notan en el peso creciente de las lenguas vernáculas. Curiosamente es este proceso, acompañado por la profundización de los estudios del latín y del griego, el que impulsa los grandes avances filológicos del período. Habiendo sido España, durante la Edad Media, la puerta de ingreso de la cultura grecoárabe, cumple ahora el papel de mediadora de las culturas amerindias. Esta situación hace a la Península Ibérica un cruce de caminos de novedades culturales y debilita las posibilidades del humanismo endógeno. En cambio, las condiciones fueron favorables para el cultivo de un humanismo exógeno. Los estudios gramaticales de Antonio de Nebrijas – El primer estudio gramatical de una lengua vernácula - es un buen ejemplo de un humanismo exógeno, es decir, el estudio de la

lengua bajo las luces del ideal humanista, pero vuelto ahora a fines nuevos y prácticos. Durante los años por venir, veremos la repetición de esta situación en los diferentes países de Europa. Los cambios comienzan a ser notables también en el frente literario. En el caso de la literatura, se combina el espíritu aventurero de la época, con el recurso de las lenguas nacionales y el manejo de los nuevos conocimientos. Los literatos transmiten también, la perspectiva de un "antes" y un "después", subrayando el nacimiento de una nueva era. Ejemplo de esto son las historias de caballeros, que tiempo después, habrían de inspirar a Cervantes a escribir el Don Quijote. Sobre esto ha escrito J. B. Scotts en su *The Spanish Origin of International Law*.[135]

Entre las grandes prestaciones del humanismo debe subrayarse la creación del sistema de derecho moderno. Éste surge, sobre la base de principios internacionalistas y con la intensión de reglamentar el comercio internacional del periodo de las colonias ultramarinas.

La influencia americana en la obra de Tomas More es fácil de comprobar. J. B. Scott nos da varios ejemplos de ello en la obra citada. Menos obvia es esta influencia en Erasmo, el buen amigo de More. Tanto en las obras de More como en las de Erasmo, pueden encontrarse las señas del humanismo exógeno, especialmente es sus prédicas por la tolerancia religiosa y el relativismo cultural. Erasmo sigue de cerca a Las Casas cuando exige el ejercicio de métodos no violentos de evangelización de los indios. En una carta a su amigo, el portugués Damiào de Goes escribe Erasmo acerca de su preocupación por la situación de los Lapones a quienes los principes tratan como bestias.[136]

Podemos comprobar que, Erasmo se lanza al terreno de la filosofía política, al mismo tiempo que More y Machiavelli, es decir durante los primero años de la década del 1510 (si bien *El Principe* de Machiavelli, se va a imprimir varios años más tarde). Machiavelli, quién puede ser considerado humanista por su relación con la palabra escrita, la historia (la historia de Florencia e Italia) pero sobre todo por su actitud secular respecto de la religión y la Iglesia, es sin duda un ejemplo de

humanismo exógeno. Su actitud frente a la religión le acerca a un ateísmo primitivo. Machiavelli es también quién por primera vez presenta la clásica confrontación entre el libre albedrío y necesidad, en una perspectiva materialista. Sus argumentos, su problemática, pasaran después a muchos otros pensadores - por ejemplo Hobbes - aunque es difícil encontrar a alguien, que en los siglos XVI y XVII, sea capaz de alcanzar los niveles de consecuencia del autor de *El Príncipe*.

Todo el material que va a alimentar el debate político de los próximos siglos, se encuentra ya comprimido en los textos de More, Erasmo, Vitoria, Las Casas y Machiavelli. La tensión entre el pasado y el porvenir es evidente en sus obras, que por lo demás, no dejan de reflejar la problemática de su hora.

Humanismo endógeno, hermetismo y filosofía natural

Durante el Renacimiento, se combinan elementos extraídos de la filosofía de la antigüedad con nuevos conceptos e ideas, recientemente creados, para formar nuevas síntesis ideológicas. De esta manera se crean las pautas generales para una nueva ciencia de la naturaleza. La gran mayoría de los textos griegos clásicos, están por primera vez a disposición del lector europeo. Por primera vez se dispone de traducciones completas de Platón y Aristóteles, corregidas, analizadas a la luz de la nueva filología. De esta manera una nueva imagen de la antigüedad clásica se hace accesible. Al mismo tiempo, se estudian, traducen y difunden los textos herméticos clásicos, pasando también estos a jugar un papel decisivo en los años por venir. Gran parte de este material, había permanecido ajeno al europeo del medioevo. De esta forma se abre, incluso el humanismo más conservador, a la influencia de lo nuevo. Nos referimos al humanismo endógeno de figuras como Lorenzo Valla, Marcilio Ficino y Giovanni Pico de la Mirándola. Lorenzo Valla (1407-1457), quien tradujera entre otras obras las

de los historiadores griegos Herodoto y Tucídides, puede con razón considerarse uno de los más grandes filólogos de todos los tiempos, siendo además su metodología de trabajo, la responsable de la revisión que poco más tarde los reformadores harían de los textos sagrados. Sus estudios sobre la gramática y la estilística del latín, pasaran a ser aplicados hasta bien entrado el siglo XIX. En sus obras filosóficas, se ocupa Valla del tema del libre albedrío, al mismo tiempo que procura afirmar las bases de la fe cristiana. La obra de Valla es también testigo del esfuerzo de reunir las bases del cristianismo con las el epicureísmo (hedonismo), recurriendo con frecuencia a ejemplos tomados de las religiones heréticas.

El florentino Marsilio Ficino (1433-1499) desarrolla una filosofía ecléctica,con rasgos neoplatónicos claros. Ficino traduce entre otros a Platón y a Plotino. Se dedica además al estudio de temas teológicos y médicos. Con el apoyo de Cosimo de Medici funda en el año 1462 la academia neoplatónica de Florencia, un circulo amplio de amigos que se dedican al intercambio de experiencias e ideas más que a una actividad académica propiamente dicha. Ficino entendía el universo, como una organización jerárquica unida por leyes astrológicas. El poder del hombre sobre su destino, descansa según él, en la capacidad para prever los cambios acaecidos en esta estructura universal. Por lo demás el neoplatonismo de Ficino, no presenta los rasgos propios del humanismo. Por lo mismo parece importante mantener las diferencias entre humanismo y neoplatonismo.

Juan Pico de la Mirándola, miembro de la academia florentina muere en el año 1494 a los 31 años. Puede considerarse el otro gran neoplatónico del periodo. Pico se consideraba alumno de Ficino pero no logra jamás el nivel de independencia intelectual de su maestro. A diferencia de Ficino, conocía Pico muy bien a Aristóteles y los comentarios árabes que sobre éste, se escribieran durante la Edad Media. Conocía además los textos cabalísticos judíos, a los cuales creía originados en la antigüedad. Introduce mecanismos cabalísticos en la interpretación de los textos. Asocia el alfabeto hebreo a

números, haciendo equivalentes las expresiones que coinciden en un mismo número. De esta forma se forman nuevos textos, que forman nuevas asociaciones. Una de las mas recordadas conclusiones filosóficas de Pico, es la de que toda escuela teológica, toda filosofía ha logrado captar una parte de la verdad. Por lo mismo, todo es digno de estudiarse, como parte insustituible de un todo verdadero. He aquí un claro trasfondo de tolerancia ideológica, base además del sincretismo religioso que caracterizó al humanismo. Pico insiste en la libertad del ser humano, y contradiciendo a Ficino, critica la ciencia astrológica recurriendo a argumentos de tipo religioso. Para Pico, la religión es el fin más alto de toda practica filosófica.

Se acostumbra hacer responsable a Ficino del florecimiento de las ciencias ocultas durante el siglo XVI. En el artículo "Las estrategias reaccionarias ('reactionary strategies') y una visión anticuada de la naturaleza", escribe el historiador de la ciencia británico Stephen Pumfrey que una de las características dominantes del estudio de la naturaleza durante el siglo XVI fue el crecimiento de las tradiciones herméticas de la mano del humanista florentino Marsilio Ficino.[137] El uso que Pumfrey hace de la idea de "reactionary strategies", es homologable al nuestro de humanismo endógeno y apunta a un fin similar. "Filósofos de la naturaleza reaccionarios", aquellos que "se afirmaban en la autoridad de la antigüedad", son entonces aquellos a los que hemos llamado humanistas endógenos.

Pero las esferas intelectuales europeas fueron sin duda mas influenciadas por los descubrimientos geográficos y sus consecuencias prácticas que por la obra de alguno de los grandes pensadores de la época. Estas nuevas realidades afectaron además a toda la sociedad, más allá de la educación y de la posición social de los individuos. El encuentro con el Nuevo Mundo, influye a la vez y en un mismo grado, sobre toda la población europea, cambiando las condiciones internas en las cuales la inteligencia debía trabajar y poniendo fin al humanismo endógeno.

Las formas del conocimiento arcaico y moderno

Haremos a continuación una breve reseña de las formas de manejar el problema de la relación entre conocimiento, verdad y creencia en la filosofía occidental. Recurriremos a estos efectos a una de las muchas interpretaciones posibles de esta problemática, sin ánimos de agotarla, ni intensiones de defenderla. De acuerdo a una interpretación muy en boga en la filosofía anglosajona contemporánea, el conocimiento se basa en proposiciones. Cuando afirmamos que "sabemos que p es el caso" queremos decir que conocemos la veracidad de la proposición p. Tres condiciones deben cumplirse para que podamos estar seguros de que "sabemos que p es el caso": a) p debe ser verdadera; b) debe creerse que p es verdadera; y c) la creencia en la verdad de la proposición p, debe basarse en alguna forma de la evidencia.

La primera condición: "p debe ser verdadera". Que este debe ser el caso puede afirmarse del siguiente modo. No puede decirse que "sabemos que p es el caso pero p es falsa". El conocimiento presupone la verdad. Pero esta condición es insuficiente. La proposición p = "la tierra es esférica" fue verdadera también antes de que alguien la contara entre sus conocimientos. Si la verdad es conocimiento, debe a su vez ser creída por alguien.

La segunda condición: "se debe creer que p es verdadera." No se puede afirmar: "sabemos de p, pero no creemos en p." El conocimiento es entonces, una forma de la creencia.

La tercera condición: "la creencia debe basarse en la evidencia ". Aquí se acostumbra distinguir dos tipos diferentes de evidencia: una "vaga" y otra "precisa". Ejemplo de evidencia vaga, sería el saber cotidiano de que tenemos un corazón o que el sol sale todos los días. Se considera que estas formas del saber son vagas porque no pueden falsificarse. La forma más precisa de la evidencia supone proposiciones que pueden

falsificarse, permitiendo que las mismas puedan defenderse más allá de toda “duda razonable“.

Se pueden distinguir además, verbos que tienen un carácter cognoscitivo, como “oír“, “ver“, “sentir“ y “saber“, y otros que no tienen este carácter como “juzgar“, “pensar“ y “creer“. Sobre esta base, no podemos identificar la “ilusión de ver a A“ como “la visión de A“ sino como “la creencia de que vemos a A“. Mientras que “un juicio errado“ es siempre “juzgar“ y nunca “la creencia de que se juzga“. Para el hombre moderno, la responsabilidad en una observación errónea, no descansa jamás en la percepción misma, sino en el juicio que se basa en esa percepción. Por el contrario, el pensamiento arcaico, no duda de la información contenida en sus percepciones. El conocimiento arcaico podría ser de alguna manera homologado a lo que el pensamiento moderno define como saber “vago“, es decir, conocimiento sobre lo cotidiano y su inmediatez, un mundo del que la ciencia moderna ha dejado de ocuparse. Par los aztecas por ejemplo, no era obvio que el sol fuera a salir cada mañana. Para asegurarse de ello, sacrificaban miles de vidas cada año. Cuando luego la salida del sol se producía, recibían la confirmación empírica de que sus creencias eran correctas y que los sacrificios habían dado el resultado esperado. El pensamiento arcaico, no asigna una existencia evidente a la cotidianidad. En cambio, ésta le exige para permanecer, siempre un precio. La concepción del saber arcaico, se distingue también en otro aspecto fundamental, del pensamiento europeo de los siglos XVI y XVII. El hombre arcaico, identifica el espacio real, físico, con el espacio de la historia, es decir con los ciclos vitales de su pueblo. Para este pensamiento, una flecha que se lanza desde un arco, es una flecha particular, lanzada desde un arco particular, y asociada a un arquero particular. No se trata aquí de un fenómeno físico sino de un fenómeno histórico. El lanzamiento de una flecha, lo mismo que cualquier otro acontecimiento del diario acaecer, ocupa un lugar esencial en la vida del grupo. Los hechos particulares son vividos de acuerdo a criterios universales. Todos y cada uno de los hechos registrados, forman parte de la

cosmología que hace funcionar el mundo cotidiano, que le hacen posible.

Del análisis filosófico a la lingüística

Justamente cuando la reelaboración de la temática de los universales, se encontraba en su punto mas alto, cuando la expansión de las ideas nominalistas y neoplatónicas le cambiaba la cara a Europa, recibe el interés medieval en temas gramaticales y lingüísticos un nuevo impulso. Pero el rebrote del interés no se da ahora, en el seno de filósofos, sino de la mano de humanistas, que ven en los estudios lingüísticos una fase inexplorada. El concurso de los humanistas permite que el tema adquiera una repercusión mayor, involucrando a un número creciente de interesados, especialmente a aquellos que están interesados en la exégesis de los textos sagrados. De esta forma se llega a una comprensión mas cabal de la relación entre el significado de un texto y sus propiedades lingüísticas, de su gramática, de su vocabulario. Obras muy importantes se traducen y estudian en este período. Aristóteles por ejemplo, es traducido directamente del griego, también Epícteto y Marco Aurelio. Sobre todo gracias a Ficino, se dispone por primera vez de todos los diálogos platónicos. Se pone al alcance de Europa a Diógenes Laercio, con su invalorable aporte sobre la filosofía de Epicuro, y mediante Sexto Empírico se llega a los escépticos. Obras apócrifas de Orfeo, Pitágoras, Hermes Trismegistos y Zoroastro completan la imagen de la antigüedad tardía. Los historiadores Herodoto y Tucídides son también traducidos por Lorenzo Valla.

Muy importante también para el desarrollo de las ciencias del lenguaje, aunque menos reconocido, fue el contacto con las lenguas indoamericanas. Las lenguas americanas le ofrecen a Europa una estructura gramatical esencialmente diferente a las semíticas e indoeuropeas conocidas. Si bien los estudios clásicos abrían las puertas de otras culturas y otros tiempos, las lenguas indias permitían la confrontación con lo radicalmente diferente. Los primeros intentos de comprensión

de las leyes idiomáticas de las lenguas indias, se basan en una reducción de estas a las del latín. En este punto, se sigue al pie de la letra el proceso que en el tratamiento de las lenguas vernáculas, se aplica en Europa. Las comparaciones con el hebreo y el griego son también frecuentes, pero poco a poco, crecen las dificultades para explicar las estructuras de las lenguas americanas de esta manera.

En relación con esta problemática y como consecuencia de la toma de conciencia de la existencia de otros factores culturales irreducibles a los parámetros europeos, se crean las pautas para un relativismo cultural que es notable en los primeros informantes y que encuentra su punto más alto en la obra de Montaigne.

Para tener una idea más clara de la forma en que el estudio de las lenguas indias afecta el desarrollo del pensamiento europeo en la materia, debemos profundizar en el tipo de contactos específicos que se hicieron. Fueron los misioneros españoles, los que primero se dedicaron al estudio de las lenguas nativas. Los motivos fueron los de asegurar el éxito de la evangelización. En una obra escrita con el fin de defender la gestión de España en América, Vicente D. Sierra *Así se hizo América* de 1955, ofrece una lista bastante completa de los aportes misioneros al estudio de las lenguas indias.138 A pesar de un número muy grande de simplificaciones gruesas, concedemos a Sierra razón por lo menos en lo que a la importancia de la actividad misionera tuvo, en los terrenos de la lingüística americana. Creemos que estos estudios deben ser sacados a la luz y contrastados con sus consecuencias. José Luis Suárez Roca los hace en un libro de 1992 titulado Lingüística misionera española.

Ya en la primera mitad del siglo XVI, se producen los primeros estudios de la de la gramática de los aztecas realizados por Francisco Jiménez. Inmediatamente después le sigue Alonso de Molina Arte de la lengua náhuatl junto con un diccionario con 29 mil palabras. En el año 1547 ve la luz el estudio de Andrés de Olmos y Juan Bautista de la Laguna acerca del huaxteco y el tarasco y tres años después el estudio

de Olmos sobre el totanesco. Fray Melchor de Vargas escribe en 1576 una gramática y un vocabulario del othomi. La gramática y el vocabulario de Domingo de Santa María sobre el mixteco ve la luz en el año 1560. Los estudios del zapateco realizados por Pedro de Feria finalizan hacia el año 1567, mientras que los estudios de Diego Carranza sobre el chontal se publican en 1580, el mismo año que Andrés de Castro hace públicos sus estudios sobre el matlatzingo y Bartolomé Roldan los suyos respecto al chuchón. Las lenguas de Guatemala, el utlateca, el chiapaneco, el zoque, el tzendal, el quiché, el cahchiquel, el tztuhil, el name, y el chiamenteco son estudioados en los años 1560 por Francisco de Cepeda, Juan de Torres, Pedro de Bentazos y Francisco Parra. Las lenguas del Caribe, el saliva, el chiricoa, el betoya, el ayrica, el chayma, el jirara, el achagua y el serusa entre otros, fueron estudiados a partir de 1550 por Juan Azpilcueta Navarro y desde 1595 por José Anchieta. Ludovico Bertonio dedicó 40 años al estudio del aymará. Torres Rubio i Ore y Domingo de Santo Tomás estudiaron a partir del año 1560 el quichua, estudios continuados por Alonso de Barzana en 1584 y por Diego Ortiz en 1590. México recibe su primera imprenta ya en la década del 1520 y durante el período 1524–1572 se imprimen cientos de oraciones, biografías de santos y traducciones del evangelio, en las lenguas indias. ¿En que medida habrá influido esta avalancha de estudios tan experimentales en su naturaleza, en el desarrollo de la lingüística europea?

En el capítulo III expuse que los antropólogos clásicos con gusto presentaban las lenguas arcaicas como expresión de estructuras aún no desarrolladas y condenadas a expresar exclusivamente contenidos concretos. Ya vimos que se le ha asignado al pensamiento arcaico la imposibilidad de expresar universales. En el mencionado capítulo hemos defendido la posición de que en lo que al pensamiento arcaico se refiere, no es posible distinguir entre universales y particulares. Sostuvimos también que el pensamiento arcaico manifiesta estructuras que recuerdan al nominalismo y nos preguntábamos si este “nominalismo“ no habría influido en el pensamiento

europeo de la época, fortaleciendo el nominalismo nacido en la Edad Media tardía. Los estudios de las lenguas indias, realizados por los misioneros españoles, son sin duda los primeros realizados sistemáticamente sobre lenguas no-europeas. Como no podía ser de otra manera, deben estos estudios verse como la consecuencia de un nivel cultural español excepcional, que en lo que a los estudios del lenguaje se refiere, encuentra en la obra de Antonio de Nebrija, su punto más alto. La obra pionera de Antonio de Nebrija, la primera gramática sobre una lengua romance, vio la luz en el año 1492, marcando el ingreso de las lenguas vernáculas en la Europa "latina".[139]

El lingüista de Lund, Bertil Malmberg, escribe que la gramática de Nebrija representó una nueva era para la ciencia del lenguaje.[140] En lo que a los contactos con las lenguas indias escribe Malmberg: "L'activité la plus grande au point de vue de la description des langues indigènes non européennes s'est pourtant développée dans le monde récemment conquis par suite de la recontre avec les Indiens. La conversion de ceux–ci et leur intégration dans la société fondée par les conquérants créèrent le besoin d'un apprentissage rapide des langues."

La estructura del pensamiento americano reflejada en sus lenguas

La estructura de una lengua nos dice mucho acerca de como los objetos de una cultura están entre si relacionados. Las relaciones entre lenguaje y cultura, pueden seguirse a través del estudio de casos concretos recolectados del náhuatl, la lengua de los mexicanos. Tal y como acabamos de ver, el estudio de las lenguas indias estuvo en permanente y dinámica relación a los estudios lingüísticos europeos. Uno de los primeros escollos que estos lingüistas misioneros tuvieron que salvar, fue el de que el nahuatl, carecía de un verbo correspondiente al verbo "ser", problema que se resolvía construyendo expresiones

“equivalentes“ con la ayuda del verbo “estar“. Pero a las soluciones pragmáticas siguieron otras mas profundas y de más alcance conceptual. En un debate acerca de la naturaleza del verbo mexicano, escribe el estudioso del siglo XVIII Tapia Zenteno, que no es obvio que las variaciones de modo y tiempo sean escenciales a las construcciones verbales. Según Zenteno, en la lengua mexicana existen solamente verbos activos, por lo cual, la definición aplicable al latín que reza: “verbum est quod agere, pati, vel esse significant“, no puede aplicarse al estudio de la lengua mexicana, en tanto que en esta lengua – como en las más lenguas americanas – no existe el verbo “ser“ y las más de las alocuciones se forman con el verbo “estar“. Tapia Zenteno prefiere entonces modificar la definicón y propone: “verbum est pars orationis, agere aliquid significans“, una definición del verbo tomada del franciscano Maturino Gilberti, cuya gramática fue publicada en Mexico en el año 1559.141

Otro interesante descubrimiento que ilustra la importancia de los estudios lingüísticos americanos, y que significa un nuevo distanciamiento de los patrones gramaticales europeos es la descripción de ciertas “partículas“ idiomáticas, de función similar a la de los pronombres. Sobre esas partículas escribe Fray Andrés de Olmos en 1547 en su Arte.142 Estas partículas reciben luego el nombre de “semipronombres“. Olmos comprueba que, estos prefijos en combinación con el verbo, crean significados equivalentes al de “ser“, “es“ y “fue“.

Los lingüistas misioneros descubrieron que varios substantivos no podían usarse sino se les adjuntaba pronombres posesivos. Se trataba de los casos de expresión de relaciones de parentesco y de propiedad. En general se interpretaba esto como una carencia general para expresar ideas abstractas. No se podía expresar la idea de “hogar“ sino debía decirse “mi hogar“. También se subraya la expresión el cuerpo como propiedad colectiva. José Luis Suárez Roca escribe en su Lingüística misionera española: “Latente está la idea de que los indígenas conciben los miembros de su cuerpo no en abstracto, sino como posesión de toda la comunidad.“ La posesión (en el sentido de propiedad) y la abstracción, no parecen ser categorías

excluyentes. Ya vimos que para muchos estudiosos, fueron estas diferencias expresión de subdesarrollo. Entre ellos el caso de Wilhelm von Humboldt, quien escribe que las condiciones gramaticales descriptas más arriba son la expresión de un pensamiento que no puede alcanzar los niveles del pensamiento abstracto. Pero el análisis, entre otras, de la lengua mexicana, revela una forma de pensamiento que con todo derecho merece describirse como diferente y no simplemente como subdesarrollada. Inmediatamente surge la pregunta de si debemos tratar al nahuatl del siglo XVI, como un "lenguaje arcaico", dado que es la expresión de una cultura innegablemente "arcaica", o como un lenguaje "moderno" que expresa ideas "arcaicas". Sin duda tienen las lenguas su propia historia y sus propias etapas de desarrollo. Tal y como dijimos, debemos por lo demás entender las categorías de "arcaico" y "moderno", apenas como puntos de referencia relativos. Suponemos que algún tipo de relación debe existir entre lenguaje y pensamiento, y que más allá de su innegable autonomía, algún tipo de correspondencia debe denunciar su sincronía. Reconocemos al lenguaje entonces, tanto una "edad interior" como una "exterior". Siendo la primera exclusivamente lingüística y la segunda un factor cultural.

CAPÍTULO VIII: REFORMA, AMÉRICA Y LA SEXUALIDAD

El descubrimiento de América y el impulso reformador

La Reforma actualiza una serie de problemas filosóficos y teológicos de alguna manera similares a los que afectaron el sistema de ideas del cristianismo en la antigüedad tardía. El descubrimiento de América, actúa como catalizador estimulando y reformulando la problemática clásica acerca de la relación entre el libre albedrío y la predeterminación. Se trata de esclarecer la libertad del hombre respecto de Dios, pero indirectamente también, su libertad respecto a la colectividad de hombres. La Reforma significa también la profundización de la confrontación entre nominalistas y realistas, controversia que tuvo sus claros ribetes políticos. En las páginas que siguen, trataremos de mantenernos a una cierta distancia de estos difíciles problemas, preocupándonos apenas de distinguir entre reformadores conservadores y reformadores abiertos a los nuevos cambios. Los límites entre estos dos grupos, no coinciden plenamente con las posiciones protestantes y católicas, e incluso comprobaremos que es posible encontrar las dos actitudes en un mismo actor.

El comienzo del siglo XVI, ha sido presentado con frecuencia como el fin de la Edad Media y el principio absoluto de la modernidad. Es esta imagen de "modernidad", la que nosotros queremos evaluar a la luz de la experiencia de últimos quinientos años. La Iglesia de la Edad Media fue a su manera, también expresión de una modernidad relativa a sus orígenes más antiguos. En realidad, todo el arsenal ideológico de la Reforma descansa en un material desarrollado durante los siglos

anteriores, siendo apenas un rebrote de antiguas dudas y soluciones. Pero la Reforma tiene también otras fuentes. Ya vimos que el humanismo - fenómeno que no habría sido posible sin la tolerancia de la Iglesia durante el medioevo - contribuye con la metodología filológica que hará posible la exégesis de los textos sagrados. Del mismo modo, desde fuera de las cuestiones teológicas más importantes, llegan los intereses políticos del momento.

La Reforma se dedica a la relectura de la Biblia pero también, a la relectura de toda la tradición teológica del cristianismo, especialmente la de los Padres de la Iglesia con Agustín a la cabeza. Los grandes triunfos del cristianismo durante la antigüedad tardía, pueden explicarse a la luz del aporte que significaba, sobre todo en relación con el pensamiento grecorromano clásico. La filosofía cristiana de Agustín por ejemplo, puede considerase con todo derecho, el punto de partida de la subjetividad moderna. En sus Confesiones, crea la dimensión interna al Yo de la reflexión, dimensión ausente en la filosofía de Platón y Aristóteles y apenas esbozada en los estoicos. Desde esta nueva perspectiva, cambian los marcos referentes de muchos de los grandes temas griegos, por ejemplo el tema del alma, de la inmortalidad, del origen del universo y el del desenlace del devenir. Se crea la dimensión de la "culpa" como pecado y se fundamenta una nueva noción de Estado como Iglesia.

La filosofía cristiana significa también un nuevo paso hacia las pautas de la modernidad en tanto crea la oposición entre sujeto y mundo objetivo, entre cultura y naturaleza, dualismos centrales al desarrollo filosófico occidental. Sin duda fue la filosofía católica, más moderna que Aristóteles, si por "moderno" entendemos nuevos niveles de objetividad, niveles alcanzados al lograr aislar nuevas esferas de la subjetividad, distinguiendo nuevas categorías y dando a luz una nueva ontología.

El alejamiento de los reformadores de perspectiva aristotélica del escolasticismo, permite a la inteligencia europea, el contacto con otros textos clásicos no cristianos, contacto que

en su momento permite el desarrollo de perspectivas seculares. El proceso de secularización, sin duda la consecuencia más importante de las confrontaciones religiosas del período, no fue jamás un fin en sí mismo, sino una consecuencia imprevista de la autocrítica del cristianismo.

El interés por Agustín existía ya en Petrarca, el poeta considerado punto de partida del humanismo.[143] Influenciado también por Agustín, formula Lutero su más famosa tesis, según la cual, la salvación se alcanza solo con la fe.

La oposición entre el pensamiento católico y la Reforma, no puede por lo dicho verse como la simple oposición de lo viejo con lo nuevo, de lo no-moderno con lo moderno, sino como la nueva expresión de un conflicto antiguo latente al desarrollo del pensamiento cristiano, estimulado por factores exógenos, cuya causa es necesario buscar en el único factor absolutamente nuevo en el horizonte europeo: el descubrimiento de América. La aparición de Lutero y sus tesis, coincide con una nueva fase de la conquista del Nuevo Mundo, más exactamente con la conquista de México, proceso que supone el primer paso a la expansión europea en el continente. También los sectores católicos de la Iglesia, sectores a los que se podría considerar "continuidad " de la Iglesia del medioevo, pasan a formar parte incómoda de este proceso, viéndose envuelta y obligada a una interminable serie de revisiones básicas fundamentales que incluía desde el tema de la naturaleza humana de los indios hasta la existencia de manchas en la superficie de la Luna. En los que se refiere a estos grandes temas, no puede decirse que la Iglesia Católica fue más reaccionaria que la Protestante. La visión que ésta tuvo de los desarrollos tempranos de la astronomía no fueron mas conservadores que los de Lutero o Calvino. No debemos olvidar que un número importante de los científicos de primer orden de los siglos XVI y XVII, vivió y trabajó en el mundo católico. La orden "militante" de los jesuitas por ejemplo, dio la vida también a teólogos y filósofos renovadores, como el antropólogo José de Acosta o el renovador de la filosofía

escolástica, Francisco Suárez (1548-1617). La secularización y la modernidad, afectaron por igual ambos bandos.

La Reforma en la literatura especializada

La mayoría de los investigadores del fenómeno de la Reforma, coinciden en señalar un complejo de causas coincidentes. Podemos seguir por ejemplo el planteo de Cameron[144] acerca de las posibles causas de la Reforma. Varias de las hipótesis más nombradas, tienen un fondo económico, una de las más nombradas en la literatura especializada.[145] Otra hipótesis muy popular es la de la exigencia generalizada de disciplina. Según Cameron explicaría esto porque el mensaje luterano fue tan atractivo a las clases dirigentes del norte y del centro de Alemania. Un tercer tipo de explicación es de naturaleza sociológica y se basa en el peso de las ciudades en la conciencia social en general. Una cuarta hipótesis es de carácter sociopolítico. Ésta supone que las clases bajas de la sociedad se revelan a la autoridad despótica de la Iglesia. En este sentido, puede interpretarse a la Reforma, como una especia de "teología de la liberación" de los oprimidos. También se ha manejado el concurso de factores étnicos en el origen de la Reforma. Especialmente porque el estallido de la Reforma tiene su base en pueblos germanos. Se ha hecho notar también las diferencias ideológicas entre movimientos reformistas desarrollados en etnias distintas. El éxito de la Reforma se ha explicado también psicológicamente. El peso de la confesión y el de las penitencias impuestas en la misma, igualmente la carga de innumerables rituales, imponían el deseo de un cambio. También la necesidad psicológica de orden en el caos litúrgico, puede haber jugado un papel desicivo. También se ha señalado el carácter "racional" de la teología reformadora. Finalmente encuentra Cameron que con frecuencia se asigna a la Reforma el papel de fuente de la "soberanía" de la individualidad moderna, en tanto hizo posible el contacto directo del individuo

con la palabra de Dios, asignándole además la responsabilidad de la interpretación de esas palabras.

El impacto político de la Reforma coincide con las grandes insurrecciones campesinas. Para comprender mejor este proceso, es también necesario comprender el papel de la Reforma como fuente ideológica de estas insurrecciones. En la obra Martin Luther. *The Man and His Work* (1982) escribe Walter von Loewenich que la Reforma no fue la "chispa que encendió el fuego" de la rebelión campesina, sino que fue "el viento que espació las llamas." El ataque de los reformadores a la autoridad de la Iglesia generó una inestabilidad política. La rebelión espiritual se encadena con la social al punto de que Lutero se ve obligado a tomar posición. Éste se muestra favorable a muchas de las exigencias revolucionarias pero critica las más importantes de origen económico y sociopolítico.[146] A pesar de su simpatía con parte del proyecto campesino, se alía Lutero con la nobleza en lucha contra las masas campesinas a las que llama "asesinas", pidiendo a las autoridades que las aplasten por su naturaleza diabólica.

La rebelión sexual como explicación del estallido reformador

En la lista de causas posibles de la Reforma que Cameron ha presentado, falta una que se nos antoja muy importante. Nos referimos a la fuerza de una sexualidad liberada, frente a una Iglesia que la había condenado por siglos. Tal y como hemos visto, no se concede a esta posibilidad ningún espacio en la literatura especializada, manifestada a través de la oposición al celibato como ideal de pureza. El cuestionamiento del celibato, para muchos una consecuencia menor de la Reforma, tuvo en realidad consecuencias dramáticas, en tanto hizo posible un cambio fundamental de los valores éticos cristianos fundamentados durante el patriciado católico y dominantes en la conciencia cristiana durante toda la Edad Media. Mediante la Reforma se modifican las pautas

éticas básicas de la vida social, pasándose de una ética basada en la conducta sexual, a una ética del trabajo. La castidad no es ya el ideal moral del cristiano, se trata ahora de "ganarse el pan con el sudor de su frente".[147] Es interesante constatar que la pocas veces que los investigadores nombran la importancia del matrimonio de los hombres de la Iglesia, los hace subrayando su carácter "secundario". Parecería ser que entre los investigadores existiera el prejuicio de considerar a la sexualidad indigna de generar procesos de la nobleza de la Reforma.

El celibato de los sacerdotes, separaba a la Iglesia de la sociedad en general, estimulando el surgimiento de ordenes religiosas, conventos y monasterios cuya vida se hacía más o menos independiente y que muchas veces significaba una carga económica de importancia para la sociedad. El fin del celibato generado por la acción de la Reforma, reduce en términos muy claros la distancia entre la sociedad y la Iglesia, permitiendo a los sacerdotes vivir una vida normal. Los orígenes del celibato, pueden rastrearse ya en los escritos de San Pablo, desarrollándose el tema luego, en la obra teológica de los Padres de la Iglesia. Uno de los factores fundamentales, fue el papel asignado a la mujer. La Biblia transmite una clara interpretación arcaica de las responsabilidades de la mujer y el hombre. En ella Eva es creada como un producto derivado del macho, además de hacérsele responsable del Pecado Original.[148] La actitud de la Iglesia durante Edad Media, permitía que un número importante de sacerdotes viviera una doble vida. El debate en torno a esta situación, solía ocupar las mentes de los teólogos recurrentemente, siendo tratado por hombres como Erasmo y Lutero. La conclusión final de éste ultimo, fue la de que el celibato carece de todo fundamento en las sagradas escrituras y debía ser condenado como una de las tantas reglas innecesarias desarrolladas por una Iglesia en decadencia.

Dado el carácter categórico de los escritos de San Pablo y varias de las más estudiadas páginas de los Padres de la Iglesia, entre ellas las categóricas recomendaciones de Agustín, no deja de ser remarcable la interpretación de Lutero. Se nos ocurre que

su condena del celibato, es quizás la más floja argumentación teológica de entre muchas de muy alta calidad. Creemos que se impone una revisión más a fondo de los motivos que le impulsan a la condena del celibato, la cual, vista a la luz de los siglos, difícilmente puede justificarse en una relectura de los textos sagrados y de otras autoridades. Cuando las ideas de Lutero fueron conocidas en el convento de monjas de Nimbschen, nueve monjas del mismo se deciden a renunciar a sus votos. Para hacerlo buscan el apoyo de Lutero, quién les da cobijo en Wittenberg.

> El salto de una vida en celibato, dentro de los muros de un convento, a una vida sexual activa, legitima la sexualidad a través del matrimonio. Los nuevos valores éticos, no eran por lo demás evidentes, ni siquiera para los ideólogos de la Reforma. Varios ejemplos de esto pueden encontrarse en la vida del mismo Lutero. Muy fuerte fue la reacción negativa del medio, ante el matrimonio de Lutero con Katarina von Bora, una de las monjas escapadas del convento de Nimbschen, matrimonio que tuvo lugar en el año 1525. Algunas de estas reacciones han sido recogidas por Walter von Loewenich, en su obra Martin Luther: The Man and His Work (1982).[149]

Siendo que el tema de la justicia del celibato había surgido en otros períodos, cabría preguntarse porque es justamente ahora, que logra ocupar un plano tan importante en la conciencia de la Iglesia. Creemos que una hipótesis a considerar, es la de la influencia "relajadora", en lo que a la sexualidad se refiere, del descubrimiento y conquista de América. Notoria es la actitud claramente diferente en cuanto a la conducta sexual manifestada por los pueblos de América. Notable es también la liberalidad sexual del conquistador frente a las indias. Para los indios, el matrimonio con el español, es un ritual ineludible que asegura la continuidad de la sociedad, en tanto ésta, establece sus bases organizativas en el matrimonio y en la parición de hijos emparentados. Para el español, esta fiesta

sexual muchas veces condenadas por los misioneros, es a la vez un ritual político y simplemente la violación del vencido. Al momento en que Catarina y Lutero se comprometen en matrimonio, España lleva en América, treinta años. Para entonces, los misioneros habían comenzado su incasable trabajo de adoctrinamiento del indio. Al mismo tiempo, llega a Europa la sífilis, enfermedad que se expande a gran velocidad, ocupando Europa en apenas unos años. Esta es quizás, la prueba inexorable de una nueva forma de liberalidad sexual cuyo origen esta en la Conquista.

Rabelais y la Querelle des Femmes

Una de las consecuencias inmediatas de la Reforma fue la revaloración del matrimonio y la asignación de un nuevo lugar para la mujer en la sociedad. Nos referimos aquí a un fenómeno al cual podríamos describir como una "revolución sexual", si por ello entendemos, un cambio radical en las relaciones entre los sexos.

Ya nos hemos referido a la confrontación entre los sabios que defendían el celibato con aquellos que preferían el matrimonio. Esta confrontación recibe luego el nombre de Querelle des Femmes, y puede describirse en términos modernos como la confrontación entre feministas y anti-feministas. La mayor parte de los pensadores del sexo masculino, que argumentaron por el mantenimiento del celibato, luchaba asi mismo por impedir el ingreso de la mujer en las esferas sociales controladas por el hombre. Por el contrario, los enemigos el celibato, solían resaltar las virtudes del matrimonio y de las mujeres, facilitando de esta manera las tendencias igualitarias entre los sexos. A este último grupo pertenecieron Erasmo, Lutero y sobre todo Rabelais.

El médico y escritor francés François Rabelais (1490-1553), se ocupa de este tema en forma preferencial. En el año 1532 publica la primera parte de su *Gargantua: Les grandes et*

inestimables cronicques du grand et énorme géant Gargantua. La obra se hace popular inmediatamente, inspirando el éxito a su continuación en cuatro tomos (la autenticidad de un quinto volumen publicado después de la muerte de Rabelais ha sido cuestionada). En el año 1546 publica el tercer volumen de la serie, quizás el de un mayor contenido filosófico. En esta obra se discute el valor del matrimonio. Al igual que Erasmo y Lutero, Rabelais considera al matrimonio independiente de los grandes temas teológicos. Desde una perspectiva teológica, perdía en importancia cuál era la posición que se tuviera en cuanto al matrimonio y el celibato. M. A. Screech ha estudiado esta problemática en la obra *The Rabelaisian Marriage*..[150]

Esta supuesta libertad de la tiranía de la Iglesia, de la que Screech nos habla, debe verse con cierto escepticismo. Sobre todo si se la considera en relación con el tipo de libertad cristiana que los autores defendían. Para Rabelais, como para Erasmo y Lutero, el matrimonio era aceptable si este tenía la aprobación de los padres, de lo contrario carecía de validez. La exigencia de la aprobación paterna, satisfacía exigencias económico-sociales innegables y no puede en este caso hablarse de libertad individual. Rabelais, por ejemplo, defendía el derecho del padre a matar a la hija y a su marido, en caso de que el casamiento tuviera lugar en contra de la voluntad paterna.

Gerard Dou 1631. *Anciana leyendo*. Museo Nacional de Amsterdam. Se trata con seguridad de una lectura de la Biblia.

A pesar de estas limitaciones, el matrimonio asume un lugar central en la sociedad, incluso para los miembros de la Iglesia y de esta manera se fortalece indirectamente el lugar de la mujer en la sociedad. De ninguna manera pretendemos aquí, que los pensadores favorables al matrimonio, tuvieran alguna comprensión radicalmente nueva acerca de la mujer y de su sexualidad. En uno de los diálogos del tercer libro de Rabelais, Panurge busca consejo en médico de nombre Rondibilis, acerca de como hacer para dominar su apetito sexual. Entre las

soluciones recomendadas se nombra al vino, las drogas, trabajo duro y mucho estudio. Si todas esta medidas no fueran capaces de aplacarle debería probar la practica sexual dentro del matrimonio. Esta reservación sobre el valor de la vida sexual, de alguna manera entendida como de naturaleza animal, refleja con claridad la visión que de las relaciones sexuales tenía la generación de Rabelais. Por lo demás, se identifica el apetito sexual con la mujer, y la identificación de la mujer con un animal avidum generandi puede rastrearse hacia atrás hasta el Timaios de Platón. Si bien Rabelais pertenece a la generación de médicos que durante el Renacimiento, desarrolla los conocimientos con respecto a la anatomía y fisiología de la mujer, defiende todavía las tradiciones platónicas, que en cuanto a la comprensión de la mujer cuestiona incluso la autoridad de Galeno.

La danza de Adán y Eva

La "danza de Adán y Eva" es el título del capítulo XI del Libro V de la *Historia de los Pueblos Nórdicos* de Olaus Magnus. Nada es más revelador, que confrontar una teoría con hechos y Olaus Magnus nos ofrece una vez más, esta posibilidad. Su Historia es un documento de costumbres y tradiciones de carácter único. Gracias a esta obra podemos descubrir los secretos de la vida cotidiana del mundo nórdico de la primera mitad del siglo XVI. En el libro dieciséis, capítulo treinta y cinco, nos cuenta Olaus Magnus como las monjas resistieron ejemplarmente el embate de los "luteranos impuros" que pretendían arrancarlas del convento.

El triunfo del luteranismo en el Suecia, significó el fin de la permanencia de los hermanos Magnus en su país natal. Después de la reforma de la Iglesia sueca, los hermanos Magnus buscan refugio en Polonia, para mas tarde mudarse a Italia, en dónde permanecerán el resto de sus días. Cuando Olaus Magnus crea su *Carta marina*, reconoce que ha dado a

luz esta obra con el fin de hacer conocer al mundo cuan grande es el espacio geográfico que la “herejía luterana“ a robado al catolicismo. Su Historia, esta llena de referencias que denuncian su amargura. Es evidente que Olaus Magnus, identificaba al luteranismo con la inmoralidad, sobre todo en cuestiones sexuales. La imagen de monjas obligadas a contraer matrimonio, dejando atrás su vida de castidad, es recurrente. En esta perspectiva, la imagen emergente es la de una mujer de principios incorruptibles. Según Olaus Magnus, la moral de la mujer es más fuerte que la del hombre. Nos presenta a la mujer nórdica como una amazona, educada para la guerra, a los efectos de “defender su castidad con las armas “.

La desnudez, tema recurrente de los grandes maestros de la pintura del Renacimiento, preocupaba en gran medida al Olaus Magnus quién escribe: “[...] los luteranos, otra vez, los más inmorales entre todos los herejes, han cultivado el arte de imágenes desnudas y desvergonzadas, siempre ante la mirada tolerante de las autoridades.“

Las raíces americanas de la teología luterana

Recordemos que el mundo de Lutero, es contemporáneo al mundo de los tlamatinimes de México. El Descubrimiento y la Conquista, habían encadenado los respectivos procesos históricos, creando sincronías comunicativas nuevas. Podemos por lo mismo, rastrear en la teología de Lutero, elementos ideológicos nacidos en el choque del pensamiento europeo con América. Esto no quiere decir que Lutero haya sufrido esta influencia personalmente. Alcanza con comprobar que siendo un hombre de su tiempo, no pudo evitar la marca de esta influencia.

El mundo intelectual de los aztecas, se muestra ante el español como un mar de paradojas. Por una parte es el producto de la lógica más rigurosa. Por la otra, no deja de ser el producto de una ingenuidad arcaica, distante del más simple sentido común moderno. En el contraste y colorido más fantástico, desfilan en el pensamiento azteca, sus dioses y sus animales, sus

ofrendas y sus rituales sangrientos, su matemática y su astronomía. En el punto más alto del saber azteca se encuentra el tlamatinime ("aquél que sabe"), especie de sacerdote y de sabio. De acuerdo a León Portilla, puede describirse al tlamatinime como "un espejo abierto, un espejo abierto por ambos lados."[151]

La vida cultural de los aztecas, descansaba en las manos de los tlamatinime. Estos componían las canciones y la poesía que servía como memoria colectiva. Ellos eran los encargados de pintar los códices que resumían los hechos de importancia. Como cuidadores de la palabra, eran llamados tlatolmatinime (sabios de la palabra). Pero si en los tlamatinimes hay seguramente algo del filósofo griego, hay también algo del sofista. Los aztecas tenían también los amo qualli tlamatini o sabios malos. Pero a diferencia de los pensadores griegos, los tlamatinime fueron también sacerdotes.

En tanto los aztecas vivían en un mundo dirigido por el destino, carecían de una noción clara de azar. Ya hemos dicho que el desarrollo de la noción de azar puede verse como el punto de partida de una modernidad temprana. Creemos que la presencia de esta noción, puede tomarse como el indicador objetivo del triunfo de la modernidad. La noción de azar es una de las condiciones necesarias para el planteamiento del tema del libre albedrío. Si el desarrollo del devenir estuviese dirigido en el más mínimo detalle y nada quedara libre al azar, la libertad de elección no tendría lugar. La posibilidad de la elección presupone obviamente, que el sujeto de la acción no este determinado. Pero el mundo de los aztecas estaba dirigido de la manera más rigurosa por fuerzas misteriosas que no dejaban lugar a la elección libre. Los aztecas estaban obligados a ser espectadores de sus propias acciones, las cuales se interpretaban como hechos. De todas maneras existía en los aztecas el embrión de una noción de azar. Para éstos, existía un camino a la libertad, entendida esta como libertad a través de la disciplina. Los criterios para la acción arcaica, reelaboran la realidad de forma que la misma pueda adaptarse a un modelo no-mecánico de interpretación. La reelaboración de la realidad

supone, la acción sobre la misma a través de ritos. Cuando el pensamiento arcaico se confronta con lo imprevisto, recurre al rito como recurso salvador, para restablecer el orden previsto. Estos reajustes actúan en contra del poder como tal, es decir, son normas para la acción que actúan en contra de la formación de mecanismos políticos. A través de rituales, el hombre arcaico se autoencierra en un mundo apolítico. La obsesión en autoexcluirse de toda situación política, hace a estas sociedades sumamente conservativas. Al mismo tiempo, deben estos procesos verse como la realización de una forma de libertad, a la cual los primero europeos definieron como "ausencia de disciplina". Paradojalmente, esta forma arcaica de libertad que consiste en fundirse con el devenir, objetivándose en los hechos, solo podía lograrse a través de la más exigente de las disciplinas colectivas.[152]

Los elementos ideológicos americanos, se ponen al alcance de la inteligencia europea a través de varios canales. Ya vimos que el Nuevo Mundo podía pintarse como el nuevo Edén, y a los indios como el buen salvaje, que vive la margen del pecado. Simultáneamente, Europa se cubre con los informes acerca de la antropofagia de los indios, de sus religiones de rituales sangrientos. El flujo de información contradictoria y de alguna manera surrealista, pone a toda la concepción del mundo europea en crisis. Una fuerte corriente pesimista se genera. El fatalismo religioso crece al amparo de la confusión generalizada. Esta ola de pesimismo afecta indirectamente la obra de Lutero. Pedro Burke nos describe las corrientes escatológicas que se generan a la luz del Descubrimiento.153

La relación causal entre el fenómeno de la Reforma y el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo se hace por primera vez ya en el siglo XVII. Pedro Burke nos cuenta acerca de esta conexión en la obra de Juan H. Alsted, Thesaurus chronologiae, impresa en Herborn en el año 1624, y en otra de Georg Horn, Historia philosophica, impresa en Leiden en el año 1655.[154]

En capítulos anteriores hemos discutido la influencia del Nuevo Mundo en las ciencias ocultas de los siglos XVI y

XVII. Decíamos entonces que esta influencia debe verse como la causa del gran desarrollo de estas ciencias en Europa. La alquimia, la magia, la astrología, el hermetismo y la teosofía en general, se nutren de esta corriente de ideas para crecer en alcance e importancia. Filósofos y teólogos, muchas veces en frontal controversia con la Iglesia y con las propias convicciones cristianas, se dedica al cultivo entusiasta de estas disciplinas. Andrew Weeks nos cuenta en su *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, de alguno de los puntos comunes entre el programa de trabajo de las ciencias esotéricas y el movimiento de la Reforma, entre otros la coincidencia en una filosofía nominalista.[155]

Frente a la avalancha ocultista, se encuentra la Iglesia obligada a defenderse y varias estrategias, en parte conscientes, en parte inconscientes, se ponen en acción. Pronto comienzan a circular el contenido actualizado de varias profecías. Entre ellas la de la llegada del Anticristo. La situación critica, de total inseguridad generada en el contacto con el Nuevo Mundo, confirma el fin de un Mundo Viejo, una Europa había dejado de existir.

> A medida que el año 1524 se va acercando se incrementa el número de profecías, hecho que responde a la creciente tensión religiosa de Europa.[156]

La sucesión de historias excepcionales de base real se mezcla con la fantasía, el mito y los contenidos ideológicos proféticos. Pronto se mezclan en el debate político tanto la noticia acerca del nacimiento de un animal monstruoso como el significado profético de cierta catástrofe natural. También Martín Lutero es arrastrado por esta avalancha profética. Europa se llena de anticipaciones sobre la llegada del Anticristo. Todos los símbolos son utilizados, interpretados en la búsqueda por conducir a las masas a la verdadera fe. Un ternero malformado nacido en Sachsen en el año 1522 por ejemplo, permite a Lutero sacar partido político. Es en parte en este medio ambiente intelectual, en el cual Lutero se angustia por la furia de Dios y desarrolla alguna de sus tesis teológicas

más importantes. La crisis de conciencia que Lutero atraviesa en la década del 1510, se fundamento en una combinación de factores. Por una parte, ve una actitud hipócrita en la manera que la Iglesia de enfrentar al pecado. Por otra parte, se transparenta el temor de ser insuficiente frente a las exigencias de Dios. La respuesta de Lutero a estas dudas, fue la de que el hombre jamás podrá lograr la salvación a través de su actos, sino solamente a través del perdón divino. Según Lutero, las acciones del hombre carecen de sentido a los ojos de Dios. Frente a Dios, ningún hombre merece la salvación. Pero a través de la fe, puede el hombre pasar a formar parte del proyecto divino, y esta manera indirecta alcanzar la salvación. Aquí se pasa de un proyecto de salvación a través de la acciones piadosas, a un proyecto de salvación basado en la convicción religiosa, una reinterpretación de la teología de Agustín. El hombre pierde su libertad respecto de Dios, para ganar a cambio una relación individualista y subjetiva con Dios, quién inmediatamente le libera de todas sus obligaciones religiosas de carácter "externo. [157]

Si la salvación del hombre queda ahora en las manos de Dios, una de las consecuencias inmediatas es la de que se libera al hombre del poder terrenal de la religión. La teología de Lutero, libera al hombre del siglo XVI de un sinnúmero de rituales y reglas de carácter superfluo, sustituyéndolas por la autodisciplina. De esta forma se crea una nueva base para la comprensión de la libertad, fundada ahora en la noción de autocontrol y en la participación voluntaria en un nuevo proyecto político al cual se somete. La sociedad emergente, dirige, reprime y controla de una manera diferente. A partir de ahora, se trata de contar con la colaboración voluntaria del individuo, en el juego de poder que le somete. La libertad propiamente dicha, solo puede alcanzarse en la salvación, es decir en la fe y el sometimiento a la voluntad divina.

La Reforma pone fin al Renacimiento

La cultura del Renacimiento fue una "cultura de lo fantástico", nos dice Ioan P. Couliano. Pero este mundo renacentista, termina al llegar la Reforma.[158] Según Couliano, la Reforma toma distancia de las pautas ideológicas que constituyeron el Renacimiento, rompiendo definitivamente con este durante el siglo XVII, pero las raíces de la ruptura pueden encontrarse ya en la polémica entre Lutero y Erasmo.

La renovación teológica del protestantismo con sus consecuencias sociales y el cambio fundamental del lugar de la mujer en la sociedad, se transforma poco a poco en un movimiento conservador, que se dedica a perseguir a los disidentes con el mismo entusiasmo que la Inquisición católica. La Reforma surge en un momento histórico en el que Europa vive su primer movimiento expansivo, con una buena dosis de liberalismo, optimismo e incluso sensualismo. Algunas décadas después, el temor ante lo desconocido, la vorágine del cambio colonialista, la inestabilidad social, generan sentimientos opuestos. Las exigencias de control político aumentan, la necesidad de dirigir los procesos económicos y sociales se incluye en el proyecto religioso. Es en este marco, que la Iglesia – católica y protestante – participa en la caza de brujas.

La teología de Lutero, tiene rasgos claramente pesimistas y deterministas. Para éste, el hombre no es libre ante Dios. Pero la salvación tampoco puede alcanzarse a través de la razón. Pero la teología de Lutero fue una herramienta política excelente en la lucha contra el poder central de la Iglesia Católica. Sobre todo, contra el poder del catolicismo sobre el individuo, sobre las regiones y los países. Quitándole al individuo su libertad ante Dios, subraya Lutero la libertad de este frente al Papa, liberándose de éste también a toda la Europa del norte. La teología de Lutero fue un instrumento fundamental en la lucha de los príncipes por la independencia del poder central de la Iglesia. Sin duda existen también aquí, factores económicos que favorecen los pasos iniciales del capitalismo en formación.

La Reforma se suma a la exigencia de disciplina y control, generada sobre la base del contacto con el Nuevo Mundo, el avance de las ciencias ocultas, la secularización de la sociedad y la liberación de la mujer. Los años de madurez de la Reforma, están marcados por el esfuerzo de controlar los procesos que le generaran y de los cuales de alguna manera fue causa.

Desde nuestra manera de ver, una de las consecuencias más importantes de la teología de Lutero es el fin del celibato. Para una gran mayoría de investigadores, es esta una causa secundaria. Creemos que detrás de esta posición se esconden prejuicios acerca de la importancia real de la sexualidad en los procesos sociales. Visto desde la perspectiva "post freudiana" de nuestro tiempo, nos parece esto de alguna manera obvio. Ya vimos que la revolución sexual que tiene lugar modifica el eje moral de la sociedad, cambiando las normas básicas de un ideal de castidad a uno de producción. También aporta América aquí bajo la forma de ingreso de riquezas en proporciones jamás vistas, haciendo posible el desarrollo de tendencias económicas que de lo contrario habrían demorado en florecer.

El nominalismo filosófico, tuvo su parte importante en este proceso liberador. El nominalismo permitió a la teología de Lutero alcanzar niveles de originalidad fundamentales para competir en un momento de extremada complejidad filosófica. También en este punto, se asemeja el proceso reformador, a las pautas arcaicas encontradas en América. Del mismo modo, otras ideas hasta entonces subordinadas, recibirán el impulso necesario para florecer. Todas ellas de alguna manera influidas, por el material ideológico del "salvaje" encontrado en el Nuevo Mundo.

Los españoles arriban a México. Códice *Florentino*. Libro doce. La invasión cultural trajo consigo un universo de herramientas, armas, muebles, animales y plantas. La transmisión de pautas culturales a través de éstos objetos, tuvo una repercusión más rápida y efectiva que la lograda a través de la religión y la organización política.

CAPÍTULO IX: ENTRE LA OPINIÓN Y EL TESTIMONIO

El lugar del espacio vital en la historia

¿Cuál es el lugar del espacio vital en la historia? ¿Cuan importante es el espacio vital en la determinación de las acciones de los hombres?¿Que importancia tiene el tamaño de las cosas en general, llegado el momento de comprender las propiedades del entorno vital? Sin duda es preferible tener acceso a un país pobre pero grande que a uno igualmente pobre, pero pequeño. La búsqueda por aumentar el espacio vital, puede considerarse una tendencia natural de la vida en general, en tanto esta expansión supone siempre la apertura de nuevas posibilidades. La relación crítica entre el tamaño de la población y el espacio vital de la misma, es desde hace mucho el estudio de las ciencias ecológicas. Un estudio que se remonta a Galileo y que ha dado lugar a la ciencia que hoy conocemos como alometría.[159] Por lo mismo, debe considerarse parte de la riqueza de un país, el tamaño de su espacio natural. Con este razonamiento, deseamos poner en evidencia que el así llamado aspecto "económico" y su influencia causal en el devenir histórico, aspecto que con frecuencia se identifica a la disposición de materias primas, puede muchas veces - no siempre - homologarse a las proporciones físicas de un país, de modo que cuanto más grande es el mismo, más rico es este. Esta tendencia a la expansión, depende además de las expectativas que el pueblo en expansión se haga, acerca del espacio que habrá de conquistarse. La representación que la Europa del medioevo, se hace del espacio que se habre hacia occidente, termina en el Atlántico, situación con la que rompe el descubrimiento de Colón. De manera correspondiente, se

extendía el imperio azteca hasta las costas del mar Caribe.[160] Más allá de estos limites, se acababa el mundo, o bien nacía otro, pero sin extensión, es decir, más allá de la conciencia colectiva. Los límites de la expansión humana, barreras naturales, en forma de montañas, calor o frío, fueron también límites del conocimiento y viceversa.

Si bien existe una práctica que define claramente nociones como "geografía" y "astronomía", no es este el caso de otros términos, a los que se debe precisar antes de inciar un análisis más profundo. Nos referimos a los términso "cosmografía" y "cosmología". En textos clásicos, el termino "cosmografía", es usado muchas veces como sinónimo de "geografía". En las páginas siguientes, usaremos el término, para describir un campo del conocimiento, que comprende desde la astronomía, hasta la geografía, pero incluye además todo lo que concierne al espacio vital del ser humano: teoría del clima, descripciones del paisaje, navegación, descripciones de la flora y la fauna, técnicas de construcción, vestimenta, costumbres alimenticias y otros saberes dependientes del entorno vital. La cosmografía es así para nosotros, una ciencia que construye puentes entre la antropología y las ciencias naturales. Por "cosmología" entendemos, el sistema de relaciones causales atribuídas al mundo. De alguna manera, el conjunto de "reglas" que rigen el devenir.

Entre la opinión y el testimonio

Necesitamos, para seguir desarrollando nuestro punto de vista, distinguir entre el acto de creer que el mundo es de tal o cual manera, y el acto de aceptar los hechos tal cual estos son. Esta diferencia fue descripta por Tommaso Campanella como la diferencia entre la expresión de una opinión, (come opinanti) y la expresión de un testimonio (come testimonianti).[161] La diferenciación entre argumento lógico y experiencia, se asocia con frecuencia a la confrontación que, durante el Renacimiento,

tiene lugar entre los peripatéticos, y los neoplatónicos. Esta confrontación se entiende como la expresión de dos formas distintas de entender el conocimiento: por una parte el conocimiento llamado "objetivo" o "impersonal" y que se basa en el argumento lógico y por la otra, el conocimiento que se construye sobre la base de las diferentes formas de la acción. Se dice que este ultimo, modifica al sujeto de forma irreversible, haciendo de él, un testigo.

Se puede encontrar la oposición entre opinión y testimonio, en los argumentos usados por Las Casas para defender a los indios.[162] La experiencia transformada en testimonio, hace imposible cualquier forma de argumentación que la contradiga, no por el hecho de la oposición pueda carecer de base lógica, sino porque elimina las bases que sostienen la duda. La experiencia como testimonio, es la base empírica que da a luz las ciencias nuevas del siglo XVII, pero también, es la que en alto grado determina, el debate religioso. La Reforma por ejemplo, actualiza el papel de la Biblia como testimonio y le opone a la autoridad de la Iglesia.

El eje del cambio, de una cultura de la opinión, a otra del testimonio, es sin duda el proceso que conduce al descubrimiento de América y a su conquista. Veamos como Kepler presenta esta problemática:

> Soy plenamente consciente de la gran diferencia entre la especulación y el saber basado en la experiencia sensible, entre la discusión de Ptolomeo acerca de las antípodas y el descubrimiento de Colón del Nuevo Mundo, o entre el bien conocido tubo de dos espejos, y el aparato con el que tú, Galileo, has penetrado el misterio de los cielos.[163]

La nueva concepción del mundo tiene un significado espacial en la critica que Galileo dirige a las posiciones peripatéticas. Galileo mismo, nos dice:

En el trópico – la zona que esta encerrada entre los puntos de retorno – en el mar abierto y lejos de tierra firme, allí en donde además, la evaporación desde la tierra no existe, sopla desde el este un viento en forma interrumpida, con una fuerza constante

que permite a los barcos navegar hasta las Indias Occidentales. Y luego, cuando estos levan anclas desde las costas de México, cruzan con igual facilidad el Pacífico hacia la India, que queda al este para nosotros, pero al oeste para ellos. Los viajes por mar hacia nosotros, son en cambio mucho más dificultosos e inseguros, y no pueden realizarse por las mismas rutas marinas.[164]

Estas son las palabras que Galileo pone en boca de Salviati, para mostrar que la rotación de la tierra puede demostrarse a través de la observación de los hechos mas accesibles de la vida cotidiana. Galileo da al termino "experiencia", un significado nuevo. Ya no significa como hasta entonces "argumento a posteriori". Galileo no se refiere aquí a un tipo de argumentación lógica, que se construye sobre premisas que se siguen de conclusiones que crean un nuevo nivel del saber, sino de un razonamiento que se construye en un nuevo marco de referencia, en el cual las premisas y las conclusiones son nuevas y están subordinadas a dicho marco conceptual. Galileo recurre al uso de esta nueva metodología, como si el conocimiento de sí mismo, de facto se entrometiera en el debate. La "necesidad" de la conclusión es de un nuevo tipo que la lógica no puede cuestionar. Sobre el lugar de la Tierra en el universo dice Salviati: "Agreguemos que ni Aristóteles ni nadie podrá jamás demostrar que la tierra es de hecho el centro del universo."[165]

El Nuevo Mundo aporta al pensamiento de Europa, no solamente nuevos puntos de referencia intelectual, sino también y sobre todo, la posibilidad de ver el mundo físico desde un nuevo marco espacial, por ejemplo, ver el cielo desde las antípodas del hemisferio sur. Este nuevo marco cosmográfico, ofrece la posibilidad se experimentar un numero infinito de situaciones radicalmente nuevas. Nuevo vientos, y tormentas, calores y fríos, selvas y desiertos, montañas y lagos. El nuevo tipo de experiencia, no puede según Galileo, identificarse con la capacidad de observar o de experimentar algo nuevo, se trata de algo más profundo y más complejo:

Simplicius: En la tierra, veo hierbas, plantas y animales que permanentemente surgen y desaparecen. Veo surgir vientos, lluvias y tormentas, en pocas palabras, que la tierra está en permanente transformación. Ninguno de esos cambios pueden observarse, en los cuerpos celestes cuya naturaleza y organización coincide exactamente con todo lo que el hombre recuerda, sin que nada nuevo haya surgido o algo viejo haya desaparecido.

Salviati: Pero si UD. esta dispuesto a conformarse con estas simples experiencias visuales, debe UD. también considerar que China y América son cuerpos celestes, porque seguramente no habrá visto en ellos sufrir cambio alguno del tipo que UD puede observar aquí en Italia.

Simplicius: Si bien es cierto que yo no he visto esos cambios suceder por mi mismo, existen descripciones al respecto. Además, cum eadem sit ratio totius et partium, en tanto esos países son parte de la Tierra, deben ser igualmente tranformables de la misma manera que el nuestro.

Salviati: ¿Porqué no les ha visto UD. con propios ojos y se confía en los relatos de otros?

Simplicius: Porque estos países están más allá del alcance de la vista, y por lo mismo tan lejos que nuestra vista no puede distinguir los cambios acaecidos.

Salviati: Veo que UD. mismo ha encontrado el error en vuestro racionamiento. UD. dice que los cambios que pueden notarse cerca de nosotros, no pueden verse en América dada la gran distancia que nos separa. Mucho menos podrá UD. ver los cambios en la Luna, que queda a una distancia mucho mayor. Y si UD. cree en cambios ocurridos en México sobre la base de los relatos de aquellos que allí han estado: ¿cuales son los relatos

llegados de la Luna que le dicen que nada ha cambiado allí? Que UD. no pueda ver los cambios que suceden en los cielos – en dónde dada la gran distancia no podrían verse aun si sucedieran– no puede permitir a UD. llegar a la conclusión de que existen aquí en la Tierra en donde se les puede ver y comprender.[166]

Factores históricos endógenos y exógenos en el desarrollo de la Europa moderna

Decíamos en capítulos anteriores, que puede comprobarse la existencia de un desarrollo endógeno hacia la modernidad, en la Europa del período anterior al los grandes viajes de exploración. Sin duda, la competencia entre las diferentes naciones fue uno de los motores de ese cambio, por ejemplo, la competencia política, militar y económica entre Portugal y España, explica las vicisitudes de la expedición de Colón.

El desarrollo comercial que paso a paso conduce al surgimiento de los estados nacionales, la pérdida de poder de la Iglesia y la secularización creciente de la sociedad, abría las puertas a nuevos procesos.

Pero imaginemos que el continente americano no hubiera existido y que el viaje de Colón hubiera terminado en Asia. ¿Cuán diferentes habrían sido las consecuencias de su viaje, para el desarrollo de una modernidad en Europa? Preguntémonos primero, sobre la validez de esta metodología, es decir, en que medida se nos esta permitido especular sobre hechos que nunca se dieron o aun más, que jamás podría tener lugar. Creemos que esta metodología especulativa tiene valor, si se la usa con el fin de precisar el peso histórico de cada uno de los acontecimientos estudiados.

Aplicada a nuestro estudio sobre el período que nos ocupa, la pregunta sería: ¿cuánto debe Europa en su desarrollo moderno, al hecho de que América estuviera en el camino de

Colón al Asia? La pregunta se justifica sobre todo porque Colón no buscaba el Nuevo Mundo, sino Asia. Visto el Descubrimiento desde la perspectiva de Colón, fue éste, un "golpe de suerte". Creemos que los contactos con Asia, China, Japón y la India, tal y como lo fueron durante los siglos siguientes, habrían sido muy beneficiosos para Europa. Pero las sociedades asiáticas, jamás habrían permitido el transplante de toda una cultura. En el caso de Asia, al descubrimiento de las nuevas vías comerciales pudo haber seguido una colonización limitada, no muy diferente de la que se ha dado en la zona en los siglos subsiguientes. En el caso del continente americano, la situación es radicalmente diferente y recuerda de alguna manera el caso de Australia y ciertas zonas de África. En América, al descubrimiento de las nuevas rutas comerciales, siguió la conquista militar y la subyugación total de sus pueblos, a los que además se somete a una intensa campaña de aculturación puesta en practica durante siglos. En este proceso además, participa más tarde o más temprano, no una nación o dos, sino toda Europa. Creemos por tanto que, sin el concurso involuntario de América y los americanos, el Occidente de hoy, no habría sido otra cosa que Europa occidental.

Entre las alternativas posibles abiertas a la especulación, podemos suponer que el continente americano, fuera al momento de la conquista, un mundo vacío de hombres, y además pobre de recursos económicos. En ese caso, al Descubrimiento y a la Conquista, no habría seguido el flujo de riquezas. Pero el espacio nuevo en tanto tal, habría sido incorporado al espacio vital europeo y de esa forma, también habría influido en la revolución cosmográfica. Este razonamiento hace de la noción de "libertad", una función del espacio disponible en el hábitat natural. Lo que normalmente entendemos por "expansión", depende en gran medida de la relación positiva entre el espacio del que se dispone y el espacio que se adquiere. En el caso de América, Europa se procura una superficie varias veces superior a la propia, notable en el caso de España, Portugal, Francia e Inglaterra. Es muy difícil encontrar un caso similar en la historia precedente. ¿Cómo dejar

de suponer a este acontecimiento, como el gran motor de cambio de toda la cultura europea?

Decíamos que el acceso a un nuevo espacio, es una de la condiciones básicas para la descompresión y expansión de una cultura que siente el impacto de una nueva "libertad". Esta descompresión pone fin al proceso endógeno de modernización y somete a Europa a un ritmo dictado por sucesos exteriores. Los factores internos de cambio, se estimulan o se inhiben, por el mandato de pautas externas. Las pautas son excepcionales, porque América no solamente significa un enrome espacio abierto a la expansión, sino que esta poblado por miles de pueblos de rica cultura, que además son suficientemente débiles como para resistirse a los dictados de este gran transplante cultural.

La novedad americana, fue además radical, en otros planos. La sorpresa del encuentro con los indios, con la flora y fauna del continente, confirma el dominio del ser humano sobre todas las otras especies. Este es un aspecto del Descubrimiento que solo en nuestros días – cuando buscamos las señas de la vida en mundos extraterrestres – tiene sentido. Colón no encuentra en América "iguanas inteligentes", sino hombres con diferentes culturas. Pero lo esperado confunde, en tanto la imagen de estos hombres, su cultura y religión, la flora y la fauna en general, no encuentra parangón ni en la Biblia, ni en los textos clásicos. Si bien "ontológicamente esperado", el Nuevo Mundo es "culturalmente inesperado". La tarea fue entonces, la de rápidamente encontrar la base racional a tanta diferencia. Ya discutimos en capítulos anteriores que comprender para creer, es la base de la acción en general. Colón por ejemplo, elige la solución más fácil: Colón muere en el año 1506, con la convicción de que América era en realidad Asia. Nada ilustra mejor el "choque cultural" del descubrimiento que la actitud de Colón. De esta manera, miles de pueblos y culturas, reciben los nombre de otras regiones geográficas y culturales. Así se logra que los indios, permanezcan fuera del nuevo "mundo occidental", al mismo tiempo que sus países, son anexados y constituyen la base

material de esta nueva realidad. He aquí el error que tratamos de enmendar. Si algún pueblo es la base cultural de este mundo occidental, es el pueblo indio americano. No por el hecho de que sus tierras y recursos materiales sean la base de Occidente, sino porque y paradojalmente, sus culturas no pudieron resistir con éxito el embate colonizador pasando a formar parte del inconsciente colectivo de una nueva cosmografía.

Sobre la idea de la forma de la Tierra en la antigüedad

Desde el siglo III d. C., la mayoría de los sabios sostiene que la tierra tiene forma esférica. Esto ha llevado a muchos investigadores contemporáneos a suponer que el viaje de Colón, no fue sino la confirmación de estas convicciones y por ende, que las experiencias de la esfericidad, logradas durante los grandes viajes de descubrimiento, nunca tuvo el valor empírico que se les atribuye. Un estudio detallado del tema nos conduce a otras conclusiones. Si bien es cierto que desde la antigüedad, la mayoría de los sabios sostiene que la forma de la tierra es la de una esfera, fue esta representación de un carácter tan vago, que apenas si puede considerársela una representación fundada en aspectos religiosos y metafísicos, muchas veces de carácter arcaico. No debemos dejar de observar, que la clara y precisa concepción del medio geográfico en el que se vive, es un logro de la modernidad, y que aun siendo esta un rasgo relativo en una cultura, su logro se basa exclusivamente a través del testimonio. Un testimonio que difícilmente podría haberse logrado antes del siglo XVI. El aporte de los viajes e Colón y sobre todo de Magallanes, es justamente el del testimonio. A través de éste, se genera una nueva base cultural que cambia radicalmente el orden y valor de las preguntas que están en orden del día de la ciencia. Otros problemas pasan ahora a ocupar la conciencia colectiva de la cultura, siendo la redondez de la tierra, el nuevo punto de apoyo firme, de la reflexión. Al igual que en el caso de Galileo, es la

experiencia testimonial, la que hace de los viajes de Colón, una experiencia revolucionaria. Ambos, Galileo y Colón, se mueven siguiendo las pautas expansivas que caracterizan a la cultura en tanto proceso vital. Sin embargo, el significado de los viajes, aparece devaluado en la literatura especializada. Para muchos historiadores de la ciencia, debe ésta reducirse a fenómenos cognoscitivos "puros", llevados adelante por "científicos" en el sentido moderno del término. Detrás de esta concepción se esconde una mala interpretación de los procesos históricos, que da a las categorías ontológicas creadas a los efectos del estudio, un valor objetivo que no pueden tener. La ciencia del siglo XVII, no es más "pura" que la del siglo XVI. La especialización y la división del trabajo científico, fenómenos propios de la modernidad más reciente, tienen sus orígenes en las actividades de los comerciantes y aventureros que en el período e los grandes viajes, sentaron las bases de una nueva cosmografía. Este proceso informal del conocimiento, no volverá a revolucionar la astronomía o la física, pero se repetirá en otras áreas del saber. Detrás de cada nueva zona conquistada al inconsciente, se encuentra la vida cotidiana. Y la relación cognoscitiva que le domina, es arcaica por definición y en principio inaccesible al pensamiento científico moderno sin la mediación del testimonio social.

Fueron los pitagóricos, los primeros que se manifestaron acerca de la esfericidad de un universo poblado de cuerpos también esféricos. Entendían que las estrellas estaban fijas a una esfera rotatoria, mientras que se le asignaba a los planetas la capacidad de movimiento independiente. La Tierra giraba en torno a un fuego central distinto del sol, y el sistema tenia su contrapeso en otra Tierra opuesta, visible desde el "otro" hemisferio. Después de los pitagóricos, la mayoría de los pensadores tomará la esfericidad de la Tierra, de los planetas y del universo, como punto de partida de la reflexión.[167]

Entre los seguidores de Pitágoras se encuentra Platón, quién diera a los estudios matemáticos y astronómicos un lugar de importancia en la Academia. En el Faidon, se dedica Sócrates al estudio de Anaxágoras, con la esperanza de

encontrar respuestas acerca de la forma de la tierra. Sócrates desea saber si ésta es esférica o plana, si esta en el centro del universo y de ser así porque, además desea saber sobre los movimientos del sol, de la luna y las estrellas. Sócrates busca formas ideales básicas, como sustento ontológico de la explicación y descarta las ideas de Anaxagoras por demasiado mecanicistas.

D. R. Dicks nos dice que las ideas de Platón en el Faidon son la consecuencia natural de las ideas pitagóricas, aunque también se encuentran en ellas, elementos ideológicos jónicos que se representan el universo como un disco. Si la Tierra es entendida como esférica, no se hace necesaria la idea de un "soporte", siendo que la esfericidad, aporta las nociones de equilibrio y armonía necesarias a la representación. Según Sócrates, la Tierra es de gran tamaño, siendo su parte poblada muy pequeña. Para éste, el universo inmediato, esta poblado por las esferas celestes, los planetas y estrellas. Según D. R. Dicks, las palabras de Platón solo tienen sentido si se acepta que éste creía en una Tierra esférica, pero reconoce que en ninguno de los textos platónicos se da prueba definitiva de esto.

El universo de Aristóteles fue finito y carente de espacio vacío. Era además eterno y indestructible. Concibe la Tierra como una esfera ubicada en el centro del universo. Sus ideas son luego adoptadas por la escuela de astrónomos de Alejandría y son la base del sistema de Ptolomeo.

En la tradición griega, se puede encontrar la costumbre de explicar geometricamente, procesos que no son de naturaleza geométrica. Por ello la teoría acerca de la esfericidad de la Tierra, pasa a dominar sobre otras teorías alternativas, geométricamente menos útiles. La noción de esfericidad aporta además argumentos a favor de la inmovilidad de la Tierra, entendida como centro inmóvil del universo, aunque también sirve a las concepciones que le atribuyen movimiento. Los movimientos circulares además, eran asociados a la idea de infinitud, a la noción arcaica de repetición eterna. Como vemos, durante la Edad Media, la esfericidad de la Tierra, de los planetas y del universo en general, descansa en la herencia

arcaica, de la antigüedad y no en los rasgos de su modernidad incipiente.

De la astronomía a la cartografía

Charles Bricker escribe en su *Landmarks of Mapmaking*, que los griegos fueron probablemente los primeros en cuestionar la idea de la Tierra como superficie plana.[168] A pesar de que esta noción de esfericidad en los griegos no deja de ser vaga e incompleta, permite la realización de los primeros mapas. La precisión acerca del tamaño de la Tierra, fue un factor fundamental y necesario para poder definir la longitud y latitud en un mapa. El primero que desarrolla un método para estas mediciones fue Eratóstenes, activo durante el siglo I a C. A estos logros teóricos le siguen los éxitos prácticos de los romanos. La problemática científica derivada de las especulaciones geográficas pasa luego a la Edad Media cristiana.

Caius Julius Solinus, quien en su momento desarrolla ideas tomadas de la Historia naturalis de Plinio, puede considerarse como el creador de la tradición según la cual, se transcriben representaciones fantásticas en los mapas, otorgándosele a éstas el mismo valor informativo que se da a la representación testimonial. Comprendemos así como el desarrollo de las concepciones modernas esta siempre asociado a alguna forma del mito, que lejos de interpretarse como tal, es incorporado a la objetividad de la representación. Bricker nos dice también que al subrayar los elementos espirituales, el cristianismo contribuye a la decadencia del saber clásico. La imagen cristiana de la creación, pasará a formar parte obligada de la representación de la Tierra y del universo. La idea de una Tierra esférica, se desdibuja o desaparece para dar lugar a una representación ideal de la misma con Jerusalén en el centro.

Concluímos que, si bien fueron muchos los pensadores europeos que durante la Edad Media se representaron a la Tierra como esférica, fueron estas representaciones elementos subordinados a una cosmografía anticuada. Esta cosmografía era portadora de elementos que para la época en cuestión, habían perdido su relativa modernidad – la cosmografía cristiana fue sin duda en su momento, un paso a la modernidad – y sólo podían verse, somo resabios arcaicos. La cosmografía del medioevo, continua en las huellas griegas, aunque sustituye las soluciones geométricas, por las simbólicas. El aspecto teológico de la reflexión es ahora el dominante, prestándosele a la representación de las imágenes, la simbología de una geografía fantástica.

Pero preguntarse si los hombres del medioevo, *sabían* que la Tierra era esférica, es plantearse una pregunta mal formulada. En realidad se trata de estudiar el proceso de transformación de una cosmografía geométrica griega, a otra católica que se construye sobre símbolos. En otros planos, estos procesos de transformación se trasunta en el abandono de la ciencias naturales y la filosofía, para sustituirles con problemas éticos y teológicos.

Según Bricker, la Tierra esférica de los griegos se transforna durante el cristianismo en un disco, con Jerusalén en el centro. A este período pertenecen los mapas del tipo T–O, en donde la cruz (T), simboliza Europa, Asia y África, rodeadas de océano (O). No se trataba de mapas en el sentido moderno del término, sino la síntesis de ideas de una representación arcaica compleja, en dónde los elementos teológicos se funden con los cosmográficos.

También O. R. Dathorne describe los mapas T–O en *Imagining the World. Mythical Belief versus Reality in Global Encounters*. Dathorne subraya el carácter simbólico del mapamundi.[169] Entre los siglos II d. C. y XVI, sobreviven las concepciones cosmográficas griegas, pasando a la Europa de la Edad Media a través de la sabiduría bizantina y árabe. Se debe esperar hasta el año 1375 para que con el atlas catalán, se desarrolle un estadio superior de representación cartográfica. A

partir de entonces se desarrolla la técnica del diseño de mapas costeros, basados en la información aportada por los navegantes. Pero la tradición de combinar elementos objetivos con fantásticos, sigue viva: el atlas catalán, incluye la isla fantástica de "Brasil", a la que ubica en el Atlántico. También Colón, pertenece a esta tradición, de lo que da prueba al momento de su llegada a las Indias occidentales. El mundo de los mapas, bien conocido de los marinos, poseía mas allá de todo el arsenal de mitos, símbolos y fantasías, ciertos rasgos de objetividad, de la cual por lo general, la representación astronómica carecía.

Las raíces epistemológicas de la noción de "gravitación"

Decíamos que durante los últimos años, algunos investigadores han cuestionado, el significado de los grandes viajes de exploración de los siglos XV y XVI, para el desarrollo de la cosmografía moderna. Este cuestionamiento, crea una continuidad histórica, entre las mentalidades cosmográficas de la Edad Media y del Renacimiento. Esto, en su momento, significa también, la continuidad entre la cosmografía de la antigüedad y la del mundo post-descubrimiento de América. Esta revaloración, ha sido expresamente expuesta por Jeffrey Burton Russell en su *Inventing the Flat Earth. Columbus and Modern Historians.*

Un estudio detenido de textos clásicos y medievales, da muestra de las dificultades con las que se luchaba, para poder reunir en una misma representación, un mundo esférico, con otro poblado de montañas y mares. Copérnico, por ejemplo, dedica todo un capítulo de su *De revolutionibus* al esclarecimiento del problema. Russell presenta el caso de los relatos de Mandeville – siglo XII – como prueba que ya entonces se conocía la esfericidad de la Tierra. Los relatos de John de Mandeville y la lógica interna de los mismos debe por lo demás tomarse con mucho cuidado. Tal y como el mismo Russell señala, es muy probabale que Mandeville jamás haya

realizado viaje alguno, y que el contenido de sus relatos no pase de ser la recopilación de dichos. Russell nos dice que los textos de Mandeville habían inspirado a los miembros del Consejo que en España y ante el pedido de apoyo de Colón, estudia el proyecto de los viajes de éste. Las objeciones que en el seno de este Consejo, se hicieron a la posibilidad de viajar "hacia arriba" y "hacia abajo" en una Tierra esférica, pueden según Russell deducirse de una lectura de Mandeville.

La mayoría de los textos clásicos y medievales conservados, que tratan de la forma de la Tierra, dan prueba de una misma vaguedad ontológica, especialmente cuando se trata de la forma esférica o no de la misma. Se puede ver que la redondez de la tierra se combina con la existencia de una parte "superior" y otra "inferior". Estas concepciones colocaban el eje gravitatorio en la parte inferior de la esfera, problema que hacia fácil el viaje "hacia abajo" en la esfera, pero muy difícil, el viaje "hacia la parte superior" de la misma. La comprensión que más tarde se logra de la forma verdadera de la Tierra, obliga a la solución de este y otros problemas derivados. Para ser exactos, digamos que la vaguedad de la representación de "arriba" y "abajo", recuerda más la representación de una montaña que la de una esfera. Pero en esta representación se empeña Russell en ver una prueba de la representación esférica. Aún cuando nos empeñemos en ver en esta representación la prueba de la esfericidad, otras representaciones son igualmente posibles. Por ejemplo, la de una gran montaña, o la de un disco con una prominencia en el medio. No es extraño que estas representaciones no hagan clara diferencia entre forma esférica y forma circular. De aqui se deriva otro problema, a saber, el de las dificultades de asociar la forma de la Tierra, con la problemática del "peso" (nuestra "gravitación"). Colón se concentra en contestar solamente a la primera de las objeciones del Consejo. Trata de demostrar que la distancia hasta la India por Occidente, debía ser mucho más corta. Russell ve en este calculo, el más importante de entre los logros de Colón. A pesar de que los cálculos eran erróneos, consigue Colón el efecto retórico buscado, sin que jamás se discutiera en este foro la

forma real de la Tierra. Según Russell, la razón de la ausencia de esta discusión, es la prueba de que la forma de la Tierra, no despertaba duda alguna.

La opinión del Consejo acerca de "que la curvatura de la tierra impeidría el regreso desde la otra parte del mundo", es comprensible solo si se acepta que el Consejo pensaba que China y la India no estaban más allá de la curvatura de la Tierra, porque no hay que olvidar que es justamente a estos países, a donde se trataba de llegar, y a dónde por lo demás, se podía llegar viajando hacia el Este. Por lo demás es obvio que el Consejo manejaba una representación del tipo "montaña", con subidas y bajadas, lo que descalificaba todos los cálculos acerca de las distancias a recorrer. Si los cálculos de Colón, tuvieron alguna vez significado, en el análisis de las posibilidades del viaje, habrán sido estos apenas la base de una victoria retórica, sin repercusión en el contenido de la representación cosmográfica.

Russell recurre a una forma simplista del termino "saber". Para Russell no existe diferencia importante entre las representaciones de Aristóteles o Ptolomeo y las de Copérnico. Para Russell, no hay eslabones, desarrollos, errores en la cadena del saber. Para Russell, no hay por ejemplo una relación epistemológica compleja y gradual en el desarrollo de ideas como las de forma de la Tierra y las de representación de las Antípodas. A través de su tenacidad e intuición, logra Colón concretar en los hechos una realidad que de alguna manera se hallaba anticipada en el inconsciente colectivo de su época, pero en calidad de anticipación, jamás en calidad de un testimonio que aún no se había producido. En calidad de "anticipación", supone aquí, el conjunto de deducciones prácticas derivadas de hechos nuevos, aún no completamente conscientes. Pero el análisis de Russell revela también un cierto desprecio por los logros de hombres prácticos, políticos, militares, comerciantes y navegantes. Es por lo mismo una banalidad, el suponer que solo la suerte puede haber sido el factor determinante de sus viajes. Es hora quizás de reconocer de una vez por todas el significado de estos viajes para el desarrollo científico posterior. En un

marco complejo crearon estos viajes el marco cosmográfico que pronto traería entre otras la nueva visión del universo.

Las reflexiones de Copérnico acerca de la forma de la Tierra

Decíamos que en torno al análisis del problema de la forma de la Tierra, se crean las bases de una nueva cosmografía. Veremos ahora como esta conduce también a la formulación de una nueva cosmología. Las bases de estos desarrollos están dadas en la revaloración de la experiencia, ahora bajo la forma del testimonio. La esfera, la más perfecta de las figuras geométricas, había sido concebida como la forma natural para el universo y sus cuerpos. Esta es la línea básica del razonamiento astronómico, por lo menos hasta Copérnico, quién recurre a ella en su *De revolutionibus*. Su razonamiento es reproducido en la obra del padre José de Acosta Historia natural y moral de las Indias del año 1590. Kepler es el primero en romper con esta tradición, incorporando por primera vez la noción de elipse para las trayectorias de los planetas. Las reflexiones acerca de la forma de la Tierra, se transforman con Kepler y Galileo, en un análisis de los problemas del peso, y a comienzos del siglo XVII, desaparece prácticamente de los textos científicos.

Bajo su nueva forma encontramos la problemática en Gilbert. Su trabajo apunta a colocar el problema del peso en una perspectiva copernicana. Al hacerlo, identifica el peso con el magnetismo. Con Gilbert el cambio epistemológico parece consumado. Galileo y Kepler, estudian la forma de Tierra, pero subordinando el tema al problema del peso. En realidad, es recién cien años después de los viajes de Colón y Magallanes, que el tema de la forma de la Tierra, deja de estar presente en la agenda científica. Esto contradice la posición de Russell y de los que como él, daban por resuelto el problema mucho antes. Como vimos, en el caso de Russell, el error es metodológico. En tanto analiza un complejo de ideas como si este pudiera aislarse del resto de la experiencia social, pierde de vista la

dinámica detrás de cada proceso. Como decíamos, el tema de la forma de la Tierra, desaparece de la agenda científica durante el siglo XVII. Pero como parte integrante del análisis del espacio vital del hombre, es tan actual hoy como entonces. Los niveles epistemológicos derivados se profundizan, cambian o desaparecen por sí mismos, cuando la percepción se ajusta y las teorías que sobre esta se construyen, maduran. Es impensable que hombres como Ptolomeo, pudieran pensar la forma de la Tierra como los hombres del siglo XVI. Esta es la conclusión que saca Kepler en el pasaje en el que asocia los descubrimientos astronómicos de Galileo a los geográficos de Colón.[170] La obra clásica de Copérnico *De revolutionibus* trata el problema del universo y de la forma de la Tierra en el capitulo inicial, comprobamos que Copérnico sigue las pautas clásicas al analizar el tema.[171] De todas maneras sería injusto afirmar que Copérnico solamente sigue la tradición. Para Copérnico, no alcanza con comprobar que la esfera es la más perfecta de las figuras geométricas, sino que busca la ley física que existe detrás.

En las páginas precedentes, hemos visto como los viajes de Colón hacia la India, en conjunto con todos los demás descubrimientos ultramarinos del período, modifican la visión cosmográfica de Europa en todos los planos. Vimos como el Mundo Occidental nace poco a poco, al mismo tiempo que la autoridad del mundo clásico va cediendo terreno. Hasta entonces, el tema de la forma de la Tierra, había interesado a un número muy limitado de pensadores. Entre los sabios que en la antigüedad tardía reflexionaron sobre el tema, la mayoría compartía con Ptolomeo, la imagen esférica de una Tierra ubicada en el centro del universo. Pero esta representación estaba plagada de vaguedades y se presentaba combinada con elementos teológicos y míticos. La tierra esférica, fue para la Edad Media apenas un modelo teórico sin vigencia en el mundo práctico, el cual llegado el caso se representaba con mapas del tipo T-O. Podemos preguntarnos por ejemplo, porqué el primer globo terráqueo vino a construirse recién a fines del siglo XV.[172] Con el concurso de Colón, el modelo geométrico-simbólico,

pasa a ser una realidad física de uso práctico. Para comprender la importancia del cambio podemos recurrir a un ejemplo tomado de nuestros días. Nos referimos al tema recurrente en medios científicos, pero también presente en la mente de todos los contemporáneos: el tema de si existe vida en otros lugares del universo. Simples cálculos de probabilidad, nos aseguran que la vida en otros lugares es poco menos que un hecho. Ahora bien, el tema seguirá en el orden del día más allá de la precisión de los cálculos, pero dejará de estarlo, el día que se encuentre vida en alguna otra parte. Las opiniones, las argumentaciones a favor y en contra, serán entonces sustituidas por una representación testimonial, que modificará las raíces de la vida cotidiana, esfera del saber de donde nacen todas las convicciones.

EPÍLOGO: LA RACIONALIDAD ARCAICA EN UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Acerca de la historia de la racionalidad

Al comienzo de estas páginas, expusimos el culto de la racionalidad como el rasgo más típico del mundo occidental. Es costumbre buscar las raíces de esta herencia cultural en la Grecia clásica, la cual habría roto con procesos culturales en los cuales la racionalidad no era el elemento dominante. De esta forma se crea también la noción de una cultura no-occidental y se sientan las bases para el fundamento de un mecanismo que distingue la "irracionalidad de ellos", de la "racionalidad de nosotros". Las culturas catalogadas como irracionales, son entonces fácilmente reducidas a "bárbaras", "primitivas" o "salvajes".

Se puede decir que la racionalidad occidental, tiene una historia que normalmente se identifica con la historia de su filosofía. Según el complejo de ideas que conforma la identidad cultural de Occidente, la racionalidad surge en Grecia, repentinamente y de la nada, sin una prehistoria, pasando de inmediato a ser la característica fundamental de nuestra cultura. El punto de partida de la racionalidad occidental, es la creación en Grecia del concepto de *logos*, primera formulación de nuestra "razón", fundación que se completa en sucesivas etapas de la filosofía occidental, mediante el análisis permanente de la acción racional en todos los campos de la cultura. En la introducción a *Reason and History: or only a History of Reason* Philip Windsor nos da una definición de "razón", al mismo tiempo que nos ofrece un resumen del complejo ideológico al que llamamos "occidente": "Razón es una palabra de muchos sentidos y de gran riqueza en el momento de su aplicación.

Responde a la antiquísima ambición humana de lograr un sistema de pensamiento y comunicación que sea a la vez verdadero y valido para todas los individuos y culturas."[173]

La tradición filosófica occidental, ha desarrollado una disciplina para el estudio racional de la prehistoria de la racionalidad. Esta disciplina, es la antropología, y su tarea es la de estudiar "racionalmente", a las culturas no-occidentales. El objeto de estudio de la antropología es "aquello que esta fuera", y esta exclusión es la que da base a la reflexión antropológica. La historia de la antropología es por lo mismo, tan antigua como la cultura occidental, es decir nace en el siglo XVI, como consecuencia del descubrimiento del Nuevo Mundo.

Durante el siglo XVI, se realizan los primeros estudios antropológicos propiamente dichos, de la mano de los monjes españoles que evangelizaban a los indios en América. Entre ellos se destaca la figura de Bartolomé de Las Casas, quien se dedicara a la demostración de que los indios, a pesar de las diferencias culturales obvias, eran seres humanos y por lo mismo, seres racionales comparables a los europeos. Pero el pensamiento de Las Casas, estaba al mismo tiempo profundamente enraizado en la tradición occidental naciente, siendo en realidad uno de sus primeros productos. Las Casas ve en el cristianismo, la herramienta que permitirá la expansión de la concepción moderna del mundo. En Las Casas, el mensaje cristiano, no es ya simplemente la palabra del evangelio que procura la salvación de las almas, es además y sobre todo, el instrumento de colonización que lleva la civilización a las zonas bárbaras. En el encuentro frontal con las religiones americanas, el mensajero cristiano, se ve a si mismo como el portador de una filosofía y una teología superiores. A diferencia de otras situaciones históricas, en las que el cristianismo mide su fuerzas con religiones supuestamente "equivalentes" en el grado de civilización – como fuera el caso de la confrontación durante la Edad Media, entre cristianos, musulmanes y judíos – se encuentra ahora enfrentado a un paisaje religioso, sin duda representativo de la prehistoria de la modernidad, aspecto que

obliga a permanentes revisiones, que aclaren igualdades y diferencias.

La consecuencia más evidente de este proceso tan complejo, es la de que los indios y su cultura, quedan fuera del complejo cultural "occidental" que se esta forjando. Al mismo tiempo su geografía, su flora y su fauna, sus nombres y costumbres, sus productos agropecuarios, en fin toda la esfera cultural que puede ser asimilada mecánicamente, les es arrebatada y usada como material ideológico para el naciente *Occidente*. El Conquistador actúa frente a los productos de la cultura americana, del mismo modo que actúa frente a las mercancías que allí encuentra. Toma lo que le sirve y se deshace del resto. El intercambio proporcional del que hacíamos referencia en nuestra *Introducción*, se pone en funcionamiento, pero se frena ante la frenética marcha de los acontecimientos, en la que los procesos dominantes son puramente mecánicos y el diálogo entre las partes, mínimo. En la realidad así emergente, se crea la nueva cumbre de la racionalidad, complejo cultural que reúne a la Europa occidental y al Nuevo Mundo, apenas conquistado. Este mundo occidental, recibe por herencia los valores atribuidos a la cultura griega y heredados de ella, es decir se asimilan los valores que habían caracterizado a la cultura del "Viejo Mundo", especialmente el culto de la "racionalidad". Pero los elementos arcaicos de las culturas americanas, no podían desaparecer por arte de magia. Sobreviven ahora, no ya como puntos de referencia consciente, sino como resaca inconsciente, fantasma cultural incorporado estructuralmente, que pasa a reforzar los elementos arcaicos propios de la cultura europea, hasta entonces adormilados por un milenio de cristianismo. A este nivel de los hechos, sí funciona el intercambio cultural proporcional.

Significados atribuidos a la noción de racionalidad

La racionalidad occidental, ha sido descripta con frecuencia, como idéntica a la modernidad, consecuencia de la

revolución agraria que conduce en su momento al surgimiento de las primeras ciudades. Bertrand Russell escribió que la diferencia fundamental entre el hombre civilizado y el salvaje radica en que el primero esta dispuesto a aceptar desgracias presentes con el fin de asegurarse futuros logros minetras que el segundo es incapaz de actuar de esta forma.[174]

El texto de Bertrand Russell fue escrito hace ya muchos años y puede con derecho, reconocerse como anticuado. Sin embrago, es representativo todavía, de la convicción generalizada de la *superioridad* del pensamiento occidental. A la luz de los conocimientos actuales, es difícil imaginarse al hombre arcaico, es decir, a aquel que vive en condiciones anteriores a las que surgen durante la revolución del neolítico, como un hombre sin la capacidad de sacrificar su presente para garantizar su futuro. En realidad, es esta una forma tipica de la acción arcaica, El hombre arcaico, vive prisionero de una realidad sufrida, en la que la ofrenda y el sacrificio son parte indisoluble, aumentando el padecimiento de las ya duras condiciones de vida a las que está sometido. La modernidad por el contrario, ha concentrado la actividad consciente en el hoy por hoy, y por las ventajas que una cierta acción puede dar justamente hoy. El futuro entra en la modernidad, como la consecuencia de una larga suma de presentes en los que se vive y actúa.

La manera de ver al hombre arcaico, como un ser sometido a sus pasiones, un ser que con gusto elige el placer en lugar de trabajo duro, pertenece a una antropología influida por la ideología del colonialismo La retórica occidental, excluye al salvaje, dejándole en compañía de los animales. Se olvida que las estructuras de pensamiento arcaicas, son comunes a todos los pueblos y culturas, y por ende inseparables incluso de las formas modernas de pensar.

¿Pero que es lo en realidad quiere decir “racionalidad?” Ésta se describe con frecuencia – ese parece ser el caso de Russell – como el producto más alto de la conciencia, de allí que lo “inconsciente“ sea a su vez “irracional“. De esta conclusión se deriva que todas las formas de la acción

“automática“, por ejemplo, costumbres y tradiciones, sean formas de la acción irracionales. José Luis Ramírez escribe en su Skapande mening (1995):

> Existe una tendencia a identificar lo racional con lo consciente; por ello se trata a lo inconsciente como irracional. Pero en ese caso, nuestras costumbres serían formas irracionales de la acción. Al mismo tiempo, nos topamos con descripciones moralistas, que llaman “irracionales“ a ciertas acciones conscientes.[175]

Además de acción primigenia de la revolución neolítica, se ha señalado la entrada en escena del capitalismo, como el otro gran momento de la racionalidad. El “efecto racionalizador“ del capitalismo, contribuye con una cierta forma de organización, conocida bajo el nombre de “efectivización“ de la vida social. Esto significa que, la modernidad, de la mano del capitalismo, habría surgido como consecuencia de un fenómeno de efectivización de la realidad. Esta interpretación, que ha sobrevivido a varias generaciones de pensadores, desde los tiempos en que fue presentada por hombres como Marx y Weber, conduce también a contradicciones. Ramírez escribe:

> [Si] la razón y la racionalización suponen la efectividad, es decir, saber cuales son los medios superiores para alcanzar ciertos objetivos, entonces, no podrá considerarse a Auschwitz y a Treblinka, como ejemplos de acción irracional. Si se habla en cambio, de actos bestiales como actos irracionales, la noción de racionalidad adquiere un sentido completamente distinto. En ese caso, lo razonable no es lo más efectivo, sino aquella acción que es impulsada por valores morales superiores y no por impulsos instintivos.

Siendo que la racionalidad no puede ser identificada con la efectividad, parecería existir solo una definición coherente de la racionalidad, a saber la capacidad general del hombre, de adaptarse a los cambios del medio ambiente. Esta capacidad, será consciente e inconsciente, producto de recursos

emocionales o intelectuales. De aquí deducimos que la modernidad, no puede definirse como la presencia o ausencia de raciocinio, sino como la consecuencia de los cambios en la concepción general del mundo, en la que la razón, es uno de sus mecanismos.

La racionalidad como capacidad de control sobre la existencia

Entendemos por "razón arcaica", la búsqueda de estructuras que permitan el control del mundo cotidiano. Estructuras que habrán de ejercerse en la comunicación en general y que se distinguen de las estructuras de control de la comunicación moderna, no en la naturaleza de la acción, sino en sus medios.

En la literatura filosófica que estudia el problema de la racionalidad, acostumbran hacerse algunas precisiones. Así, se distingue entre "razón" e "entendimiento", entre posiciones "empiricistas" y "racionalistas". También se suele oponer "razón" a "creencia". Sin duda, llegara el día en el que estos y otros matices, podrán distinguirse en las formas de la acción racional arcaica. Pero por el momento, no nos es posible hacerlo. El hombre moderno sufre, todavía hoy, de la ceguera del "empaquetamiento", proceso según el cual, toda la realidad arcaica es pensada en bloque, sin matices ni diferencias. Dediquemos entonces los mejores esfuerzos a encontrar los rasgos comunes a toda forma de racionalidad, moderna y premoderna. Decíamos que actuar racionalmente supone "la capacidad de ejercer el control de las propias condiciones existenciales". Esta forma de la acción, puede oponerse a la acción basada en creencias y que pone la iniciativa de la acción en manos de otros, por ejemplo, de los dioses. El pensamiento arcaico da muestras también, de estas formas de la acción, pero está muy lejos de ser las únicas y sería en alto grado injusto, que tratáramos de indentificarle con ellas.

La concepción arcaica del mundo: un tiempo sin espacio

Los ya abundantes estudios sobre el pensamiento arcaico, dan prueba de una concepción del mundo organizada en dicotomías. El hombre premoderno, se halla frente a la necesidad de elegir entre oposiciones dramáticas, con consecuencias opuestas. Sin embargo, nos parece inevitable la generalización de esta característica, a toda forma del pensamiento, extendiéndola inclusive, a la racionalidad moderna. Así es posible entender la modernidad, como el producto evolutivo más "flexible", de la racionalidad arcaica. Se puede también entender esta dialéctica arcaica, como el conjunto de procesos típicos a las estructuras inconscientes de la acción. Estructuras que pueblan los *intersticios,* entre las diferentes acciones de carácter moderno. Siendo que los hechos inconscientes, existen en una dimensión sincrónica, puede el inconsciente como estructura mental, identificarse con la mentalidad arcaica. En este sentido, serían estas estructuras de la comunicación inconsciente, de alguna manera "ahistóricas", en tanto historia significa devenir, proceso y sobre todo tiempo.

Un ejemplo de estructura comunicativa arcaica, se encuentra en la "ofrenda" como acto comunicativo. Esta estructura comunicativa estudiada por Mauss en su *Essai sur le don*[176], puede entenderse como *fórmula histórica* independiente, o también como *modo de comunicación racional,* cosa que haremos en breve bajo el nombre de "racionalidad activa". La idea que aquí nos anima, es la de estudiar la racionalidad a través de la búsqueda de los eslabones básicos de la comunicación en general.

Decíamos que la ausencia de una percepción del *presente radical*, del hoy por hoy, ausencia típica de la arcaicidad, nos da una racionalidad "ahistórica". Por otra parte, si se observa a la mentalidad arcaica desde otra perspectiva, es ésta *histórica* por sobre todas las cosas, en tanto vive en la dimensión del *puro fenómeno*. La vida del hombre arcaico es

puro tiempo, aunque sin hoy por hoy. En ella el devenir se controla a través de su ritmo. La mentalidad arcaica, no sufre la *irreversibilidad* temporal de los hechos consumados, para ella todo proceso es reversible en la lógica de la comunicación rítmica. A diferencia de la racionalidad moderna, la racionalidad arcaica no sigue un proceso *paso a paso,* sino que *salta* entre polos alternativos, aspecto que le permite volver siempre al mismo punto de partida. La temporalidad arcaica se caracteriza además, por la total independencia a referencias espaciales, a no ser que, por dimensión espacial, se entienda un espacio circular de características trigonométricas, con los cuatro puntos cardinales como única orientación fija. Sobre estas bases, la temporalidad arcaica puede evitar la existencia "pasajera", "fugaz", típica de la modernidad. Mientras que el hombre arcaico vive en un mundo de tiempo puro (aunque sin hoy por hoy), en dónde existir es "circular" entre puntos cardinales, vive la modernidad en un tiempo asociado al espacio, pleno de "lugares" esparcidos en "caminos" que conducen a "metas", las mas de las veces irrepetibles.

Con el surgimiento de las primeras ciudades, se fortalece la emergente modernidad y la perspectiva espacial gana espacio a la temporalidad pura, proceso que puede seguirse, por ejemplo, en las narraciones épicas griegas, narraciones que son de alguna manera históricas y a la vez míticas. Pero es sobre todo en el siglo XVI, cuando la realidad espacial se impone definitivamente. Hemos visto en las páginas anteriores como este proceso se cumple en diferentes frentes. Por ejemplo, en nuestro estudio del arte "olvidado" de Cardano, en el Capítulo III. Las reflexiones de Cardano nos muestran como el sujeto moderno crea un tiempo con "pasado", "presente" y "futuro", abriendo el devenir a la *sorpresa*. Cardano devela este misterio garantizando al azar un lugar central al acontecer. De pronto aparece en el horizonte de la acción, el futuro como posibilidad en un mundo que estaba cerrado y predestinado. Como consecuencia a este cambio radical, se precisan los límites del mundo circundante, en tanto

la inseguridad del sujeto generada por la apertura del devenir, exige mayores esfuerzos de control de los procesos cotidianos.

El proceso de modernización, en el que descubrimiento y conquista de América fueron decisivos, hizo posible por primera vez, la comprensión cabal de las dimensiones y forma del planeta y del lugar del hombre en el mismo. Durante los siglos XVI y XVII, se hizo posible la conversión de un mundo todavía mítico, a un mundo pleno de *sorpresas*. Esta nueva concepción del mundo que modifica la conciencia colectiva de la Europa del período, obliga a una acentuación de la importancia del control de los hechos, afirmando entonces la noción de racionalidad moderna como control basado en la espacio-temporalidad. El cambio se hará sentir en todos los frentes de la cultura, motivando nuevas soluciones políticas, éticas, religiosas, científicas.

Sobre la noción de "iniciativa" y el imperativo comunicativo

Creemos, con la mayoría de los investigadores, que los intereses económicos son un determinante importante de los procesos históricos. Estos intereses pueden interpretarse como la necesidad del hombre de asegurarse medios de vida, en una existencia social. A este espacio pertenecen categorías como la de “trabajo“. Pero la historia está sin duda determinada por otras dimensiones, por ejemplo por la necesidad puramente biológica de la reproducción que en su expresión cultural se convierte en “sexualidad“. Freud nos habla de la lucha entre Eros y Thanatos, mientras que Lévi-Strauss encuentra pruebas de que esta necesidad básica, explica la distribución de las mujeres en la sociedad arcaica y el surgimiento de la prohibición del incesto. Estos dos grandes complejos causales, los económicos y los sexuales, expuestos como las bases “materiales“ y “objetivas“ de la vida social y cultural, pueden entenderse como la esencia de la cosmología moderna, la base epistemológica de la ciencia social y cultural de la modernidad.

Sin animo de contradecir estas conclusiones, creemos que se puede también incluir a esta lista, la necesidad básica del ser social por *comunicarse*. Estamos aquí hablando entonces de una "causalidad comunicativa". En tanto la comunicación es entendida normalmente como no-material y subjetiva, se la clasifica como causalidad secundaria, subordinada a la causalidad "fuerte", de naturaleza económica y sexual. Desde nuestro punto de vista, es esta objeción menos importante, dado que consideramos a la comunicación una forma del intercambio energético, al interior de la sociedad. Esta forma de la causalidad, es la que garantiza la cohesión social, produciendo el "efecto sociedad", creando las bases del entendimiento y de la racionalidad.

En tanto las causalidades económica y sexual, se manifiestan y actúan a través de una red comunicativa, debe considerarse a este imperativo comunicativo, como *temporalmente* anterior, a los imperativos económicos y sexuales. En otras palabras, para que la causalidades económicas y sexuales pueden actuar determinando la sociedad, es necesario que "la sociedad", exista *previamente.* Ahora bien, ¿a quien importa precisar este orden? ¿No es este el caso, de un problema típico de una modernidad en decadencia?

Si bien la causalidad debe ser entendida como un mecanismo, la cosmología del proceso comunicativo no puede ser entendida de tal forma. Entendemos que hay una cierta forma de entender la causalidad que está relacionada con el contenido de la comunicación. Así, encontramos una posición que llamaremos "empirista", que entiende el lazo causal como *inmanente* a su objeto de estudio. Tampoco puede identificarse la causalidad comunicativa con la marxista o freudiana, las cuales se caracterizan por su *trascendentalismo*, es decir por el establecimiento de la causalidad "fuera" ("detrás", "alrededor") de la cadena de acontecimientos, en el *marco* social del objeto de estudio. La causalidad comunicativa es estructuralista, o por lo menos comparte con el estructuralismo clásico, la noción de causalidad como *modus comunicativo*, fórmula del intercambio social, variable histórica, cuyo contenido es secundario y se

decide por azar. Puestos por ejemplo, a analizar el resultado de un acto electoral, el *inmanentismo* creerá poder determinar los resultados electorales venideros, a partir del estudio de los datos de los actos electorales anteriores. Será para éste un problema de extrapolaciones estadísticas. El *trascendentalismo*, en cambio se interesará por comprender los marcos sociales, económicos y culturales que hicieron posible los resultados electorales anteriores, para predecir los resultados electorales futuros. Su reflexión es histórica, económica y social, nunca matemática. Las cosmologías de Marx y Freud, serían un ejemplo de trascendentalismo. El estructuralismo, finalmente, puesto a analizar el resultado de un acto electoral, se mostrará interesado en elucidar cuales son los rasgos propios a *todo acto electoral,* para poder prever no el resultado, sino la estructura comunicativa de los actos electorales futuros.

En conexión con la temática que nos ocupa, y con relación a la influencia cultural de las culturas indias sobre la cultura europea, lo que le interesa saber al estructuralista es, en qué medida la incorporación de practicas culturales, significa la adopción de una concepción del mundo. A modo de ejemplo, ante la incorporación del hábito de fumar, el estructuralista se pregunta qué es, los que todos los "fumadores" tienen en común. Sabiendo esto, sabrá en qué medida, la adopción del tabaco, ha significado la adopción de una ontología importada.

He aquí un paralelo con Lévi-Strauss, quién para nosotros, no logra jamás una formulación definitiva de la causalidad estructuralista y de su relación con otras formas de la causalidad. En un desarrollo de las ideas de Boas, Lévi-Strauss muestra que el contenido de las representación totémicas, tiene un significado secundario en relación a la estructura comunicativa que el totemismo representa. Como en un caleidoscopio al que Lévi-Strauss llama *bricolaje*, se presenta a la conciencia arcaica como estructuras comunicativas pobladas de contenidos azarosamente formados. De allí que no pueda aplicarse a estos fenómenos una causalidad inmanentista. El ejemplo clásico, es el de la relación del significado de las palabras al alfabeto, o a las partículas fonéticas. La elección de

las partículas es independiente y secundaria al resultado semántico final, al cual las partículas están asociadas. Sería sin duda un error metodológico, el tratar de encontrar una relación semántica, basada en la relación existente entre las letras o los sonidos de una palabra. Del mismo modo, los contenidos de la comunicación en general, no son relevantes en el momento estudiar la causalidad subyacente. El desenlace de un acto comunicativo esta determinado en cambio por la forma básica de la comunicación y por el ritmo de la misma. El ritmo de la comunicación determina la distribución de la *iniciativa.* Es decir, cuál de las partes envueltas en el acto comunicativo se "hace oír", dirige y controla el flujo de energía de la relación. El *modus* de la comunicación nos dirá si esta es de carácter económico, sexual, etc. El *ritmo* nos dirá, en que dirección circula la energía. La causalidad comunicativa, impone a los hombres el imperativo de "hacerse oír". Un imperativo que adopta la forma aparente de "lucha", "confrontación", "medición de fuerzas". Una confrontación cuyo resultado jamás es mecánico y que como dijimos, dependerá del caleidoscopio de sus contenidos y el ritmo de la comunicación.

Decimos que la tendencia comunicativa a ejercer el control, tiene un carácter histórico. Por "histórico", entendemos aquí lo contrario de "mecánico". Llamamos históricos, a los hechos que se construyen en relaciones comunicativas. Así, "causalidad histórica" es la expresión del imperativo comunicativo, del que hablábamos más arriba. El acto comunicativo es "cerrado", es decir compele al diálogo, sin solución de continuidad, pero dejando su contenido, "abierto" a la sorpresa, al azar. La comunicación *obliga* a dialogar sobre *cualquier cosa*.

Podemos decir a modo de resumen, que la estructura comunicativa cumple con las características siguientes: para empezar, digamos que ésta, oscila siempre entre dos polos opuestos. Esta es la herencia arcaica que afecta también a la comunicación de bases modernas. Como ejemplo, citemos el caso de la relación ofrenda - retribución. La energía del proceso comunicativo, se mueve desde el polo que no cuenta con la

iniciativa, al polo que la ejerce. Aquel que "ofrece", es quien controla la iniciativa y quien gana en energía. Pero la estructura comunicativa está construida de forma tal, que a toda a toda ofrenda, sigue una retribución. De esta manera se crean las bases para que, la parte retributaria, se quede con la iniciativa, si logra invertir las claves del modelo comunicativo. Digamos que, en lo que a la comunicación arcaica se refiere, la parte que gana energía en un momento, la pierde en el otro. Y al mismo tiempo, cuando más energía se gana en un momento, más se pierde en e le siguiente.

Siguiendo con la enumeración de propiedades, observamos que la unidad mínima del proceso comunicativo es *finita*, estando sus partes temporalmente determinadas. Cada momento, dispone de un tiempo "adecuado", más allá del cual, se transforma en puro acto mecánico que pone fin al proceso comunicativo. El individuo es libre – dentro de las condiciones materiales reinantes – de elegir cual será su contenido y cuanto tiempo habrá de dedicar al mismo. En tanto esos contenidos y sus cantidades nunca son los mismos, existe en la comunicación una cierta inestabilidad intrínseca. Cada vez que la iniciativa cambia favoreciendo a la otra parte, cambia la dirección del flujo de energía. Con éste, cambia también la parte proporcional de energía que corresponde a cada una de las partes de los contenidos de la comunicación. Esto supone además el cambio del ritmo interior al proceso.

Un esquema sobre la racionalidad arcaica

Hemos tratado en capítulos anteriores, de estudiar algunos de los rasgos que caracterizan a la racionalidad arcaica. Hemos estado especialmente interesados, en procurarnos un método que nos permita estudiar los procesos de intercambio cultural, acaecidos entre Europa y el Nuevo Mundo, durante los siglos XVI y XVII. Hemos definido la racionalidad como "la suma de los procesos conscientes e inconscientes, dirigidos a la adaptación de la vida a los cambios del hábitat humano. En el

esquema que sigue a continuación, se presentará la racionalidad arcaica, dividida de acuerdo a los *modus* comunicativos a que da lugar. Paralelamente, se alinearán modelos comunicativos modernos, supuestamente emparentados o derivados.

Llamaremos "racionalidad activa", al modelo de acción comunicativa que rige la relación ente los hombres a través del control de la circulación de los objetos sociales. Llamamos objetos sociales por ejemplo a los alimentos y otros medios de vida, a las mujeres, pero también el propio sujeto en un acto de sacrificio. El eje de la comunicación en este caso, es el "objeto social". Este es modelo a través del cual el sujeto se relaciona con la naturaleza a través de la "producción" de bienes de consumo.

Llamaremos "racionalidad reactiva", al modelo comunicativo que dirige las relaciones del sujeto con otros sujetos.

Finalmente distinguimos una "racionalidad cognoscitiva", como modelo que rige los procesos de aprendizaje. Este proceso comunicativo actúa organizando individuos y sus alrededores a través de la asignación de identidades y rangos. En este caso, el sujeto y el objeto social, son los ejes de la comunicación.

	ARCAICO Principio de retribución		MODERNO Principio de ganancia	
	SIN INICIATIVA	CON INICIATIVA	SIN INICIATIVA	CON INICIATIVA
RACIONALIDAD ACTIVA	retribución	ofrenda sacrificio	venta	compra
RACIONALIDAD REACTIVA	hospitalidad expectación	inspección compromiso	resignación predestinación determinación	provocación libertad
RACIONALIDAD COGNOSCITIVA	participación	incorporación	experimentación	producción
	Propiedades generales: Desde el individuo al grupo. Colectivismo (exotermismo). De lo privado a lo público.		Propiedades generales: Del grupo al individuo. Individualismo (endotermismo). De lo público a lo privado.	

Los modelos de racionalidad, determinan los rasgos básicos de la concepción del mundo de que se trate, administrando a su vez, la iniciativa social a través del ritmo de la comunicación. Más exactamente, entendemos por *modus* comunicativo, la relación social que distribuye la iniciativa y que además fija el "eje" de la misma.

La comunicación activa: de colecciones y agrupaciones a individuos

En una estructura económica, basada en prestaciones y contraprestaciones, o también, en ofrendas y retribuciones, los objetos sociales intercambiados no se cuentan. Se brindan o reciben de acuerdo a estimaciones cuantitativas gruesas, dado que la naturaleza de la relación no hace intercambiables los objetos en tanto cantidades, sino en tanto calidades.

Es a partir de este espacio social puramente cualitativo, que la modernidad se desarrolla. El primer paso de la modernidad entonces, es el de *contar la cosas*. Recurriendo a categorías marxistas, digamos que mientras que el modelo comunicativo arcaico se basa en el *valor de uso de las cosas*, el modelo comunicativo moderno se base en el *valor de cambio* de las mismas. Se puede seguir este proceso en las palabras de Xenofón en el *Oikonomikos,* el diálogo en el que Sócrates, intercambia ideas con Critóbulo e Isómaco, a propósito de la administración del hogar y del Estado.[177] En este diálogo, se presenta al macho, como el representante de la organización más estricta. La hembra por el contrario, es presentada como objeto de la educación en estos principios fundamentales. Xenofón (431–354), militar, historiador, amigo y alumno de Sócrates, nos da una imagen de éste, muy diferente de la que emerge de los diálogos platónicos. En los escritos de Xenofón, Sócrates es simple y práctico, alguien que no duda en sacar conclusiones filosóficas de las cosas más simples de la vida cotidiana. *Oikonomikos* puede verse como un documento del tránsito en el desarrollo de la modernidad. En la representación de la vida social que Xenofón presenta, coexisten rasgos arcaicos y modernos, siendo defendidos a la par y sin ningún sentimiento de contradicción.

El diálogo comienza, con el intento de precisar la noción de "economía" entendida como "administración del hogar". El arte de la administración del hogar, es aquel que incluye la

administración del hogar propiamente dicha y la del Estado o administración de los bienes públicos. El éxito de la empresa, supone primero el esclarecimiento de otras ideas básicas. Por ejemplo, qué es lo que se entiende por "mercancías", o con otras palabras, cuales son los objetos sociales, que pueden contarse dentro de la administración del hogar. La discusión conduce poco a poco, a la conclusión de que los "bienes sociales", no son aquellos objetos sociales que se tienen en propiedad, sino aquellos que teniéndose en propiedad, son además *bienes de uso*. De esta manera introduce Sócrates, también una definición de la noción de "propiedad", que de alguna manera es arcaica. Recordemos lo dicho más arriba acerca del carácter cualitativo de la comunicación arcaica. Si el objeto que se posee, no es un bien de uso, no es tampoco un bien en propiedad, y no puede contarse como un objeto social partícipe de la economía hogareña. Finalmente nos dice Sócrates que la utilidad de un objeto social, radica en el conocimiento o capacidad práctica del dueño de la misma.[178]

Se puede decir que Sócrates expone aquí una definición de propiedad a la que podríamos llamar *cognoscitiva.* Nos dice que una cosa no puede cambiarse por otra, si no se sabe cuál es su uso. Pero Sócrates se equivoca en el sentido de que dentro del marco de la modernidad, incluso las mercancías cuyo valor de uso le es desconocido al vendedor, tienen un lugar en el mercado. Se podría salvar su argumentación diciendo que el valor de una mercancía, se decide en el mercado, es decir en función del *saber social* acumulado. Pero el valor de cambio de una mercancía, depende también de otros factores, aparte de conocimiento de su valor de uso. Por ejemplo, del conocimiento de la oferta y la demanda, del conocimiento de la escasez o la abundancia, etc. Este tipo de saber social, es *estadístico* y vendrá a desarrollarse mucho tiempo más tarde.

La era griega clásica, es el primer gran laboratorio de la transición de la consciencia a la modernidad. Este proceso consiste en el paso de representaciones vagas a otras muy ricas en detalle. De relaciones de causalidad deterministas cerradas, a otras en las que existe el espacio para el azar, la evaluación y la

elección alternativa. Es en este sentido que se puede ver en el diálogo de Xenofón, la aparición de rasgos modernos en pugna con otros arcaicos. Al igual que en otros casos, el ejemplo enseña, que para el sujeto de la reflexión, esta oposición *no existe*.[179] La importancia de organizar a los objetos sociales, subordinando el mundo inmediato al control de la voluntad, reaparece permanentemente en este diálogo.[180]

La educación de la esposa, aparece como un verdadero problema para Xenofón y Sócrates. La mujer es presentada como enemiga del orden, incluso en el hogar. Sin embargo esta realidad no parece ser la recogida en el estudio de las sociedades arcaicas. Creemos que la actitud de la mujer, no puede haber sido muy diferente de la del hombre, siendo que el conflicto entre los sexos debe haber tenido otros motivos. Es más, la modernidad significa, el abandono de un nivel público, para pasar a otro privado. Es un proceso *dirigido hacia,* el mundo de la mujer. La estructuración moderna de la sociedad arcaica, desarrollo que supone el advenimiento de la sociedad de clases, exige un cambio radical del papel social de la mujer, quien pasa a tener más influencia. Este cambio supone relaciones de identidad, en las que un solo individuo, puede relacionarse con varios objetos sociales del mismo tipo y al mismo tiempo (aquello que en el capítulo I, refeíamos como relaciones *uno-a-muchos*). Si admitimos que en la arcaicidad, la realidad social estaba estructurado en relaciones *uno-a-uno*, el pasaje a relaciones dominadas por el modelo uno-a-muchos, debe haber sido un periodo especialmente conflictivo en la historia de las relaciones entre los sexos, en tanto supone la intromisión en el terreno tradicionalmente subordinado al otro.

Es también posible estudiar este fenómeno, en textos de la modernidad postcolombina, el otro gran período de aceleración modernista. Ejemplo de la situación de la mujer, es el siguiente, texto irónico por excelencia, en dónde la batalla de los sexos aparece con la fuerza y la amargura, de la voz de un gran poeta. Escrito en 1691, en México, por Sor Juana Inés de La Cruz. Se trata de la respuesta de Sor Juana, a Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla. La identidad del obispo, aparece

disimulada, detrás de un seudónimo femenino (Sor Filotea de la Cruz), con seguridad, para evitar a éste el desprestigio de debatir con una mujer. El tema de Sor Juana es un poco diferente al de Xenofón. Los siglos han transcurrido, ahora la mujer ha aprendido su tarea, sin embargo exige ahora además la participación en otras. Sor Juana Inés de la Cruz contesta:

> "Pero ¿qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubirto estando guisando? [...] Bien lo dijo Luprecio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito."[181]

Cuando la mujer adquiere el derecho a expresarse sin intermediarios, dirige su voz a otras mujeres, aún cuando sea consciente de que su lector sea con más frecuencia un hombre. Por lo mismo, el texto de Sor Juana, tiene el valor de un manifiesto. Es la voz de la privacidad naciente, que a través de la ironía de Sor Juana, exige el lugar que la modernidad le ofrece.

La racionalidad reactiva: hospitalidad e inspección

La racionalidad reactiva, dirige la cosmovisón de la mentalidad arcaica, de forma que una actitud abierta, *hospitalaria,* crea el sentimiento de obligación social que obliga a otro, a la *restitución*. A diferencia de las comunicaciones dirigidas por el modelo de racionalidad activa, se actúa ahora en relación con otras personas sin recurrir a los objetos sociales como intermedio. En su variante moderna, puede expresarse como subordinación, sometimiento, resignación, en lugar de protesta, cuestionamiento o resistencia. La racionalidad reactiva, muestra a la mentalidad arcaica frente a dos actitudes opuestas: o bien se acepta el devenir de los hechos y se asume una actitud hospitalaria y expectante, o bien se busca la iniciativa y se asume el papel de inspector comprometido. Este

modelo comunicativo, tiene su paralelo moderno en la medición de fuerzas entre las posiciones deterministas y las que proponen un mundo abierto al azar. Se puede sospechar que el avance de la filosofía libertaria en los siglos XVI y XVII, tiene su origen en la capacidad creciente a la *resistencia,* capacidad que quiebra la polaridad arcaica original.

Un ejemplo histórico de racionalidad reactiva, encontramos en el caso de Monctezuma y su actitud, ante la marcha de los españoles en México, durante los primeros días de la conquista. Como en toda situación comunicativa, se caracteriza la actitud de Monctezuma por el intento de conquistar la iniciativa. El actor que piensa en términos reactivos arcaicos, ve las confrontaciones como procesos de *restitución* y no de *ganancia*. Recordemos que el pensamiento arcaico, evita las decisiones basadas en decisiones mecánicas. Típica de la racionalidad arcaica es la exigencia de máximo autocontrol, ejemplificada magistralmente, en la *bienvenida* de Monctezuma al conquistador.

Que la mentalidad arcaica americana, no se dirigiera a objetivos políticos, es un hecho que ha sorprendido a los europeos desde los tiempos de Colón y Vespucio. El comportamiento de los indios durante la conquista, se hace inteligible, solo si se estudia como una forma de la racionalidad reactiva. Se trata de comprender como un puñado de españoles, logra someter a una sociedad poblada por cientos de miles de indios. La situación se hace comprensible si observamos con detenimiento las decisiones de Monctezuma, decisiones que para sorpresa de éste, no arrojan el efecto deseado. Sucede que Monctezuma no es consciente de que la racionalidad arcaica, se enfrenta a la racionalidad moderna. En esta confrontación, la única posibilidad de triunfo de la racionalidad arcaica, no es política, ni militar, sino cultural, y en cualquier caso solo puede darse a muy largo plazo. Pero no podemos aquí, dedicarnos al estudio de la confrontación de arcaísmo y modernidad. Apenas si, pretendemos elucidar las bases de una y otra. La táctica de Monctezuma radica en aplicar la lógica del *agasajo*, pretendiendo colocar a Cortés en situación de *agradecimiento*.

Monctezuma se espera que Cortés le devuelva el agasajo con aquello que Monctezuma más desea, el sometimiento de Cortes a su autoridad. Esta lógica comunicativa es construida en una sociedad que tiene sus bases (principalmente) en las relaciones familiares y no en relaciones de clase. Los hombres están emparentados entre sí, pero también con la naturaleza y con los dioses. Incluso con el enemigo. Aquí no hya lugar para decisiones políticas porque todo se decide "en familia". Veamos de cerca el caso Monctezuma.

Ya durante los primero días de los españoles en San Juan de Ulua en el año 1519, llegan las ofrendas de Monctezuma. Esas ofrendas incluyen alimentos, ropas y joyas. Mediador en este contacto fueron Tilancalqui y el esclavo Cuitlalpitac, conocido mas tarde por los españoles como "Ovandillo".[182] Todo indica que Monctezuma quiere someter a prueba la teoría que identifica a Cortés con el dios Quetzacoalt. La divinidad de Cortés habría sido decidida favorablemente, si éste, se hubiera *comido* a los emisarios Tilancalqui y Cuitlalpitac.[183] El encuentro fue en realidad pensado como un ceremonial, destinado a adquirir el control de la situación, incluyéndose aquí elementos cognoscitivos. Inmediatamente despues, envia Monctezuma a San Juan de Ulua, al indio Quintalbor. Quintalbor tenía un enorme parecido físico con Cortés. Las ofrendas fueron las de pan impregnado en sangre humana. Cortés recibe también un calendario circular en oro.

Las intensiones de control puestas detrás de las ofrendas, generaron en realidad el efecto contrario. Ante la vista de las riquezas de la zona y de las posibilidades de dominio, decide Cortés permanecer en México, lanzándose a la colonización de tierra firme. EL mensajero de Monctezuma encuentra a Cortés una tercera vez en setiembre de 1519, en la recién fundada ciudad de Veracruz. A través de algunos de los parientes de Monctezuma, logra Cortés hacerse de más oro y telas. Algunos días después, en las afueras de Tlaxcala, recibe Cortés lo que se estima equivalente a tres mil pesos en oro y joyas, y doscientas mantas de algodón. Un quinto contacto tiene lugar en Cholula, en dónde seis mensajeros invitan a Cortés a visitar México. En

un lugar llamado “El Patio“, un falso Monctezuma (Quauhtechatl) se encuentra con Cortés. En una clara manifestación de magia de identificación, trata de esclarecer la reacción de los españoles ante la presencia del *Uei Tlatoani* (Monctezuma).

Las victorias de Cortés sobre algunos de los aliados de Monctezuma, aumentan las tensiones en las relaciones de éste con los españoles. En un encuentro en octubre en Calpán, aumentan las ofrendas de Monctezuma quien además exhorta a los españoles a retirarse. Promete pagar a éstos impuestos anuales si los españoles acceden a dejar el país. El martes 8 de noviembre de 1519, Monctezuma y Cortés se encuentran en México. Algunos días después y sin grandes dificultades, Monctezuma es hecho prisionero delante de miles de mexicanos paralizados. Lejos de desanimar el espíritu de Monctezuma, la prisión le estimula a seguir ofrendando a Cortes regalías de todo tipo. Continúa en esta actitud hasta el día de su muerte, el 26 junio de 1520.

Visto el proceso arriba relatado con ojos modernos, la defensa de Monctezuma no puede menos que considerarse, débil sino claudicante. Pero para un hombre que vive los hechos desde una perspectiva arcaica, no existe otra salida que la de aplicar la lógica del sometimiento ritual, a través de la comunicación. El fracaso de Monctezuma no puede verse como un fracaso personal. Durante los años siguientes, otros jefes indios caerán de manera similar. Es más, puede pensarse a Monctezuma, como uno de los primeros en comprender el carácter trágico de la situación. Si bien sus diferentes recursos mágicos se mostraron inefectivos, la puesta en práctica de los mismos, nos habla de un líder inteligente que aplica sin dudar, lo que la sabiduría le brinda, en el momento de intentar la defensa de su pueblo. Más tarde en la humillación de la cárcel, da muestra de un gran control de sí mismo, luciendo aún entonces el dominio del ritmo comunicativo. Hasta el ultimo momento, trata de recuperar la incitativa en el proceso sin perder en ello la harmonía de sus actos.

Después de estos primeros y sorprendentes éxitos, pasa a ser una táctica común de la conquista, el hacer prisionero a los líderes indios. La fase de acercamiento e intercambio, entraba en otra etapa, la del sometimiento y aculturación. El triunfo de Cortés sobre el imperio azteca, es el triunfo definitivo de la modernidad sobre la herencia arcaica. A partir de ahora "los bolsones" culturales arcaicos que sobreviven en el mundo, serán buscados y sometidos, visitados por misioneros primero y antropólogos después. Hasta ellos llegaran las iglesias, el trabajo forzado, las escuelas. A este proceso debe sumarse, la caza de brujas en la Europa de los siglos XVI y XVII.

Digamos que el sometimiento de las culturas americanas, es también el producto de un mecanismo de homogeneización, natural a todo proceso económico y social. Surgido un modelo de producción y organización social más eficaz, se extiende y desplaza al resto. Pero este fenómeno no debe confundirse con el de la pugna entre la mentalidad arcaica y la moderna. Esta pugna esta relacionada a la estructura social, pero es independiente de la misma. Es en realidad, una pugna irresoluble, dado que está originada en la doble naturaleza biológica y cultural del hombre.

Las diferencias en la forma de actuar entre españoles y aztecas puede verse con en el siguiente ejemplo. Durante el tiempo en que Monctezuma se halla preso, continua en funciones de jefe azteca, pero cuenta ahora a Cortés entre sus consejeros. Sucede entonces que un pueblo vecino a los aztecas, se alza repetidamente en armas, dando muestras de una audacia amenazante. Ante esto, Cortés recomienda a Monctezuma la solución de aplastarles militarmente. La respuesta de Monctezuma es reveladora: ¿Para que aplastar a un pueblo que mantiene nuestras tropas bien entrenadas y provee a nuestros templos de prisioneros a los que sacrificar a los dioses? He aquí las dos mentalidades en todo su esplendor. La primera mecánica, directa, definitiva. La segunda armónica, balanceada, parte de un ritual complejo. Se puede si así se quiere, ver un fondo ético en la actitud de Monctezuma, pero creemos que sería atribuir rasgos modernos a una forma de la reflexión

arcaica que es pre-ética (porque es pre-mecánica). La propuesta de Cortés, no tiene sentido en la cosmología de Monctezuma, del mismo modo que la solución propuesta por Monctezuma, es incomprensible a la mentalidad moderna.

Iitoloca significa en la lengua nahuatl "aquello que se afirma sobre alguien" y puede según León-Portilla entenderse como la palabra azteca que designa la "historia".[184] Al momento del descubrimiento, practicaban los aztecas la historia en calidad de *crónica*. El relato cronológico era pintado en los códices por profesionales de la memoria, quienes con el dominio de la poesía y el arte de la representación pictórica, aseguraban la continuidad de su sabiduría. En este proceso, descubrimos una vez más el ritmo de la historia. La mitología de los nahuatl cuenta que la tierra, el sol y el universo surgen de Ometéotl (el Dios de los dualismos originarios).

Ometéotl (también llamado Huehuetéotl, el viejo Dios) fue quien creó a los cuatro primeros dioses, quienes en su momento, crearon el resto del universo, inclusive al hombre y al maíz. El más antiguo de los cuatro dioses, fue el tezcatlipoca rojo, divinidad de Occidente, simbolizado por una casa o vivienda, y asociado a la puesta del sol y a la vagina de la mujer. El tezcatlipoca negro, es la divinidad den Norte, el lugar de la muerte y la decadencia. Su símbolo es la piedra de pedernal. La tercera divinidad, es Quetzalcóatl, su color es el blanco o amarillo, su punto cardinal es el Este y se le asocia la salida del sol. Éste, es el dios de la cultura y la creatividad y su símbolo es la caña. El cuarto y último dios es

Huitzilopochtli, el más importante de los dioses aztecas. Su color es el azul y su símbolo el conejo. Huitzilopochtli es la divinidad del sol, de la sangre y de la guerra. Según nos cuenta el mito, los cuatro dioses se ponen de acuerdo en crear el mundo, pero esta colaboración no dura mucho. Pronto se inicia una lucha entre los cuatro dioses, cuyo objetivo mayor es el de controla el destino de los hombres. Para lograr este fin, los dioses tratan de identificarse con el sol. De esta forma se generan diferentes períodos en la historia, períodos que coinciden con los diferentes "soles" ("primer sol", "segundo

sol", etc.). La lucha entre los dioses tiene como consecuencia el aumento del caos en el universo con el apagamiento del sol como consecuencia. Siendo que para los aztecas, la sangre tiene una fuerza mística, intentan mediante el sacrificio y la ofrenda de la sangre, evitar el fin de la existencia solar. El pueblo azteca es así un pueblo elegido, un pueblo destinado a salvar al universo y a la humanidad. Ríos de sangre corren en México con el fin de estabilizar el mundo en caos. La convicción en los dictados del mito, les daba la razón con cada nuevo amanecer. Paradojalmente, se encuentran los aztecas con los españoles, estos también en plena tarea mesiánica, esparciendo la noticia del sacrificio de Jesús en la cruz y ofreciendo su sangre y su cuerpo en la comunión.

La comprensión del tiempo en los aztecas, se revela en su aplicación del arte de la adivinanza. Según la tradición, el destino de los hombres es decidido por el Tonalámatl, o libro de adivinanzas. Éste fue construido consultando el Tonalpohualli, o rueda solar, que servía de memoria de los conocimientos astronómicos acumulados desde tiempos inmemoriales. Se contaban 20 grupos de 3 días cada uno, es decir, 260 días en total. El augurio así construido, variaba dependiendo de las combinaciones de año y número. Los números 3, 7, 10, 11, 12 y 13 prometían augurios favorables, mientras que los números 4, 5, 6, 8 y 9 significaban augurios negativos. Los días eran ordenados en grupos de 20 símbolos, que se combinaban con los 13 números, de forma que ninguna combinación se repetía durante los 260 días. Ciertas combinaciones eran favorables, otras desfavorables y algunas eran indiferentes o neutrales. La neutralidad de algunas combinaciones, puede verse como el punto más cercano de esta cultura a la noción de azar. Las fuerzas positivas y negativas podían, en ciertas situaciones neutralizarse, dejando paso a lo inesperado, a la sorpresa, aquí también, de alguna manera "determinada".

Por lo demás, la cultura nahuatl reconoce la posibilidad individual de influir en el destino. Lo arcaico en esta cultura, no es la negación del libre albedrío, sino la forma de entenderle. Según la mentalidad azteca, el libre albedrío existe en el

ejercicio del *autosacrificio*. El hombre arcaico no está entonces, en condiciones de "elegir", si por "elegir" entendemos el "control mecánico" de la situación. Cuando el hombre moderno "elige", lo hace sobre la base de una previsión muchas veces detallada de las consecuencias de la elección. Pero en un mundo en donde todo el devenir ha sido previsto por los dioses, sólo dispone de la iniciativa en la comunicación, iniciativa que maneja a través del sacrificio, personal y colectivo.

La racionalidad reactiva, se orienta también a asegurar el triunfo de la vida sobre la muerte. Un ejemplo interesante puede encontrarse en la cultura de los indios fox. Según la tradición, este pueblo practica un juego de pelota, para liberarse del alma de alguien que recién ha muerto. El juego se organiza con dos bandos, uno de ellos representa los intereses del alma de los muertos, bando al cual, las reglas del juego aseguran sistemáticamente el triunfo. De esta forma, ofrendado el triunfo, el bando de los vivos, coloca a la muerte en obligación de *retribuir* la gentileza.[185]

A través de celebración de complejos rituales, poniendo en práctica una ontología intrincada que conocemos con el nombre de *totemismo*, a través de explicaciones cosmológicas ocultistas, el hombre arcaico logra crear las condiciones necesarias para evitar la toma de decisiones políticas. Es a través de la búsqueda consecuente de la iniciativa en el diálogo con otros hombres, con los dioses y con la naturaleza, que el hombre arcaico logra construir una sociedad de alguna manera inmune a los fenómenos mecánicos (políticos, éticos, técnicos). Esta forma de enfrentar el devenir, es la que sorprende a los europeos, confundiendo éstos, la falta de mecanismos políticos con conducta indisciplinada.

La racionalidad cognoscitiva: participación e incorporación

El filósofo y antropólogo Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) concluye en sus primeros estudios de la mentalidad arcaica, que ésta da muestras de una racionalidad "pre-lógica". Según Lévy-

Bruhl, el hombre arcaico carece de la capacidad de comprender las contradicciones. El carácter pre-lógico de la racionalidad arcaica, es para Lévy-Bruhl, la línea de diferenciación más importante entre arcaicidad y modernidad. Durante los últimos años de su vida y como consecuencia de la crítica recibida, Lévy-Bruhl se retracta de sus dichos. Esta última reflexión autocrítica, esta resumida en *Carnets* del año 1949. La obra es luego traducida la inglés con el título de *The Notebooks on Primitive Mentality*.

Corrigiendo sus conclusiones anteriores, Lévy-Bruhl adelanta una nueva tesis, según la cual el pensamiento arcaico puede caracterizarse por la noción de *participación*. Esta propiedad básica, se resume en la participación del alma en el cuerpo, del pensamiento en la materia, del espacio en el tiempo, las partes en el todo y viceversa. Se explica la diferencia con respecto al pensamiento moderno, no ya por una supuesta incapacidad para comprender la contradicción, sino por la incapacidad de comprender la incompatibilidad física y temporal. De lo dicho deducimos que la mentalidad arcaica acepta que un objeto físico pueda estar en dos partes distintas al mismo tiempo, que los muertos puedan moverse entre los vivos, o que la huella de un animal sea parte de éste, o que un ojo pueda representar a toda la cara, o que la herida causada por una flecha pueda ser curada tratando a la misma flecha. Compartimos con Lévy-Bruhl la descripción de la mentalidad arcaica como "participativa" restringiendo su alcance a la esfera de la cognición. Entendemos que la representación arcaica es "participativa" cuando el sujeto es parte activa del razonamiento. En otros casos sería más adecuado hablar de "compenetración". La noción de Lévy-Bruhl, con ser buena es todavía de carácter negativo, es decir describe una cierta "incapacidad" de comportarse como la mentalidad moderna.

Pero si Lévy-Bruhl tiene la razón de su parte, nos quedaría preguntarnos por qué surge la mentalidad arcaica. ¿Cuál es la causa detrás de este desarrollo? ¿Porqué elige la evolución esta solución? Una forma de ensayar una respuesta es la de intentar colocar al hombre en la perspectiva histórica, en la que la

subjetividad, es decir el "mundo interior" se fortalece a medida que la interacción con el mundo objetivo se hace más completa y profunda. En la esfera de hombre arcaico se da todavía una unidad plena entre los mundos objetivo y subjetivo. En este mundo de mitos, el sujeto se objetiva identificándose con éste, *participando* en éste. De manera correspondiente, el mundo objetivo se espiritualiza. La unidad entre los mundos objetivo y subjetivo se disuelve gradualmente con los diferentes pasos hacia la modernidad. Este proceso sufre un salto, quizás el más dramático, en los siglos XVI y XVII, manifestándose en una ganancia perceptiva que afecta a todos los campos de la subjetividad. Campos como la astronomía, la geografía, la cartografía, se afirman y expanden. Se pone la mirada en el futuro al mismo tiempo, se problematiza el tema de la libertad. La vida religiosa se afirma ahora sobre bases nuevas y la verdad busca raíces empíricas. Al mismo tiempo, el proceso de modernización parte siempre de raíces arcaicas (aunque relativas) y por ende sigue de alguna manera leyes evolutivas arcaicas. En el mejor de los procesos arcaicos, la modernidad entra en escena de la mano de la dialéctica comunicativa y de su ritmo, creándose el diálogo cultural entre el Nuevo y el Viejo Mundo. Del choque se deriva una explosión cultural cuyas repercusiones modernistas son las más estudiadas. Si bien se sabe que en este período, se intensifican las actividades ocultistas alcanzándose niveles muy altos en frentes como la brujería, la magia, la alquimia y la medicina, hacen falta todavía, estudios en detalle de este proceso. La puesta del acento en el estudio de las repercusiones modernistas, ha obligado a los estudiosos, a dedicarse a los grandes protagonistas del período. Sólo en los casos en los que el protagonista estudiado, es a la vez una figura del pensamiento arcaico, como es el caso de un Kepler o un Newton, se ha sacado a luz la complejidad del proceso. Por lo demás, parece muy razonable suponer, que el pensamiento arcaico americano, haya ejercido su influencia más importante, en figuras secundarias respecto al proceso modernizador, figuras que con seguridad habrá que desenterrar de los archivos.[186]

Durante los siglos XVI y XVII, la conciencia europea se ve obligada a confrontarse con sus propias raíces, confrontación que obliga a una renovación completa. En el encuentro con el Nuevo Mundo, Europa elige resaltar las diferencias, es decir que elige profundizar las distancias de sus propias raíces. Al mismo tiempo este proceso le permite ver lo que tiene en común con otras culturas. Montaigne escribe sobre los indios:

> Se encuentran en un estado de pureza tal, que lamento que no les hayamos encontrado antes, cuando vivían hombres que pudieran comprender mejor.[187]

El tipo de subjetividad que ahora toma forma, asume el papel de "racionalidad cognoscitiva", profundizando – para usar las palabras de Lévy-Bruhl – la identidad entre simples contradicciones y compatibilidad ontológica.

La racionalidad arcaica en la sociedad del parentesco y en la Europa del siglo XVI

En el capítulo I, introducía la idea de una sociedad arcaica caracterizada por relaciones de identidad uno-a-uno entre los hombres y entre los hombres y los objetos sociales. Esta sociedad es controlada por relaciones de parentesco y tiene a la familia en el centro. Explicábamos entonces, que las relaciones uno-a-uno, resaltaban el foro privado, es decir, el foro que se caracteriza por la intimidad y la conciencia colectiva. Pero la relación es válida también a la inversa. Si las relaciones sociales actuales, favorecen la privacidad, se favorece indirectamente la mentalidad arcaica. Al mismo tiempo que el foro privado se fortalece, se debilitan durante los siglos XVI y XVII, las esferas de influencia pública, hasta entonces dominantes (nos referimos a sobre todo a la Iglesia y a la universidad). Ya hemos argumentado, a favor de que las causas de este fenómeno, hay que buscarlas en el contacto con el Nuevo Mundo y en la complejidad de la influencia de éste, sobre la conciencia y sobre

todo, sobre el inconsciente colectivo europeo. Europa experimenta la sociedad primitiva como un ideal de simplicidad y libertad, que al mismo tiempo les aterroriza. Ya vimos como la influencia del Nuevo Mundo actúa posibilitando la explosión del ocultismo en Europa y con él de la filosofía del empirismo. Por sobre todas las cosas, el retorno de Europa a sus raíces arcaicas – ahora desde una nueva perspectiva – fortalece la situación de la mujer, del niño y de la familia. Si bien tanto la Reforma como la Contrareforma, combaten activamente la ganada privacidad, afirman también, con esta actitud represiva, una nueva era. Era en la cual, la libertad de conciencia, se inaugura como el ideal occidental por excelencia.

Se puede sin duda, encontrar en este proceso, mas de un elemento favorable al desarrollo del capitalismo. Pero el desarrollo del Occidente y el desarrollo del capitalismo no deben identificarse. El carácter privado de la mentalidad arcaica es "colectivista", en tanto el espacio de la familia es un espacio anónimo, y los objetos sociales son propiedad colectiva. Por lo demás, los individuos en la esfera privada están claramente demarcados. No es este el caso de una "masa anónima", "el pueblo" o "el vulgo". En tanto individuos en una sociedad uno-a-uno, el hombre arcaico tiene un lugar *único* en la estructura social. Se puede decir que las condiciones sociales generadas en la Europa del período que nos ocupa, favorecen el capitalismo y con éste a un nuevo tipo de sociedad, al mismo tiempo que se crean nuevas relaciones de identidad, que dan a la mujer y a la familia un lugar central, fortaleciendo la mentalidad colectivista de la sociedad. No debemos confundir el aspecto colectivista de la sociedad, con su esfera "pública".

La racionalidad arcaica y su influencia sobre la naciente modernidad

Se ha señalado con frecuencia, la incapacidad del pensamiento arcaico para expresarse mediante universales. Ya vimos que por tal motivo, se ha cometido el error de

considerarle una forma aun no completamente desarrollada del pensamiento. En realidad, el pensamiento arcaico, expresa los universal y lo particular en una modo propio e indistinto. Ya veíamos que los idiomas indios en general, daban muestras de una capacidad especial, que podía ser comparada con el nominalismo.[188] Durante el florecimiento de la cultura griega, esta unidad conceptual se disuelve en dos realidades separadas, dando lugar por un lado, a la *metafísica* y por otro a la *teoría del conocimiento*. Esta división constituye el primer gran salto a la modernidad y el primer dibujo de la división entre sujeto y objeto. En este mismo momento nacen la lógica y la epistemología, al mismo tiempo reglas para el razonamiento y expresión de la vuelta del pensamiento sobre sí mismo. La percepción del mundo, cambia en el sentido de que ahora el sujeto de la reflexión es parte de la misma. Este es el proceso que hemos elegido denominar "modernización" y que supone en pocas palabras, el momento del nacimiento del sujeto a través de las primeras declaraciones de libertad. Es en este momento, que el hombre comienza a comprender, que puede actuar libremente de los dictados de la naturaleza, sometiendo a ésta a su favor.

Con el sujeto, nacen también las diferencias entre universales y particulares, entre lo interior y lo exterior, entre lo "tuyo" y lo "mío", entre individuo y colectividad. Al partirse la unidad arcaica, se favorece la discriminación entre totalidades y partes. Una vez que la unidad del pensamiento arcaico se ha roto y las diferencias entre sujeto y objeto se han constituido, se hace necesario aclarar los límites respectivos.[189]

Las distancias entre sujeto y objeto se hacen suficientemente grandes, sobre todo a partir de la obra de Kant, permitiéndose ahora también, la reflexión acerca de la propia ruptura. La tarea de esclarecer las bases de la verdad y la búsqueda de métodos que aseguren la misma, ocupan como nunca el centro de la preocupación filosófica. Como consecuencia de la filosofía de Kant, la filosofía occidental modifica su interpretación de la racionalidad que a partir de ahora se asociará a la historia, sobre todo en las obras de Hegel

y Marx. La nueva problemática puede resumirse en la pregunta: ¿Es la racionalidad un producto histórico? Y si lo es: ¿Qué significa entonces actuar racionalmente? Estas preguntas que sin duda han sido las más importantes de la filosofía desde Kant a nuestros días, encuentran en el postmodernismo, su última formulación. La mayoría de los pensadores aceptan hoy en día que historia y tiempo son categorías que no deben identificarse, o en otras palabras se acepta la existencia de varios "tiempos" paralelos e independientes. El escenario histórico no aparece ya en tanto cronología, sino que en tanto expresión de los procesos interiores al sujeto. La historia es así, el escenario en el cual el sujeto debe autodefinirse para alcanzar sus objetivos. La historia es ahora un lugar lleno de sorpresas en el que el hombre puede actuar libremente. En clara contradicción con el mundo arcacio, que se constituía en el acto de "domesticar" la sorpresa, y en el cual todo era de alguna manera posible si estaba predeterminado, ofrece el Nuevo Mundo de la historia la posibilidad de elegir entre un número finito de alternativas. Pero la sabiduría adquirida alcanza su punto de retorno en la obra de Heidegger. A partir de éste, la apertura buscada y cultivada alcanza su punto máximo y el proceso de cerramiento comienza. Es ahora que se comprenden las limitaciones del lenguaje, buscándose un sustituto adecuado en la música:

> Quizás Heidegger tenía razón y los argumentos de la filosofía Occidental estan agotados y debemos regresar a las preguntas presocraticas. En ese caso solo la música puede aportar la unidad que una vez hicieron possibles las preguntas presocraticas.[190]

La búsqueda de soluciones en el lenguaje de la música, como solución al enigma al cual la racionalidad occidental se enfrenta, es a su vez un retorno a las raíces arcaicas. Ya hemos visto el carácter *rítmico* de la comunicación arcaica en comparación con el lenguaje musical (véase el capítulo II). La música puede sin duda entenderse, como el lenguaje que posibilita la reunión del sujeto con el objeto.

Razón e historia se unen en la filosofía del siglo XX a través de la música. Desde Schopenahauer, Nietzsche y Heidegger hasta la musicología de Adorno. Para ellos, la reflexión sobre las bases ontológicas de la música, permite una salida al pensamiento occidental. En realidad se regresa a un estadio anterior a Sócrates y Platón, se vuelve a los presocráticos, y especialmente, al pensamiento pre-moderno en general para el cual la música era el medio natural para expresar los estados del alma.

Palabras finales: El significado del Nuevo Mundo para el definitivo establecimiento de la modernidad

En la obra *Renaissance Man*, defiende Agnes Heller, una tesis similar a la presentada y defendida en nuestro trabajo. Según Agnes Heller, las concepciones acerca del espacio y el tiempo válidas en el Renacimiento, estaban directamente subordinadas a la experiencia cotidiana. Para Heller, la cotidianidad abarca aquello que es intuitivamente representable, (*imaginable*). Por lo mismo, el desarrollo de las categorías científicas de espacio y tiempo, supuso un proceso de "des-antropologización" de estas nociones, que comienza con la diferenciación entre las nociones de "espacio" y "lugar" o "región". Este primer paso se da en conexión con los grandes descubrimientos geográficos y la revolución cosmográfica consecuente.[191]

Según Heller, la representación cotidiana domina todavía el pensamiento del Renacimiento, especialmente en lo que a la noción de tiempo se refiere. Nos dice que si bien la noción de "tiempo" existe en Aristóteles, su significado real es el de "cuando" (when). Según Heller, "espacio" y "tiempo" no son aquí categorías, sino representaciones cotidianas, de "cuando" y "donde". El "cuando" aristotélico, se refiere a un "momento" de la representación cotidiana, el momento al que puede considerarse el "acertado", para la realización de una acto ético. Esta problemática, es la heredada por el Renacimiento, con la

diferencia de que el hombre del Renacimiento es capaz de representarse un proceso histórico ajeno al hombre de la era clásica. La representación del pasado, cambia un mundo perdido de valores fijos, por un proceso en marcha, al ganarse la posibilidad de actuar de manera diferente. No es difícil imaginar, el significado que la representación de mundos nuevos de desarrollo independiente, debe haber tenido para la formulación de formas alternativas de la acción.

Durante el Renacimiento, se desarrolla también la noción de la continuidad temporal. El "cuando" de Aristóteles, está siempre relatado a un presente, mientras que el pasado no puede ser comprendido como proceso. *Kronos* es para Aristóteles, apenas un punto de partida. Con la filosofía judeo-cristiana, se identifica al pasado con la creación, y al futuro con la salvación. El desarrollo de la continuidad temporal, se logra según Heller, mediante los primeros esfuerzos científicos. El hombre del Renacimiento siente además, que el ritmo de los acontecimientos se acelera, aspecto que se explica como propio de la nueva era. Se admite además, el aumento del flujo de la cantidad disponible de información, también expresión de la complejidad social en aumento.

Según Heller se pueden encontrar referencias al "tiempo como ritmo", en las obras de Machiavello, Bruno, Bacon, Regius, Bodin y Shakespeare. Todos estos autores, dan cuenta del aumento en cantidad y calidad del flujo de la información. Creemos que las opiniones de Heller, están claramente influenciadas por la perspectiva marxista de la historia. Según ésta, las relaciones productivas históricamente determinadas, actúan dialécticamente (es decir de una manera no-mecánica) asegurando, la incidencia del individuo en el resultado final. Coincidimos con Heller, también en este punto, si bien entendemos que la perspectiva marxista de la historia, esta demasiado atada a la acción de macroprocesos sociales que reducen al acto comunicativo individual, a un lugar claramente secundario.

La epistemología marxista tiene una visión determinista de la historia y el carácter no-mecánico de la dialéctica marxista,

no descansa en alguna flexibilidad en la concepción determinista, sino en la complejidad de la situación. Esta complejidad puede atacarse mediante la acción política, pero ésta, está a su vez determinada históricamente. La epistemología marxista es en realidad una forma de "mecanismo complejo", en tanto ningún acto puede en realidad ser completamente "libre".

La historia se define para nosotros, en términos rítmicos, teniendo la acción del individuo un significado decisivo. Entendemos que la llave para la compresión de la historia, no es la complejidad de la situación, sino su carácter formal. La rítmica de la comunicación, no podrá modificar las bases materiales de la acción, pero aceptar esto, no es lo mismo que aceptar la necesidad absoluta de las mismas. Por el contrario, entendemos que el acto comunicativo individual, es capaz de modificar el curso de la historia. Ya hemos descripto el tipo de acción – le llamamos "espíritu de empresa" – que sin ser "acción política" es capaz de tal proeza. Este es el tipo de acción, que descansa sobre el ritmo del devenir y sobresale en ciertos momentos críticos del desarrollo histórico. El carácter rítmico de la comunicación, no debe confundirse con lo azaroso en el devenir. El ritmo comunicativo impone una cierta cosmología a este devenir, "cerrando" el número de alternativas posibles. En este sistema, sabiendo lo que "se ofrece", se puede deducir lo que se "habrá de recibir en compensación". Esta es una forma de la deducción, que difiere del silogismo, en tanto se construye sobre actos y no sobre juicios. Llamaremos *anticipación* a esta forma de la deducción, que suponemos más frecuente de lo que normalmente podría creerse. ¿Cómo entender sin ella, el insólito viaje de Cristóbal Colón, el viaje a un mundo de alguna manera *anticipado*?

INDICE DE TEMAS Y NOMBRES

Agustin, 170
Agustín, 131, 152, 170, 218, 219, 222, 232
arcaico, 7, 15, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 33, 47, 51, 55, 60, 65, 75, 76, 81, 86, 89, 90, 93, 95, 97, 100, 104, 123, 124, 127, 136, 173, 186, 187, 203, 208, 209, 212, 215, 230, 244, 258, 260, 261, 270, 274, 279, 280, 281, 282, 284, 285
arcaísmo, 7, 11, 25, 26, 31, 85, 93, 161, 274
azteca, 17, 24, 84, 209, 211, 228, 229, 277, 278, 279
Boas, 51, 93, 123, 265, 297
bricolaje, 29, 123, 265
Burckhardt, 68, 69, 297, 298
Calvin, 219
Campanella, 52, 54, 298
skillnaden mellan åsikt och vittnesbörd, 237
Cardano, 93, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 125, 164, 262, 302, 312
celibato, 68, 69, 196, 221, 222, 223, 224, 225, 234
Cervantes, 14, 142, 143, 146, 148, 149, 150, 151, 157, 204, 298
comunismo, 52, 54, 57, 65, 71
Cortés, 18, 24, 55, 157, 165, 190, 274, 275, 276, 277, 309
cristianismo y arcaicidad, 126
de Aquino, Tomás, 114, 176, 180, 184
Engels, 46, 52, 53, 54, 57, 62, 64, 65, 66, 70, 300
Erasmo, 68, 180, 196, 197, 201, 202, 203, 204, 205, 222, 224, 225, 233
Factores históricos endógenos y exógenos, 241
Ficino, 205, 206, 207, 210
Fracastoro, 196
Francesco de Medici, 154
Galileis, 236
Ginzburg, 5, 19, 33, 34, 120, 302
Grotius, 23, 125
Habermas, 49
Hobbes, 23, 54, 175, 176, 184, 185, 186, 187, 205, 304
humanismo endógeno, 194
humanismo exógeno, 194
indios, 16
inmanentismo, 265
José de Acosta, 123, 141, 145, 156, 159, 165, 168, 189, 199, 219, 252
Kierkegaard, 97
lapones, 161, 162, 163, 164
Las Casas, 52, 130, 132, 138, 152, 153, 156, 165, 175, 180, 181, 182, 183, 184, 190, 196, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 238, 256, 306, 312
Leonardo da Vinci, 200
León-Portilla, 32, 278, 306
Lévi-Strauss, 28, 29, 30, 43, 44, 46, 48, 49, 52, 58, 61, 66, 83, 93, 123, 174, 263, 265, 307
Lévy-Bruhl, 280, 281, 283, 307

libertad, la idea de, 12, 27, 47, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 73, 93, 105, 112, 131, 136, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 207, 217, 225, 229, 230, 232, 233, 242, 243, 269, 282, 284, 285
Locke, 23, 169, 184, 185, 186, 187, 296, 308, 317
López de Gómara, 64, 147, 157, 159, 165, 166, 167, 190, 199, 308
Lutero, 68, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 230, 231, 232, 233, 234
Machiavelli, 25, 190, 201, 202, 204, 205, 299, 316
Magallanes, 141, 166, 169, 244, 252
Mandeville, 19, 145, 249
Mauss, 43, 48, 49, 52, 79, 261, 310
Martyr, Pedro, 141, 155, 159, 160, 165, 189, 199, 312
Marx, 20, 46, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 66, 86, 259, 265, 286, 309
matemáticas, durante el Renacimiento, 95, 98, 99, 100, 103, 120
Mead, George H., 48
Miguel Ángel, 200
modernidad, 5, 7, 11, 14, 15, 19, 21, 23, 25, 26, 27, 30, 33, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 76, 77, 85, 89, 90, 95, 101, 105, 118, 123, 125, 126, 131, 134, 136, 187, 188, 197, 217, 218, 220, 229, 241, 244, 247, 248, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 281, 282, 284, 285, 287
moderno, 7, 14, 15, 24, 25, 26, 30, 33, 51, 64, 73, 77, 81, 82, 85, 89, 117, 121, 123, 132, 133, 134, 141, 165, 169, 173, 174, 182, 186, 190, 204, 208, 209, 215, 218, 219, 228, 241, 245, 248, 260, 261, 262, 270, 274, 280, 281, 287
Monctezuma, 18, 55, 274, 275, 276, 277
Montaigne, 52, 182, 183, 184, 185, 189, 211, 283, 296, 310
More, Tomás, 23, 25, 52, 155, 189, 196, 204, 205, 295, 310
Morgan, 46, 52, 53, 54, 56, 59, 60, 62, 65, 66, 310
muchos–a–muchos, relación, 72
música, 21, 89, 103, 286, 287
nominalismo, 101, 117, 212, 234, 285
Olaus Magnus, 11, 14, 17, 63, 107, 113, 129, 141, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 165, 166, 199, 227, 228, 295, 311
opinión, (come opinanti), 237
orgasmo femenino, 133
Persiles y Sigismunda, 143,

298
Pico de la Mirándola, 131, 196, 205, 206
principio de intercambio proporcional, 39, 40
probabilidad, 93, 96, 103, 105, 107, 108, 109, 122, 254
Ptolomeo, 152, 238, 246, 251, 253
Rabelais, 68, 224, 225, 226, 299, 314
racionalidad activa, 261, 268, 273
racionalidad cognoscitiva, 268, 280, 283
racionalidad reactiva, 268, 273, 274, 280
Reformación, 12, 23, 24, 69, 194, 196, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 231, 233, 234, 238, 284
ritmo, 46, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 89, 90, 95, 97, 130, 151, 171, 243, 262, 266, 267, 269, 276, 278, 282, 288, 289
Schefferus, 160, 161, 162, 164, 314
Simone de Beauvoir, 70
Sócrates, 245, 246, 270, 271, 272, 287
Sor Juana Ines de La Cruz, 272
Suárez, Francisco, 211, 214, 220, 316
testimonio (come testimonianti), 237
Tierra, la forma de la, 166, 244, 250, 251, 252, 253
tlamatinime, 229
Torquemada, 144, 157, 317
trascendentalismo, 265
uno-a-uno, relación, 45, 46, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 72, 272, 283, 284
Waldseemüller, 129, 142, 155, 159, 303
Valla, 205, 210
Vespucio, 16, 17, 54, 128, 141, 153, 154, 155, 159, 164, 177, 179, 183, 184, 185, 189, 274
Whorf, 32
Vitoria, 180, 190, 196, 202, 205, 318

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de. The Natural & Moral History of The Indies. Vol. I & II. Hakluyt Society. London, 1880.

Adler, M. J. *The Idea of Freedom.* A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom. Doubleday & Company INC. New York,1958.

Ahlenius, Karl. *Columbus och Upptäckandet af Amerika.* Studentföreningen Verdandis småskrifter 43. Albert Bonniers förlag. Stockholm,1892.

Ahlenius, Karl. Olaus Magnus och hans framställning av Nordens geografi. Studier *geografins historia.* Almqvist & Wiksells. Uppsala, 1985.

Ahlenius, Karl. Till kännedomen om Skandinaviens geografi och kartografi under 1500-*talets senare hälft.* Almqvist & Wiksells. Uppsala,1900.

Ahlenius, Karl. Landkonturer och hafsvidder. Skisser och studier ur geografins historia. Wahlström & Widstrand. Stockholm,1905.

Aiton, E. J. *The Vortex Theory of Planetary Motions.* Neale Watson Academic publications Inc. New York, 1972.

Ames, Russel. *Citizen Thomas More and his Utopia.* Princenton

University Press. 1949.

Andreæ, Daniel. *Michel de Montaigne.*Natur och Kultur. Stockholm,1959.

Arciniegas, Germán. *America in Europe.* A History of the New World in Reverse. Harcourt Brace-Jovanovich.San Diego,1986.

Arendt Hannah. *Människans villkor.* "Vita Activa". Röda Bokförlaget AB, Göteborg,1986.

Ariès, Philippe. *Barndomens historia.* Gidlunds,1973.

Aristoteles. *Physics*, Bok II. The Complete Works of Aristotle. Edited by Johnatan Barnes. Princeton, 1985.

Aristoteles. *On the Heavens.* Översättning av W.K.C. Guthrie, M.A. William Heinemann Ltd. Harvard University Press. London, 1953.

Armitage, Armus. Copernicus. The Founder of Modern Astronomy. A. S. Barnes and Company, Inc. New York, 1962.

Ashcraft Richard. (ed.) *John Locke Critical Assessments.* Volume III. Routledge London and New York, 1991.

Badinter, Elisabeth. Den kärleksfulla modern. Om moderskärlekens historia. Gidlunds,1980.

Baechler, Jean., Hall, John A., och Mann Michael. *Europe and the Rise of Capitalism.* Basil Blackwell. Oxford.1988

Baldwin, J. W. The Language of Sex. Five voices from Northern France Around 1200. The University of Chicago Press. Chicago, 1994.

Beauvoir, Simone de. *Det andra könet.* Almqvist & Wiksell Förlag AB. Stockholm, 1974.

Behringer, Wolfgang. Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe. Cambridge University Press, 1997.

Boas, Franz. Introduction to Handbook of American Indian Languages.University of Nebraska Press, 1968.

Borde, John Hedley. Science and Religion. Some Historical Perspectives. Cambridge University Press, 1991.

Bostridge, Ian. Witchcraft and Its Transformations c. 1650 - c. 1750. Clarendon Press Oxford, 1997.

Boyle, Marjorie. Petrarch's Genius, Pentimento and Prophecy. University of California Press,1991.

Brandon, W. *New worlds for Old.* Ohio University Press, 1986.

Briggs, Robin. *Witches & Neighbours.* Harper Collins Publishers, 1996.

Brown, Peter. Religion and Society in the Age of Saint Augustine. Faber and Faber. London, 1972.

Brown, Peter. The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early *Christianity.* Columbia University Press, 1988.

Brown, R. L. Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity. Mouton & Co.,1967.

Burckhardt, Jacob. The Civilization Of The Renaissance In Italy.Oxford & London, 1945.

Burckhardt, Jacob. *Renässans kulturen i Italien.*Natur och Kultur. Stockholm. 1965.

Burke Peter. ”America and the Rewriting of World History.” I Ordahl, K (ed.). *America* in European Consciousness 1493-1750. University of North Carolina Press, 1995.

Calinescu, Matei. Modernitetens fem ansikten. Modernism, avantgarde, dekadens, kitsch,*postmodernism.* Dualis Förlag AB. Ludvika, 2000.

Cameron, Euan. *The European Reformation.* Clarendon Press. Oxford, 1991.

Campanella, Tommaso. *Epilogo Magno. Fisiologia Italiana*. Testo Italiano inedito.Reale Accademia D'Italia. Studi e documenti 10, 1939.

Cardanus, Hieronymus. "Liber de ludo Alae". *Opera Omnia*. Tomus Primus. Lugduni, 1663.

Casas Pardo, José. (ed.). Economics effects of the European expansions 1492-1824. Stuttgart, 1992.

Cervantes, Miguel de. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda.* Edición de Juan Bautista Avalle-Arce. Clásicos Castalia, 1969.

Chaunu, Pierre. Séville et l'Amerique aux XVIe et XVIIe siècles. Paris Flamarion, 1977.

Clark, Stuart. Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Clarendon Press. Oxford, 1977.

Coe, S.D. & Coe M.D. *The True History of Chocolate.*Thames and Hudson. London,1996.

Columbus, Christopher. The Diario of Chistopher Columbus's First Voyage to America *1492-1493*. Abstracted by Fray Bartolomé de las Casas. University of Oklahoma Press, 1989.

Copernicus, Nicolaus. *Des Révolutions des Orbes Célestes.* Introduction, traduction et notes de A. Koyré. Libraire Félix Alcan. Paris, 1934.

Copernicus, Nicholas. *Six books on the Revolutions of the Heavenly Spheres.* Edited by Jerzy Dobzycki. Translation and Commentary by Esward Rosen. Polish Scientific Publishers, 1978.

Correa, Gaspar. *Vasco Da Gamas Resor*. Bohuslän Grafiska AB. Uddevalla, 1977.

Couliano, Ioan P. *Eros and Magic in the Renaissance.* Translated by Margaret Cook, with a Foreword by Mircea Eliade.The University of Chicago Press, 1987.

Damiano a Goes. Deploratio Lappianæ gentis, ipso etiam. Lovanii MDXL.

Dathorne O.R. *Imagining the World.* Mythical Belief versus Reality in Global Encounters. Bergin and Garvey, 1994.

De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell.* Princenton University Press, 1989.

Debus, A. G. Science, Medicine, and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel. Heinemann-London, 1972.

Desrosiers-Bonin Diane. *Rabelais et l'humanisme Civil.* Etudes Rabelaisiennes Tome XXVII. Libraire Droz S.A. Geneve, 1992.

Díaz del Castillo, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la

Nueva España. Collección Austral. Madrid, 1975.

Díaz del Castillo, Bernal. *Mexicos erövring.* Översättning Siv och Börje Söderlund. Natur och Kultur. Stockholm, 1965.

Díaz Infante Fernando. La Estela de los Soles o Calendario Azteca. Panorama Editorial. México, 1989.

Dicks, D. R. *Early Greek Astronomy to Aristotle.* Cornell University Press. New York,1970.

Donner, H. W. (ed.). *Introduction to Utopia.* Almqvist & Wiksells. Uppsala, 1945.

Eamon, William. Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and *Early Modern Culture.* Princenton University Press, 1994.

Engels, Friedrich. Familjens privategendomens och statens ursprung.Proletärkultur AB. Göteborg, 1982.

Englander, D., Norman, D. , O'Day, R., Owens W. R. (eds.). *Culture and Belief in Europe* 1450-1600. An Anthology of Sources. Basil Blackwell in association with the Open University, 1990.

Erasmus, Desiderius. El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano. Edición de Dámaso Alonso y Prólogo de Marcel Bataillon y La Parácelsis o Exhortación al Estudio de las Letras Divinas. Edición y Prólogo de Dámaso Alonso. S: Aguirre Impresor. Madrid, 1932.

Erasmus, Desiderius. *The Education of a Christian Prince.* Translated with an Introduction on Erasmus and ancient Medieval

Political thought av Lester K. Born.Columbia University Press, 1936.

Evans, G. R. *Augustine on Evil.* Cambridge University Press, 1991.

Farago, Claire. Reframing The Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America *1450-1650*. Yale University Press New Haven and London, 1995.

Farr J. R. Authority and Sexuality in Early Modern Brugundy (1550-1730). Oxford University Press, 1995.

Ferguson, Wallace K. (ed.). *Erasmi Opuscula.* A supplement to the Opera Omnia. Edited with Introductions and notes. The Hague Martinus Nijhoff, 1933.

Forsius,Sigfridus Aronus. *Physica.* Utgiven av Johan Nordström. Uppsala Universitets årsskrift 1952:10, 1952.

Frank, Jerome. *Fate and Freedom.* Simon and Schuster. New York, 1945.

Fraser, Antonia. The Weaker Vessel. Woman's lot in seventeenth-century England. London,1984.

Frazer J.G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Vol. I-XII. MacMillan and Co. Ltd. London. 1932

Frängsmyr, Tore. Geologi och skapelsetro. Föreställningar om jordens historia från Hiärne *till Bergman*. Lychnos bibliotek. Almqvist & Wiksell. Stockholm, 1969.

Gale R. M. (ed.).*The Philosophy of Time.* McMillan. London, 1968.

Galilei, Galileo. *Dialog om de två världssystemen.* Översättning från

italienskan av Kajsa Zaccheo. Atlantis. Stockholm, 1993.

Galilei, Galileo. *Dialogues Concerning Two New Sciences.* Dover Publications Inc. New York, 1954.

Galilei, Galileo; Grassi, Horatio; Giuducci, Mario och Kepler, Johann. *The Controversy on* the Comets of 1618. Translated by Stillman Drake and C. C. O'Maley. University of Pensylvania Press. Philadelpia, 1960.

Gell, Alfred. *The Anthropology of Time.* Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. BERG. Oxford, 1992.

Gerbi, Antonello. The dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900.

University of Pittsburgh Press, 1973.

Gilbert, William. *On the Magnet.* Basic Books Inc., 1958

Ginzburg, Carlo. Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnarens tankar om skapelsen. Prisma. Stockholm, 1988.

Ginzburg, Carlo. *Ledtrådar.* Essäer om konst, förbjuden kunskap och dold historia. Häften för kristiska studier. Stockholm, 1989.

Gjertsen, Derek. *The Newton Handbook.* Routledge and Kegan Paul Inc., 1986.

Grafton, A.nthony. New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of *Discovery.* The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge,Massachusetts and London, 1992.

Grafton, Anthony. Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of

a Renaissance Astrologer. Harvard University Press. London, 1999.

Greenblatt, Stephen. Marvelous Possessions. The Wonder of the New World. Clarendon Press. Oxford, 1991.

Greenblatt, Stephen (ed.). *New World Encounters.*University of California Press. Oxford, 1993

Greenhouse Carol J. A Moment's Notice. Time Politics across Cultures.Cornell University Press. London, 1996.

Griesinger, Theodor. *Jesuiternas Historia.* J.F. Säfbergs Boktryckeri. Köping, 1887.

Habermas, Jürgen. Borgerlig offentlighet. Kategorierna "privat" och "offentligt" i det *moderna samhället.* Arkiv moderna klassiker. Lund, 1984.

Hale, John R.. The Civilization of Europe in the Renaissance. Harper Collins Publishers.London,1993.

Halkin, Léon-E. *Erasmus. A critical Biography*. Translated by John Tonkin. Blackwell Publishers. Oxford, 1987.

Hamilton, Alistair. Heresy and Mysticism in Sixteenth-century Spain. The Alumbrados. University of Toronto Press, 1992.

Hanke, Lewis. The Spanish Stuggle for Justice in the Conquest of America. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, 1949.

Harris, E. "The Waldseemüller World Map: a Typographic Appraisal." IMAGO MUNDI , No. 37. The Journal of the International Society for the History of Cartography, 1985.

Harrison, Simon J. Stealing people's names. History and politics in a Sepik river *cosmology*. Cambridge University Press. Cambridge, 1990.

Heller, Agnes. *Renaissance Man*. Routledge & Kegan Paul. London, 1978.

Hellström, Olle. Bartolomé de Las Casas, indianernas försvarare. Troskamp och humanism i hans värld. Katolska Teologföreningen. Stockholm, 1986.

Hermes, Trismegistos. Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius. Cambridge University Press, 1992.

Herrén, Ricardo. *Doña Marina, la Malinche*. Planeta. Barcelona, 1992.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press, 1992.

Holton, R. J. The Transition from Feudalism to Capitalism. Macmillan Publishers Ltd. London, 1985.

Hubert, Emmanuelle. *Origine des Noms de Familles*. Editions Famont, 1981.

Hunt, Edwin S. & Murray, James M. Företagande och handel i det medeltida Europa, *1200-1550*. SNS Förlag. Stockholm, 2001.

Hunter, L. and Hutton, S. Women, Science and Medicine 1500 - 1700. Mothers and Sisters *of the Royal Society*. Sutton Pub-

lishing, 1977.

Håkansson, Håkan. Seeing the Word. John Dee and Renaissance Occultism.Ugglan; Minervaserien 2. Lunds universitet. Lund, 2001.

Johansson, Haraldur. Mercantilist and Classical Theories of Foreign Trade. Rayirath Publications. Kuala Lumpur, 1968.

Jordan, Constance. Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models. Cornell University Press. Ithaca, 1990.

Kepler, Johannes. *Conversation with the Sideral Messenger.* Översättning av Edward Rosen. The Sources of Science No. 5. Johnson Reprint Corporation, 1965.

Kepler, Johannes. *New Astronomy.*Cambridge University Press, 1992.

Kepler, Johannes. *Somnium.* "The Dream", or "Posthumous work on lunar astronomy". The University of Winsconsin Press. Madison, Milwaukee and London, 1967.

Kepler, Johannes. *The Six-cornered Snowflake.*The Clarendon Press. Oxford, 1966.

Kingery, David. (ed.). *Learning from Things.* Method and Theory of Material Culture Studies. Smithsonian Institution Press, 1966.

Kingery, David. and Lubar, S. (ed.). History of Things. Essays on Material Culture. Smithsonian Institution Press, 1993.

Kraye, Jill. (ed.).The Cambridge Companion to Renaissance Humanism. Cambridge University Press, 1996.

Lagerlöf-Génetay, Birgitta. De svenska häxprocessernas utbrotts-skede 1668-1671. Almqvist & Wiksell International. Stockholm, 1990.

Lamb, U. (ed.).”The Globe Encircled and the World Revealed” i *An expanding world* . Aldershot:Variorum. Serie 3, 1995.

Laqueur, T. Om könens uppkomst. Hur kroppen blev kvinnlig och manlig. Stockholm, 1994.

Las Casas, Bartolomé de. Brevísima Realación de la Destrucción de las Indias. Ediciones Cátedra Madrid, 1993.

Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia de las Indias*. Bailly-Bailliére é Hijos Editores. Madrid, 1909.

Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria*. Edición Preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un indice de materias. Tomos I y II. Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 1967.

León-Portilla Miguel. La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1983.

León-Portilla Miguel. *Trece Poetas del Mundo Azteca*.Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1984.

Lery, Jean de. Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil. Edition, présentation et notes par Jean-Claude Morisot. Libraire Droz. Genève, 1975.

Levenson, J. A. (ed.). *Circa 1492*. Art in the Age of Exploration.

National Gallery of Art,Washington. Yale University Press. New Haven and London, 1991.

Lévi-Strauss, Claude. *El Pensamiento Salvaje.* Fondo de Cultura Económica. México, 1984.

Lévi-Strauss, Claude. *Det vilda tänkandet.*Arkiv förlag. Malmö, 1983.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural.* Editorial Universitaria. Buenos Aires, 1968.

Lévi-Strauss, Claude. *Totemismen.* Uppsala, 1969.

Lévi-Strauss, Claude. *Lodjurets historia*. Mån Pocket. Stockholm, 1992.

Lévi-Strauss, Claude. *Spillror av paradiset.* Bonniers. Stockholm, 1959.

Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship.* Eyre & Spottiswoode. London, 1969.

Lévi-Strauss, Claude. *Ras och Historia.* Bokförlaget Nya Doxa. Nora, 1952.

Lévi-Strauss, Claude. *Las Estructuras Elemetales del Parentesco.* Vol. I y II. Planeta-Agostini/Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1993.

Lévy-Bruhl, Lucien. *The Notebooks on Primitive Mentality.* Basil Blackwells. London, 1975.

Lindberg, D. C. The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450. The University of Chicago Press, 1992.

Lindbergs, Sten G. ”Mobilen i böcker. Strödda iakttagelser om volveller och inälvor, pyramider, spådomar och barnlek.” Bokvännen, 1978.

Lindborg, Rolf. ”Nicolaus Copernicus, grundaren av den klassiska fysiken?” i Lychnos. Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok, 1985.

Lindroth, Sten. *Svensk lärdomshistoria.* Del I och II. Stockholm, 1975.

Lindroth, Sten. *Paracelcismen i Sverige.* Till 1600-talets mitt. Uppsala, 1943.

Locke, John. The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration. Edited by J. W. Gough. Basil Blackwell. Oxford, 1948.

Loewenich, Walter von. *Martin Luther.* The Man and His Work. Minneapolis, 1982.

López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias.* Tomos I y II. Espasa-Calpe S. A. Madrid, 1941.

Lovejoy, Arthur O. The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. Harvard University Press, 1964.

Lundmark, Lennart. *Så länge vi har marker.* Samerna och staten under sexhundra år. Prisma. Falun, 1999.

Lundmark, Lennart. *Koloni i norr.* Om 650 års utsugning av Norrbotten. Weilin & Göös. Finland, 1971.

Lüdtke J. & Perl M. (eds.). *Lengua y cultura en el Caribe hispánico.* Actas de una sección del Congreso de la Asociación de

Hispanistas Alemanes celebrado en Ausburgo, 4-7 de marzo de 1993. Niemeyer, 1993.

Madariaga, Salvador de. *Hernán Cortés.* Espasa-Calpe S.A. Madrid, 1982.

Mahoney, Michael S. The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601-1665).

Princenton University Press, 1973.

Malinowski, Bronislaw. *Freedom and Civilization.* George Allen & Unwin Ltd. London, 1947.

Malmberg, Bertil. Histoire de la Linguistique. De Sumer a Saussure. Presses Universitaires de France, 1991.

Malmberg, Bertil. *Det spanska Amerika i språkets spegel.* Bonniers. Stockholm, 1966.

Mannheim, Bruce. The Language of the Inka since the European Invasion.University of Texas Press. Austin, 1991.

Martin, Ruth. Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650. Basil Blackwell. Oxford, 1989.

Martinell Gifre, E. Aspectos lingüisticos del descubrimiento y de la conquista. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1988.

Marx, Karl. *Om förkapitalistiska produktionssätt.* Bo Cavefors bokförlag. Stockholm, 1970.

Marx, Karl. *Marx i ett band.* Urval av Frederik Engelstad och Jon Elster. Bokförlaget Prisma. Stockholm, 1973.

Mason, Peter. Deconstructing America. Representations of the

Other. Routledge. NewYork, 1990.

Mauss, Marcel. *Gåvan.* Argos Förlag AB. Uppsala, 1972.

Mazzocco, Angelo. Linguistic Theories in Dante and the Humanists. Studies of Language and Intellectual History in the Late Medieval and Early Renaissance Italy. E. J. Brill, 1993.

McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Basil Blackwell Inc. New York, 1988.

Megarry, Tim. Society in Prehistory. The Origins of Human Culture. Mac Millian Press Ltd. London, 1995.

Merchant, Carolyn. Naturens död. Kvinnan, ekologin och den vetenskapliga revolutionen. Stockholm, 1994.

Meyer, J. P. Reformation in la Rochelle. Tradition and Change in Early Modern Europe *1500-1568.* Libraire Droz S.A. Genève, 1966.

Montaigne, Michel de *Essayer*. Bok I. Atlantis. Stockholm, 1986.

Montesquieu, Charles Louis de. *Om lagarnas anda.* Ratio, 1990.

More, Thomas. *More's Utopia. A Dialogue of comfort.* Introduction by John Warrington. J. M. Dent & Sons LTD. London, 1955.

Morgan, Lewis H. Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization. Henry Holt and Company. New York,1878.

Morris, Herbert. (ed.). Freedom and Responsibility. Readings in Philosophy and Law. Standford University Press, 1961.

Mount, Ferdinand. The Subversive Family. An alternative History

of Love and Marriage. Jonatan Cape. London, 1982.

Murray, J. and Eisenbichler, K. (eds.). Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the *Premodern West*. University of Toronto Press, 1966.

Moël, Hans. Ulrich von Hutten, Guajak och Franska sjukan. Sydsvenska Medicinhistoriska Sällskapets Årsskrift. Supplementum 3, 1984.

Mörner, Magnus. *Latinamerikas Indianer*. Latinamerika-Institutet. Stockholm, 1973.

Nauert, Ch. G. Jr. Humanism and the Culture of Renaissance Europe. Cambridge University Press, 1995.

Nordenmark, N. V. E. Astronomiens historia i Sverige intill år 1800. Almqvist & Wiksells AB. Uppsala, 1959.

Nordenskiöld Erland. *Indianliv*. Stockholm, 1912.

Nordström, Johan. Bröderna Johannes och Olaus Magnus i Spaniens lärda litteratur. Några anteckningar i studier tillägnade Anton Blanck. Svenska Litteratursällskapet. Uppsala, 1946.

Ofstad, Harald. *An Inquiry into the Freedom of Decision*. Svenska bokförlaget. Stockholm, 1961.

O'Gorman, Edmundo. La Invención de América. Investigación acerca de la Estructura Histórica del Nuevo Mundo y del Sentido de su Devenir. Fondo de Cultura Económica, 1976.

Olaus Magnus Gothus. *Historia om de nordiska folken*. Kommenterad av John Granlund (1951). Institutet för folklivsforskning vid Nordiska muséet och Stockholms uni-

versitet. Gidlunds förlag. Östervåla, 1976.

Ordahl, Karen. (ed.). America in European Consciousness 1493-1750. University of North Carolina Press, 1995.

Ore, Oystein. *Cardano. The Gambling Scholar*. With a translation from the Latin of Cardano's *Bok on Games of Chance* by Sydney Henry Gould. Princenton University Press, 1953.

Ottoson, P-G. *Scholastic Medicine and Philosophy*. Bibliopolis. Napoli, 1984.

Pagden, Anthony. The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of *comparative ethnology*. Cambridge University Press, 1982.

Pagden, Anthony. "Ius et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas." I *New World Encounters*. Stephen Greenblatt . (ed.). University of California Press, 1993.

Pagel, Walter. Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the *Renaissance*. S. Karger A. G. Basel, 1958.

Paracelsus, Teophrastus. Hermetic and Alchemical Writings of Paracelsus the Great. The Alchemical Press. USA, 1992.

Petrus Martyr Anghiera. *De Orbe Novo*. Översättning från latinet av Paul Gaffarel. Ernest Leroux Editeur. Paris, 1907.

Pino Diaz, Fermín. del. (eds.). *Ciencia y Contexto Histórico*. CSIC. Madrid, 1988.

Porter, Roy. and Teich, M. (ed.). Sexual Knowledge, Sexual Sci-

ence. The History of *Attitudes to Sexuality*. Cambridge University Press, 1994.

Ptolemaeus, Claudius. *Almagest*. Translated and Annotated by G.J. Toomer. Gerald Duckworth & Co. Ltd. London, 1984.

Punfrey, S. ; Rossi, P. L. and Slawinski, M. (eds.). *Science, culture and popular belief in* Renaissance Europe. Edited by Manchester University Press, 1991.

Radin, Paul. *The Primitive Man as Philosopher*. D. Appleton and Company. New York and London, 1927.

Radin, Paul. *The world of Primitive Man*. Life of science Library. Nr. 26. New York, 1953.

Randall Jr., J. H. Nature and Historical Experience. Essays in Naturalism and in the theory *of History*. New York, 1956.

Reardon, B. M. G. *Religious Thougt in the Reformation*. Longman Group Limited. England,1995.

Rheen, Samuele. En kortt Relation om Laparnes Lefwarne och Sedher, wijdskiepellser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellser. Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv. Sjuttonde bandet. Landsmålföreningarna i Uppsala, Helsingfors och Lund. Uppsala, 1897.

Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la Civilización*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1969.

Roa Bastos, Augusto. (ed.). *Las Culturas Condenadas*. México, 1978.

Ronan, C. A. *Changing Views of the Universe*. Eyre & Spottis-

woode. London, 1961.

Rubin J. H. Religious Melancholy and Protestant Experience in America. Oxford University Press, 1994.

Ruong, Israel. *Samerna i historien och nutiden*. Bonnier Fakta. Stockholm, 1982.

Russell, J. B. Inventing the Flat Earth. Columbus and Modern Historians. Praeger Publishers. New York, 1991.

Sahagún, Bernardino. de. *Suma Indiana*. Selección de la Historia General de las Cosas de Nueva España. Imprenta Universitaria. México, 1943.

Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago, 1972.

Schefferus, Johannes. *The history of Lapland*. Bokförlaget Rediviva. Stockholm, 1971.

Schefferus, Johannes. *Lappland*. Översättning från latinet av Henrik Sundin. Nordiska Museet: Acta Lapponica, VIII. Uppsala, 1956.

Schoeck, R. J. Erasmus of Europe. The Making of an Humanist 1467- 1500. Edinburgh University Press, 1990.

Schwartz, S. B. (ed.). Implicit Understandings. Observing, Reproting, and reflecting on the Encounters Between Europena and Other Peoples in the Early Modern Era. Cambridge University Press, 1994.

Scott, J. B. The Spanish Origin of International Law. Oxford, 1934.

Screech, M. A. The Rabelaisian Marriage. Aspects of Rabelais: Re-

ligion, Ethics and *Comic Philosophy*. Edward Arnold Publishers Ltd. London, 1958.

Sessions, W. L. The Concept of Faith. A Philosophical Investigation. Cornell University Press, 1994.

Shakespeare, William. *The Tempest*. Introduktion av Frank Kermode. Methuen & Co Ltd. London, 1977.

Shapin, Steven. A social history of truth : civility and science in seventeenth-century. The University of Chicago Press, 1994.

Shuger, Debora Kuller. The Renaissance Bible. Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity. University of California Press, 1994.

Sidky, Homayun. Witchcraft, Lycanthropy, Drugs, and Disease. An Anthropological Study of the European Witch-Hunts. Peter Lang, 1997.

Sierra, Vicente D. *Así se hizo América*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid , 1955.

Sköld, Peter. *Samerna och deras historia*. Metodövningar i samisk 1600- och 1700-talshistoria. Center for Artic Research Umeå University. Rapport Nr. 29. Umeå, 1993.

Sor Juana Inés de la Cruz. *The Answer/ La Respuesta*. Including a Selection of Poems. Critical Edition and Traslation by Electa Arenal and Amanda Powell. The Feminist Press and The City University of New York, 1994.

Soriano Lleras, Andrés. La medicina en el Nuevo Reino de Granada durante la Conquista y *la Colonia*. Editorial Kelly. Bogota, 1972.

Stolcke, Verena (comp.). *Mujeres Invadidas.* La sangre de la Conquista de America. Cuadernos Inacabados 12. Horas y horas, la editorial feminista. España, 1993.

Storey, W. K. Scientific aspects of European expansion. Aldershot:Variorum. An expanding World: 6, 1996.

Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. The University of Chicago Press, 1958.

Strauss, Leo. Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus. Cornell University Press. Ithaca and London, 1970.

Stroumsa, Guy G. "Esoteric Traditions and The Roots of Christian Mysticism" i *Hidden Wisdom*, 1996.

Suárez Roca, José Luis. *Lingüística misionera española.* Pentalfa Oviedo. España, 1992.

Sullivan, Thelma D. *Compendio de Gramática Náhuatl.* Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1983.

Tezozómoc, H. Alvarado. *Crónica Mexicana.* Imprenta Universitaria. México, 1943.

Thevet, André. *Cosmographie de Levant.* Edition critique par Frank Lestringant. Libraire Droz S.A. Genève, 1985.

Thyresson, Nils. *Från Fransoser till Aids.* Carlsson Bokförlag, 1991.

Tonkin, E.; McDonald, M. and Chapman, M. (eds.). *History and Ethnicity.* Routledge. London, 1989.

Tooley, R. V. and Bricker, Ch. (eds.). *Landmarks of Mapmaking.* An illustrated survey of maps and mapmaking / maps chosen and displayed by R.V.Tooley; text written by Charles Bricker. Hertfordshire Wordsworth Editions Ltd. England, 1989 .

Torquemada Antonio de. *Jardín de flores curiosas.* Edición de Giovanni Allegra. Editorial Castalia. Madrid, 1982.

Tully, James. An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts. Cambridge University Press, 1993.

Turner, J. G. (ed.). Sexuality and gender in early modern Europe : institutions,texts, images. Cambridge University Press, 1993.

Wagner, Henry R. Spanish Voyages to the Northwest Coast of America in the sixteenth *Century.* California Historical Society. San Francisco, 1929.

Wagner, Henry R. The Cartography of the Northwest Coast of America to the year 1800. N. Israel. Amsterdam, 1968.

Weber, Max. *Kapitalismens uppkomst.* AB Timbro. Göteborg, 1986.

Weeks, Andrew. Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation. State University of New York, 1997.

Vespucci Amerigo. The Letters of Amerigo Vespucci and other Documents of his career. Translated, with notes and an Introduction by Clements R. Markham, CB. F.R.S. President of the Hakluyt Society of London. Hakluyt Society. London, 1894.

Vespucci, Amerigo. Amerigo Vespucci Letter to Piero Soderini.

Gonfalonieri. The Year *1504*. Translated with introduction and notes by George Tyler Northup. Princenton University Press. London, 1916.

Vespucci, Amerigo. Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro *suoi viaggi. (1504)*. Reproduced in fascimile from the McCormick-Hoe copy in the Prindcenton University Library. Princenton University Press. London, 1916.

Wightman, W. P. D. *Science in a Renaissance Society*. Hutchinson University Library, 1972.

Vitoria, Francisco de. *Political Writings. On the American Indians*. Edited by Anthony Pagden and Jeremy Lawrance. Cambridge University Press, 1991.

Vocht, H. de (ed.). The Earliest English Translations of Erasmus Colloquia 1536 - 1566. Edited with Introductions and Notes. Librairie Universitaire, Louvain - Oxford University Press. London, 1928.

von Wright, G.H. *Explanation and Understanding*. Cornell University Press. New York,1971.

Yates, Frances A. The Art of Memory.Pimlico. London, 1996.

CITAS

---

[1] *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, 1984.
[2] Por Europa latina entendemos aquí la parte del mundo dominada por la Iglesia Católica, unida por el uso del latín como idioma culto.
[3] *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quatro suoi viaggi* 1504. Londres, 1916.
[4] Bartolome de Las Casas. *Historia de las Indias*. Capitulo X, Obras Completas, Tomo I, pág. 392-395, 1994.
[5] Algunas fechas: 1418 Tristao Vaz, portugués, Madeira; 1432 Velho Cabral portugués, Azores – Ruta de la India; 1456 Noli y Cadamosto – italianos- llegaron al Cabo Verde; 1471 J. De Santarem, portugués, Golfo de Guinea – África; 1484. Diogo Cam, portugués, desembocadura del Zaire; 1487 Bartolomeu Dias, portugués, Cabo de Buena Esperanza.
[6] Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, & Colonization,* 1998.
[7] Boone Hill, Elizbeth and Mignolo, Walter D. *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes,* 1994.
[8] Lovejoy A. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea,* 1964.
[9] Shuger, Debora Kuller, 1941.
[10] En lo que atañe a la relación entre el descubrimiento de América véase nuestra discusión más detallada en el capítulo VIII. En el obra *The Rewriting of History*, Peter Burke refiere en especial a dos obras: de Juan Alsted, el *Thesaurus chronologiae* del año 1624 y de Georg Horn, el *Arca Noae* de 1666. Peter Burke; 1995, pág. 33.
[11] *Structural Anthropology*, 1968; pág. 101.
[12] Ibid.
[13] Op.cit; pág. 103.
[14] *Antropología estructural*, 1968; pág. XLV.
[15] Op cit. 1968; pág. XLV.

[16] Lévi-Strauss, Claude, 1993; pág. 135. Este texto puede encontrarse en la traducción inglesa de 1969 *The Elementary Structures of Kinship,* en la página 93.
[17] Ginzburg, Carlo, 1988. Mi traducción.
[18] Op cit. Mi traducción.
[19] *Essai sur le don*. Extrait de l'Année Sociologique, second série, 1923–1924, t.I. Impreso en "Sociologie et Antropologie", 1950.
[20] Lévi–Strauss, Claude. *Las Estructuras Elemetales del Parentesco*; pág. 125. The Elementary Structures of Kinship, 1969, pág. 84.
[21] Federico Engels. *Familjens, privategendomens och statens ursprung*, 1982; pág. 27.
[22] *Marx i ett band.* Urval av Frederik Engelstad och Jon Elster. *Det kommunistiska partiets manifest*, Stockholm, 1973; pág. 48–91.
[23] *Manifiesto del partido comunista*, ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968. pág. 32.
[24] Hooekstra, Rik. *Two Worlds Merging*. "The transformation of Society in the Valley of Puebla", 1570–1640. CEDLA (Center for Latin American Studies) Amsterdam, 1993; pág. 24.
[25] Karl Marx, "Om förkapitalistiska produktionssätt". Ett kommenterat texturval av Erik af Edholm. BOC–Universitet, 1970; pág. 37.
[26] Sobre esto véase: Op cit., pág. 38.
[27] Karl Marx, "Om förkapitalistiska produktionssätt", pág. 36.
[28] Op cit. pág. 37
[29] Lévi-Strauss describe la sociedad uno-a-uno como "un ajuste sincrónico y diacrónico de status personales en el que cada status particular es, rigurosamente, función de todos los demás." Lévi-Strauss, Claude. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, 1993; pág. 148.
[30] Lévi–Strauss, Claude. *Las Estructuras Elemetales del Parentesco*, 1993; pág. 113. *The Elementary Structures of Kinship*, 1969; pág. 73..
[31] Lewis H. Morgan. *Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1878; pág. vii.
[32] Lewis H. Morgan, 1878; pág. 528.
[33] *Origine des Noms de Familles*. Editions Famont, pág. 8; 1981.

[34] Comentario a la Historia de Olaus Magnus, de Juan Granlund, libro IV, pág. 497.
35 Federico Engels. *Familjens, privategendomens och statens ursprung*, 1982; pág. 40.
[36] Lévi–Strauss, Claude. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. ; pág. 68; 1993. The Elementary Structures of Kinship, 1969, pág. 32.
37 Jordan, Constance *Renaissance Feminism*, 1990; pág. 18.
[38] Burckhardt J. *Renässanskulturen i Italien* övers. Lizzie Tynell, 1965; pág. 259.
[39] Op cit, pág. 260.
[40] Radin, Paul. *The Primitive Man as Philosopher*. 1927; pág. 44f. Mi traducción.
[41] Es de hacer notar que es posible negar o ignorar una ofrenda, pero al precio de perder la iniciativa. Sobre este tema, al que enmarcamos bajo el "principio de restitución", hemos escrito en el capitulo primero, Sociedades frías y calientes.
[42] Véase más adelante en este capitulo, bajo el título Indicación de los acontecimientos históricos, el caso en el que el grupo es entendido como un individuo.
[43] Lévi-Strauss, C. *Antropología Estructural,* 1968; pág. 19.
[44] Randall Jr., John H. *Nature and Historical Experience. Essays in Naturalism and in the theory of History.* New York, 1958; pág. 47. Mi traducción.
[45] Op. cit., p. 27.
[46] Op. cit., p. 28.
[47] Op.cit., pág. 29.
[48] Randall, pág. 69.
[49] Nahuatl språket: Ollin ("Rörelse"), yóllotl ("hjärtat", även "det som ger rörelse till någon") och yoliliztli ("liv", även "den interna rörelsens konsekvens). Se León-Portilla, 1983, pág..387.
[50] Lévi-Strauss, C. (1968) *Antropología Estructural*; pág.158-160.
[51] *Temor y Temblor*, Buenos Aires, 1952. Pág. 38-40.
[52] Op. cit., pág. 34.
[53] Op.cit., pág. 39.
[54] Mahoney, Michael pág. *The Mathematical Career of Pierre de*

Fermat (1601-1665). 1973; pág. 2.
[55] Cardano recurre al término “alea“ para referirse por una parte, a los juegos de azar (a veces llamados también “ludo aleæ“) y por la otra, al “dado“ al cual también refiere como “tesseræ“ y/o “cubi“.Pág. 274.
[56] Al “talus” se le llama también “astragal”.
57 *The Columbia Encyclopedia*, 1993. Dados como los que hoy conocemos, existían ya en el antiguo Egipto y en Babilonia. El juego de dados fue muy popular tanto en Gracia como en Roma.
[58] Cardano recurre a la palabra fortuna para referir la idea de “suerte“: En ciertos pasajes el termino fortuna podría ser traducido como “azar“. En algunas ocasiones Cardano se refiere a “ocasión“ o “azar“ como alia causa. Caput VII, pág. 263f.
[59] Por ejemplo en el *Jardín de flores curiosas de Torquemada*, 1570. El cuarto tratado trata de las diferencias entre fortuna y casus.
[60] Vamos a tratar de reconstruir aquí el arte olvidado de Cardano: Imaginemos que Rivoli ofrece a Cardano una caja con dos papeles iguales. En uno de ellos se puede leer: “Rivoli se compromete a pagar su deuda a Cardano “, y en el otro se lee: “Se cancela la deuda de Rivoli“. Ahora viene el momento en el cual Rivoli hace trampa. Manipulando la caja con los papeles, cambia los mismos colocando en su lugar, dos iguales que dicen: “Se cancela la deuda de Rivoli“. Mientras tanto, Cardano sospecha la trampa aunque no tiene pruebas. Cuando llega el momento de extraer un de los papeles lo hace destruyéndole inmediatamente. Luego, pide a Rivoli que muestre el restante. Como el restante es favorable a Rivoli, el que Cardano extrajera y que fuera destruido, debía ser favorable a Cardano. De esta forma pasa Cardano a ganar en cada situación posible, mediante el solo recurso de hacer valer las reglas del juego. Acerca del juego falso dice Cardano: “Ubi de dolo suspicaris de parua pecunia certa, adhibe speculatores, chartas intermisce non superpone, & si alter superponat, nó misceat, dolo agit.“ pág. 269.
[61] Eamon, William. *Science and the Secrets of Nature.* Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture, 1994; pág. 54.
[62] Op cit p. 64.
[63] Véase sobre esto: Guy G. Stroumsa. *Hidden Wisdom. Esoteric Tra-*

ditions and The Roots of Christian Mysticism, 1996.
[64] Eamon W.; pág. 54.
[65] Håkansson, Håkan. *Seeing the world. John Dee and the Renaissance Occultism,* 2001; pág. 35.
[66] Lindroth, Sten (1975). Svensk lärdomshistoria. Mi traducción. Stockholm; pág. 146.
[67] Eamon, W.; pág. 45.
[68] Eamon, W., pág. 281.
[69] Forsius, Sigfridus Aronus. *Physica,* 1952; pág. 77.
[70] Kuller Shuger, Debora (1996) *The Renaissance Bible*. Scholarship, Sacrifice and Subjectivity, pág. 71f.
71 Clark, S. "The rational witchfinder: conscience, demonological naturalism and popular superstition" i Punfrey S., Rossi P. L. and Slawinski M. (Editors). *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*, 1991; pág.222f.
[72] Apologética historica; pág. 435.
[73] Op cit. pág. 439.
[74] Thomas Laqueur. *Om könens uppkomst*. Hur kroppen blev kvinnlig och manlig. 1994; pág. 82. (*Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*; 1990).
75 Laqueur menciona *La República* para señalar que no existe una diferenciación entre los sexos. Con el mismo propósito cita el Timaios.
[76] Clark, S. "The rational witchfinder: conscience, demonological naturalism and popular superstitions. " pág.222. Punfrey S. , Rossi P. L. and Slawinski M. (Editors*) Science, culture and popular belief in Renaissance Europe.* 1991.
[77] Eamon, William, 1994; pág. 11.
[78] Ambos citados por Gilbert.
[79] Antonio de Torquemada. *Jardín de flores curiosas.* Edición de Giovanni Allegra. Madrid, 1982.
[80] Miguel de Cervantes. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Edición de Juan Bautista Avalle–Arce, 1969.
[81]Herman Richter. *Olaus Magnus Carta marina 1539*. Lychnos–Bibliotek 11: 2 . Stockholm, 1967; pág. 41.

[82] Astrana Marin, Luis. *Vida Ejemplar y Heroica de Miguel de Cervantes Saavedra.* Con mil documentos hasta ahora inéditos y numerosas ilustaciones y grabados de la época. Instituto Editorial Reus. Madrid. La obra consiste en siete volúmenes. Persiles y el tema nórdico aparecen en el tomo VII, 1958; pág.420–430.
[83] Herman Richter. 1967.
[84] Op. Cit. pág. 42.
[85] López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias*. Tomos I y II. Madrid, 1941; pág. 26.
[86] Herman Richter, 1967; pág. 42
[87] Alban K. Forcione. Cervantes' Christian Romance. *A study of Persiles y Sigismunda*, 1972.
[88] Miguel de Cervantes, *Persiles*, Ob cit. pág. 110–111.
[89] Bartolomé de Las Casas, 1994, pág. 368.
[90] Op cit, pág..369.
Bartolomé de Las Casas: *Alleged First Voyage of Amerigo Vespucci. The Letters of Amerigo Vespucci,* 1894; pág. 69.
[92] Otro de los predecesores de Olaus Magnus y su Carta Marina fue el cartógrafo danés Claudius Clausson quién en el año 1425 dibujara Groenlandia en un mapa sobre Escandinavia. Op. Cit., pág. 191.
[93] Olaus Magnus. Op. Cit. Primer libro, segundo capítulo. Mi traducción.
[94] Gilbert, W. *On the Magnete*, Notes, 1958; pág.12.
[95] Kepler, J. *A New Year's Gift or On the s.ix–cornered snowflake,* 1966. Véase el comentario de B. J. Mason en la pág. 48.
[96] Pedro Martyr Anghiera, *De orbe novo*, 1907; pág. 234–235.
[97] Véase "Preface" till John Schefferius *The History of Lapland*., Traducción de 1674 de Amos Curtein. Stockholm, 1971.
[98] Juan Schefferus. *Lappland*. Traducción del latín de Henrik Sundin. Nordiska Museet: Acta Lapponica, VIII, Uppsala, 1956.; pág. 12-13.
[99] Schefferus, Capítulo XVII; pág. 233.
[100] *Historia General de las Indias*. Tomos I y II, 1941.
[101] Cuando Bernal Díaz del Castillo lee la historia de López de Gómara, desconoce lo que lee y en un impulso rectificador escribe su Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España.. (En sueco re-

sumida con el título Mexicos erövring, Natur och Kultur 1965. Traducción de Siv och Börje Söderlund:, Stockholm.
[102] López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias*. Tomos I y II. Madrid, 1941; pág. 7.
[103] López de Gómara, Francisco, 1941, pág. 26–28.
104 *On The Magnete*, pág. 5.
[105] Sominum ("The Dream", or "Posthumous work on lunar astronomy") 1967. Cita No.222.
[106] Conversation with Galileo's Sideral Messenger. Översättning av Edward Rosen. The sources of science No. 5., 1965. Pág. 29.
[107] "And if Josephus Acosta's word may be taken, he tells us that in many parts of America there was no governmnet at all." pág. 51.
[108] *The Natural & Moral History of The Indies*. Vol. I, 1880; pág. 4, (La cita está tomada de la versión inglesa del siglo XVII.).
[109] Claude Lévi-Strauss. *Spillror av paradiset*. ("Tristes Trópicos"). Stockholm, 1959; pág. 245.
[110] Adler, M. J. *The Idea of Freedom*. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom. New York, 1958.
Ofstad, H. *An Inquiry into the Freedom of Decision*. Stockholm, 1961.
[111] La obra es un producto de "The Institute for Philosophical Research" del cual Adler, uno de los alumnos de Arthur Lovejoy, es el director.
[112] Op cit. pág. 139, 253. "[…] Consists in a man's ability to act as he 'ought' and the other in a man's ability to act as he 'pleases'".
[113] Adler encuentra esta noción de libertad en Aristoteles y Tomas de Aquino.
[114] Según Max Weber, fue el puritanismo, el fundamento ideológico que condujo al capitalismo. Pero el material ideológico a que Weber hace referencia, es el que conduce a una libertad entendida como "racionalidad" y "efectividad", jamás a una libertad como negación de la disciplina.
[115] *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi.* (1504). 1916. Mi traducción.
116 Citado según Pagden, A. ,1982; pág. 41

[117] Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias.* Ediciones Cátedra. Madrid, 1993; pág. 75-76.
[118] Montaigne M. de. *Essayer*. Bok I. Kapitel 31: "Om kannibaler", Stockholm, 1986; pág. 259.
119 Andreæ, D. *Michel de Montaigne,* Stockholm, 1959; pág. 24-25.
120 Frank Kermode, en la introducción a *The Tempest* de Shakespeare, London, 1977; pág. xxxiv.
[121] Tully, J., 1993; pág. 140-141.
[122] Locke J. *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration.* Edited by J. W. Gough, 1948; pág. 54.
[123] Op cit, pág. 138-139.
[124] Brandon, William. *New Worlds for Old*. Reports from the New World and their effect on the development of social thought in Europe, 1500-1800, 1986; pág. IX.
[125] Brandon, William. 1986: pág. 47f.
[126] Poema citado por Thyresson, Nils. *Från Fransoser till Aids*, 1991; pág. 13.
[127] Shoeck R.J. *Erasmus of Europe. The Making of an Humanist 1467-1500,* 1990; pág. 163
[128] Thyresson, Nils. Op.cit., pág.19.
[129] *Historiadores de las Indias* Tomo I, bajo la direccion de Marcelino Menendez y Pelayo. Madrid, 1909; pág. 44.
[130] Thyresson, pág. 16.
[131] Acerca del principio de "intercambio cultural proporcional" véase el Capítulo I.
[132] Argan, G. C. "Michelangelo 1492" i Levenson, J.A. (Editor). *Circa 1492*, 1991; pág. 114.
[133] Sobre las propiedades del humanismo véase: Alister E. McGrath *Reformation Thought*. Pág. 35: "The 'humanism' which affected the Reformation is primarily northern European humanism, rather tha Italian humanism." Véase también: Euan Cameron *The European Reformation*, Oxford, 1991, pág. 64.
[134] Shoeck R.J. (1990) *Erasmus of Europe*. The Making of an Humanist 1467- 1500, pág. 4.
[135] Scott, J. B. *The Spanish Origin of International Law*, 1934; pág.

24.
[136] Citado según Halkin Léon–E. *Erasmus a Critical Biography*, Oxford, 1993; pág. 252.
[137] Punfrey pág. , Rossi P. L. and Slawinski M. (Editors) *The history of science and the Renaissance science of history, Reactionary strategies and an ancient wisdom of nature,* 1991; pág. 57.
[138] Sierra, Vicente D. *Así se hizo América*, 1955.
[139] Scott, J. B. *The Spanish Origin of International La,* 1934; pág. 19.
[140] Malmberg, B. *Histoire de la Linguistique. De Sumer a Saussure*, 1991; pág. 153f, 157. La gramática de Nebrija "[...] représente bien, et à plusiers points de vue, les débuts d'une nouvelle époque en matière de linguistique scientifique et appliquée. L'importance de son auteur pour la grammaire latine ne doit pas être sous–estimée non plus[...]. La Gramática Castellana implique une étape dans l'histoire de la linguistique. C'est une des premières grammaires –et parmi celles–ci sans doute la meilleure– d'une langue moderne. »
[141] Suárez Roca, José Luis. *Lingüística misionera española*, 1992; pág. 103.
[142] Fray Andrés de Olmos. *Arte para aprender la lengua mexicana.* Publicado en 1547, citado de José Luis Suárez Roca Lingüística misionera española, 1992, pág. 133.
[143] Véase Boyle, M. *Petrarch's Genius, Pentimento and Prophecy*, 1991.
[144] Cameron E. (1991). *The European Reformation,* pág .293.
145 Op cit, pág. 294.
146 Walter von Loewenich. *Martin Luther. The Man and His Work,* 1982; pág. 263.
[147] Véase Weber, M. *Kapitalismens uppkomst*, Göteborg, 1986.
[148] Constance Jordan. *Renaissance Feminism*. Ithaca & London, 1990; pág. 26.
[149] Loewenich, von Walter, 1982; pág.279.
[150] M. A. Screech *The Rabelaisian Marriage*. Edward Arnold (Editors), 1958; pág.13.
[151] León Portilla M. *La Filosofía Náhuatl*, 1983; pág.65.
[152] Op. cit, pág.197. Citado de acuerdo a León-Portilla.

[153] "America and the Rewriting of World History" de Burke, Peter, pág. 41. *America in European Consciousness*, 1493-1750, Karen Ordahl Editor, The University of North Carolina Press 1995.

[154] El alemán Johann Heinrich Alsted (Alstedius) actuó en Transilvania. Escribe también *Encyclopaedia* en el año 1630, un trabajo filosófico y científico muy ambicioso de más de mil páginas. Peter Burke le cita de su *Thesaurus* (s 175). Op cit.s. 50. Burke cita también del original en latin de Georg Horn: *Historia philosophica*. Op. Cit., pág.50.

[155] Weeks, Andrew. *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*. Albany, 1997; pág.13.

[156] Rossi, P. "Society culture and the dissemination of learning" in Punfrey S., Rossi P. L. and Slawinski M. (Editors). *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe,* 1991; pág.147.

[157] Reardon, B. M. G. *Religious Thougt in the Reformation*, 1995; pág.49, 54.

[158] Ioan P. Couliano. *Eros and Magic in the Renaissance*, 1987; pág.193-194.

[159] Galilei, G. *Dialogues Concerning Two New Sciences*. New York, 1954.

[160] La representación que los aztecas se hacen del mundo inmediato, se trasluce en la reacción de Monctezuma cuando Cortés le solicita un mapa sobre la costa de Mexico. Cortés esta interesdo en encontrar un puerto adecuado para sus buques. Pero los aztecas no tenían ningún mapa. Despúes de asegurarse cuales eran las demandas de Cortés, consigue Monctezuma una pintura en tela que representaba la costa en forma bastante vaga. El hecho es ilustrativo de la vagedad de la representación geográfica de los mexicanos. Claro que la representacion geográfica no les era necesaria. Se trata de un pueblo que decidía sus actos en el estudio de las estrellas y otros simbolos naturales. Para los aztecas era más importante diponer de un calendario preciso y en esta tarea fueron mucho más lejos. Véase Madariaga, 1982; pág. 331.

[161] Qui errò Lattanzio, e St.Basilio, che sempre s'andasse abasso sotto a noi, e negaro li antipodi come opinanti e non come testimonianti. "Tommaso Campanella, 1939; pág. 263.

[162] Anthony Pagden. *New World Encounters*. Edited by Stephen Greenblatt, 1993; pág. 89.
[163] Kepler, Johannes. *Conversation with the Sideral Messenger*. The Sources of Science, Núm. 5, 1965; pág. 17. Mi traducción.
[164] Galilei, G. *Dialogues Concerning Two New Sciences*, New York., 1954; pág. 504–505. Mi traducción.
165 Galilei, G. *Dialogues Concerning Two New Sciences*, 1954; pág. 51. Mi traducción.
[166] Galilei, G. *Dialogues Concerning Two New Sciences*, 1954; pág .68. Mi traducción.

[167] Leucipo y Demócrito son exepciones a esta regla. El primero describe la forma de la Tierra como la de un barril (cilindrica). El segundo la ve plana, con la forma de un disco hundido en el medio, en donde se junta el agua.
[168] Tooley R. V. and Bricker Ch. (Editors). *Landmarks of Mapmaking*. An Illustrated Survey of Maps and Mapmakers. Wordsworth Editions Ltd., England. "Introduction: The Mapmaker's skills" by Charles Bricker, 1989; pág. 11.
[169] O. R. Dathorne. Op cit, pág.5.
[170] Kepler, Johannes. *Conversation with the Sideral Messenger*. Översättning av Edward Rosen. The Sources of Science No. 5, 1965; pág. 17.
[171] Copernicus, Nicholas. *Six books on the Revolutions of the Heavenly Spheres.* Edited by Jerzy Dobzycki, 1978; pág. 8.
[172] El más antiguo que se conserva es de 1492, pero se tiene noticia de uno hecho en de 1477, por Nicolaus Germanus.
[173] Philip Windsor Ed. *Reason and History: or only a History of Reason*, 1990; pág.1.
[174] Bertrand Russell. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, 1955; pág. 33
[175] Ramírez, José Luis. *Skapande mening. En begreppsgenealogisk undersökning om rationalitet, vetenskap och planering*, 1995; pág. 220. Mi traducción.

[176] *Essai sur le don*. Extrait de l'Année Sociologique, second série, 1923–1924, t.I. Tryckt i "Sociologie et Antropologie", 1950.
[177] Xenophon. *Oeconomicus*. Traducción de Carnes Lord. Tomado de Xenophon's Socratic Discourse. An Intrepretation of the Oeconomicus av Leo Strauss, 1970.
[178] Xenophon. Oeconomicus, pág. 11.
[179] Xenophon. pág.38
[180] Xenophon. *Oeconomicus*, pág. 41
[181] Sor Juana Inés de la Cruz. *The Answer/ La Respuesta*. Including a Selection of Poems, 1994; pág. 75.
[182] Fuentes de este encuentro son Tezozomac och Sahagún.
[183] Véase Madariaga S., 1982; pág. 140.
[184] La noción de "historia" en la cultura náhuatl. Véase Leon-Portilla pág. 246.
[185] Lévi-Strauss, Claude. *El Pensamiento Salvaje*, 1984; pág.56-57.
[186] Stephen Greenblatt. *Marvelous Possession. The Wonder of the New World*, 1991; pág. 15-16.
[187] Montaigne M. de. Ensayos. Bok I. Kapitel 31, 1986; Pág. 259. Mi traducción.
[188] Véase Lévi-Strauss, Claude. *Det vilda tänkandet* (El Pensamiento Salvaje), 1983.
[189] Philip Windsor (ed.). *Reason And History: or only a History of Reason,* 1990.
[190] Philip Windsor, Ed. *Reason And History: or only a History* of Reason, 1990; pág. 162.
[191] Heller, Agnes. *Renaissance Man*, 1978; pág. 170f.