

# UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial  
del 3 de abril de 1981



“EL OTRO: LA EXTRAÑEZA EN QUE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA  
CONVERGEN”

## TESIS

Que para obtener el grado de

## MAESTRA EN HISTORIA

Presenta

**María Luisa Hernández Cruz**

Director

Dr. Luis Vergara Anderson

Lectores

Dr. Fernando Betancourt Martínez

Dr. Ricardo Nava Murcia

Ciudad de México

2019

## Contenido

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	4
<b>CAPÍTULO I</b> .....	9
<b>1.1 ESTADO DEL DIÁLOGO HISTORIA/ANTROPOLOGÍA</b> .....	10
<b>1.2 EL HORIZONTE DE LAS CIENCIAS HUMANAS</b> .....	20
<b>1.3 EL DISCURSO DE LA HISTORIA Y EL DISCURSO EN ANTROPOLOGÍA</b> .....	31
<b>1.4 TRADICIÓN ESCRITA Y TRADICIÓN ORAL</b> .....	41
<b>CAPÍTULO II</b> .....	49
<b>2.1 CONCEPTUALIZAR LA DIFERENCIA</b> .....	50
<b>2.2 CONCEPTUALIZACIÓN DEL OTRO</b> .....	53
<b>CAPÍTULO III</b> .....	62
<b>3.1 HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA DEL OTRO</b> .....	62
<b>3.2 HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL OTRO</b> .....	66
<b>CONCLUSIONES</b> .....	81
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	85

*Soy otro cuando soy, los actos míos  
Son más míos si son también de todos,  
Para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros,  
los otros que no son si yo no existo,  
los otros que me dan plena existencia,  
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,  
la vida es otra, siempre allá, más lejos,  
fuera de ti, de mi siempre horizonte...*

*Octavio Paz*

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación, tiene como tema principal proponer una reflexión a nivel teórico referente al constante diálogo que ha existido entre el saber histórico y el saber antropológico. La práctica histórica desde hace varias décadas ha implementado el uso de categorías provenientes de la teoría antropológica, lo que hace contar con una serie de conceptos que anclan y fundamentan el diálogo entre saberes, a partir del análisis del concepto del *otro* como principio rector y ético del saber antropológico, así como su presencia en el saber histórico y su discurso, de hecho, podemos verlo desde la escritura como instrumento inmanente del quehacer historiográfico y del saber histórico, escritura que explica a esos *otros* distantes no sólo culturalmente, sino históricamente. Se pretende demostrar como referido diálogo ha llegado incluso a establecerse como una forma de saber<sup>1</sup>.

Es importante enunciar que la presente propuesta se inserta en una epistemología histórica, misma que es retomada como un estilo de pensamiento que pretende dar cuenta de una serie de mecanismos históricos y dispositivos culturales de formación y transformación de “objetos científicos” la mayoría de los posicionamientos teóricos vinculados a la epistemología histórica encuentran su origen en la producción francesa de la filosofía de la ciencia y logra su máxima expresión con la arqueología del saber de Michel Foucault.

---

<sup>1</sup> Como sabemos Michel de Certeau es el historiador que ha realizado innumerables aportes a este campo de saber.

Si bien el diálogo entre disciplinas humanas y sociales no es nuevo, de igual manera no lo es entre historia y antropología, esto no significa que el debate y el diálogo carezca de actualidad y de sentido, esta propuesta nace a partir de una serie de preguntas que resultaron de una investigación previa<sup>2</sup>, la cual buscaba ubicar al saber etnohistórico en un universo epistemológico, la última parte de la tesis intentaba historizar y analizar desde el contexto etnohistórico el concepto del *otro* a partir de una perspectiva epistemológica y desarrollar la importancia de la escritura como elemento primordial en el proceso y desarrollo de este saber.

En su momento se llegó a la conclusión de que se trataba de una serie de aspectos complejos que necesitaban ser desarrollados en por lo menos dos trabajos de investigación más; la intención primera de esta investigación es plantear una aproximación epistemológica del saber histórico-antropológico, retomando un diálogo interdisciplinar como detonador de la generación de un saber interdisciplinario, evidentemente está propuesta se encamina al análisis de este saber histórico-antropológico como una forma de generar conocimiento interdisciplinar, para comprender la emergencia del saber que se plantea se considera abordar de manera formal las condiciones de posibilidad bajo las cuales se implementan las nociones de alteridad, otredad y diferencia en el propio saber histórico-antropológico, es decir, elementos propiamente teóricos que nos permiten abordar la escritura producida desde la diferencia y así mismo, puedan ser tratadas como fuentes de información histórica y antropológica; la intención de esta investigación marcadamente es de aspecto teórico, además de analítica y reflexiva.

---

<sup>2</sup> Tesis de licenciatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la licenciatura en Etnohistoria *Formas operativas y lógica de investigación en el saber etnohistórico*.

La presente propuesta pretende ser una base para el estudio teórico en torno al saber histórico en relación con el saber antropológico, a partir de retomar un concepto clave proveniente de la tradición antropológica que da sentido al desarrollo de la producción historiográfica actual, se considera importante establecer una serie de preguntas de manera reflexiva: ¿Por qué una aproximación epistemológica del saber histórico-antropológico? ¿De qué manera el diálogo interdisciplinar tiene un impacto epistemológico en el desarrollo de la teoría de la historia y cómo este puede percibirse a partir del análisis de conceptos rectores y prácticas historiográficas? ¿Cómo es que el *otro* puede verse referido en la escritura de la historia y cómo esta ancla y posibilita el desarrollo del propio saber? ¿Cómo se vinculan teórica y conceptualmente dichos saberes?, ¿cómo convergen los métodos de investigación histórica y antropológica para enriquecer la producción de la ciencia histórica?

Desde hace varios años, el nivel teórico y conceptual, el análisis epistemológico en torno al saber de las ciencias humanas se encuentra en un constante debate que reflexiona con relación a la pertinencia de la división entre los saberes que tienen por objeto el estudio del hombre en cualquiera de sus manifestaciones. Evidentemente la historia no escapa a ello, por lo que, para la reflexión del estado actual de la vinculación de los saberes mencionados, se utilizaron las propuestas de Michel Foucault y consideraron el establecimiento del saber histórico en referencia al saber antropológico y otros. Michel Foucault estableció en su texto *Las Palabras y las Cosas*, una propuesta, en donde desarrolla en qué lugar del conocimiento moderno se encuentran ubicadas las ciencias humanas, a partir de una clasificación que él identificó como “triedro epistémico”; este

modelo no sólo ubica a los diferentes conocimientos dentro de un universo epistemológico, sino que también marca como es que estos saberes se relacionan entre sí<sup>3</sup>

El análisis conceptual se desarrolló a partir de la ubicación de las condiciones que posibilitaron el uso de nociones, conceptos y categorías que enriquecen el saber histórico-antropológico y que responden a necesidades y regímenes de verdad en turno que permiten abrir el horizonte de expectativas del propio saber, conocer la pertinencia de la implementación de ciertas categorías en el desarrollo del saber implica el reconocimiento y consenso científico que se refleja y materializa en instrumentos discursivos propios de una escritura.

Se considera que el diálogo interdisciplinario sustenta el desarrollo epistemológico del saber histórico-antropológico y que los conceptos y prácticas de dicho saber establecen criterios de referencia que posibilitan la emergencia de un saber interdisciplinar. En este sentido, Giorgio Agamben sostiene esta importancia. “las ciencias humanas, sin embargo, alcanzaran su umbral epistemológico decisivo sólo cuando se hayan repensado desde el comienzo la idea misma de un anclaje ontológico para entender al ser como un campo de tensiones esencialmente históricas”

Los principales objetivos que guiaron el presente texto fueron:

1. Realizar una aproximación epistemológica de las condiciones de posibilidad que permitieron la emergencia del saber histórico-antropológico.

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2005. p.337

2. Conocer cómo es que el saber histórico se comporta en relación al saber antropológico, a partir del análisis del concepto del *Otro*.

La estructura de la presente tesis se desarrolla a lo largo de tres capítulos, en donde se describen, analizan y establecen los elementos que posibilitaron las convergencias teórico-metodológicas del conocimiento histórico-antropológico. En el primer capítulo podemos observar cómo es que la emergencia teórica desde las ciencias humanas reconfigura sus propios saberes, cómo la producción y los temas de investigación se fueron reconfigurando y complejizando de tal manera que los campos del saber se abrieron hacia una tradición más bien de carácter interdisciplinario. Una manera de darnos cuenta de cómo es que el saber opera fue a través de la identificación de la producción discursiva, las convergencias epistemológicas a las que nos referimos se pudieron percibir mejor desde el análisis de ejemplos y casos particulares.

El segundo capítulo es un intento por historizar el concepto del *otro* desde una tradición propiamente histórica, y la identificación de cómo es qué desde la antropología este elemento sustenta de manera importante el desarrollo del conocimiento antropológico.

Finalmente, en el tercer capítulo se intentó mostrar un panorama filosófico de la alteridad presente en el desarrollo del conocimiento histórico a partir de dos tradiciones filosóficas, una es la epistemología histórica y la otra desde la hermenéutica.

## CAPÍTULO I

### *Introducción al capítulo*

Este capítulo está encaminado a demostrar las acumulaciones, rupturas y convergencias tanto teóricas como metodológicas en el intercambio interdisciplinar entre los campos de conocimiento de los cuales nos ocupamos, podremos ver cómo es que el desarrollo de la práctica histórica se vio necesariamente vinculada a una práctica antropológica y cómo fue que esto provocó una emergencia en el desarrollo del saber. Se demuestra como la convergencia interdisciplinaria afecta, modifica y complejiza las áreas del conocimiento que nos ocupa podemos ver como la interdisciplinariedad propuesta, articula dos disciplinas a partir de objetos y formas de funcionamiento y que estas surgen debido a una serie de factores interrelacionados además de responder a un condicionamiento epistemológico e histórico al mismo tiempo. Parte de este fenómeno epistemológico se inserta en el diagnóstico que Michel Foucault hizo referente al análisis de las ciencias humanas en su obra “Las palabras y las cosas”

Como sabemos la materialización de los saberes es la dimensión de sus producciones discursivas, proponemos entonces, un análisis de la manera en que operan los discursos en el ámbito de la historia y la antropología. Como parte de este análisis se enuncian una serie de metodologías de aproximación a los objetos de estudio tomando a partir de los mecanismos de observación y procesos de investigación, estos mecanismos y metodologías se pueden apreciar mejor en una serie de ejemplos que cierran este capítulo.

## 1.1 ESTADO DEL DIÁLOGO HISTORIA/ANTROPOLOGÍA

La Historia como área de conocimiento y disciplina se enmarca en la producción del saber que se conoce como “ciencias humanas” comparte esta raíz con el saber antropológico, ambos campos del conocimiento tienen un importante recorrido en paralelo, ambas al igual que muchas otras ciencias humanas se formalizaron en el siglo XIX, buscaron un sustento científico que permitiera legitimar su importancia e implementación dentro de un campo de conocimiento, sus trayectorias históricas como áreas del saber humano son vastas.

En el presente apartado, se abordará cómo es que se ha establecido el diálogo entre historia y antropología cómo se encuentra dentro de un área de conocimiento común que conocemos como “ciencias humanas”. Para tener un sólido marco de referencia y poder llegar a realizar la investigación que se propone, nos parece pertinente revisar los textos considerados fundantes que se han preocupado por la problematización del vínculo conceptual, disciplinar, epistemológico entre historia y antropología, así mismo, es de suma relevancia plantear la problemática con relación a las tradiciones de pensamiento y desarrollo de las ciencias humanas y sociales<sup>4</sup>.

En este primer momento pretendo mostrar un acercamiento a una primera revisión y enunciación de cómo se ha establecido el diálogo de dichas formas de saber a un nivel de especialidades formales a partir de una serie de definiciones y producciones teóricas.

Como es sabido la primera apertura de este tipo fue emprendida desde lo que conocemos como el proyecto *Annales*.

---

<sup>4</sup> Esta problemática será abordada en el siguiente apartado del presente capítulo

Uno de los historiadores más innovadores del pensamiento histórico en el siglo XX fue Fernand Braudel quien en su texto “La historia y las ciencias sociales” propone abiertamente tomar en cuenta una serie de aspectos provenientes de otros saberes cercanos al saber histórico que permitieron enriquecer y ampliar las aproximaciones que el historiador tiene de las sociedades que estudia a través del tiempo y consideró que:

La historia se ha dedicado desde entonces a captar tanto los hechos de repetición como los singulares, tanto las realidades conscientes como las inconscientes. A partir de entonces, el historiador ha querido ser –y se ha hecho- economista, antropólogo, demógrafo, psicólogo, lingüista... La historia me parece una dimensión de la ciencia social *misma* que no tiende a la oposición sino a la convergencia<sup>5</sup>

*Convergencia* es un concepto clave para poder analizar este diálogo histórico entre ambos saberes, ya que las convergencias teóricas o convergencias de método entre las disciplinas son un enriquecimiento para ese vínculo teórico-metodológico, en palabras de Michel Foucault “la única forma posible de enlace entre los elementos de un saber es la suma”<sup>6</sup>, una suerte de articulación entre el pensamiento tradicional y cierta integración de nuevos e innovadores cambios en el saber. Las convergencias son el resultado de los cambios y continuidades del pensamiento.

Otro texto “primigenio” que aborda esta situación fue el escrito por Claude Lévi-Strauss en 1949, *Historia y Etnología*, en el que plantea la relación de la ciencia histórica con ciencias etnológicas e inicia y concluye con las siguientes aseveraciones:

---

<sup>5</sup> Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez Mendoza, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 113-11

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas... op. cit.* p.39

El problema de las relaciones entre las ciencias etnológicas y la historia, que es al mismo tiempo su drama interior puesto en descubierto, puede enunciarse de la siguiente manera: o bien nuestras ciencias se ocupan de la dimensión diacrónica de los fenómenos, es decir, del orden de éstos en el tiempo, y entonces son incapaces de hacer su historia, o bien intentan trabajar a la manera del historiador, y entonces la dimensión del tiempo se les escapa. Pretender reconstruir un pasado cuya historia no se puede alcanzar, o querer hacer la historia de un presente sin pasado, como quiera que sea, tal es el dilema al cual el desarrollo de una y otra en los últimos cincuenta años parece haberlas condenado con demasiada frecuencia [...] Hasta el presente [1949], una distribución de las tareas justificada por antiguas tradiciones y por las necesidades del momento ha contribuido a confundir los aspectos teórico y práctico de la distribución, y de esa manera a separar más de lo conveniente la etnología de la historia. Solo cuando ambas aborden conjuntamente el estudio de las sociedades contemporáneas, se podrán apreciar plenamente los resultados de su colaboración y se llegará a la convicción de que, en ese caso como en los demás, nada puede la una sin la otra.”<sup>7</sup>

Tradicionalmente los estudios antropológicos no han tenido un acercamiento al uso de métodos históricos para dar explicación a sus fenómenos estudiados, de hecho podría afirmarse que la gran mayoría de estudios antropológicos consideran que las sociedades que estudian se suponen estáticas en el tiempo, y que las culturas a las que se aproximan no tienen manera alguna de registrar su pasado; en cambio, se puede apreciar que de manera más abierta, el trabajo histórico reconoce acudir a categorías y técnicas propias de la antropología.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Claude Levi-Strauss “Historia y Etnología” en *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 49 y 72

<sup>8</sup> Para los fines del presente apartado se enuncian las siguientes referencias ver, Melville Herskovits, *El hombre y sus obras*, México, FCE, 1952, Bronislaw Malinowski, “El problema del significado en las lenguas primitivas” en *El significado del significado*, C. K. Ogden y I. A. Richards (coord...), Paidós, 1984; Georg G. Iggers. *La ciencia histórica en el siglo XX: Las tendencias actuales*,

Como es bien sabido, las convergencias o corrientes consideradas de mayor trascendencia en la acumulación del conocimiento histórico-antropológico son la *historia de las mentalidades* y la *historia cultural* o *antropología histórica*<sup>9</sup>; según sea la tradición de investigación de donde se proceda, se ha escrito mucho sobre el tema, y se han realizado paradigmáticos estudios, cuyos enfoques y propuestas han sido utilizados, de tal manera que en el presente capítulo se considera pertinente aproximarnos a autores y textos más representativos de cada caso.

Hasta este momento se puede apreciar que estamos ante una problemática enmarcada en lo que tradicionalmente se conoce como *Historia cultural* para algunos autores, o *Antropología histórica* para otros. En este sentido, la producción teórica referente a estas “corrientes” historiográficas se puede establecer en un marco de referencia que se conceptualiza e implementa teórica y metodológicamente en un primer momento paradigmático con las propuestas provenientes de lo que se conoce como historia de las mentalidades misma que puede definirse a partir del establecimiento conceptual propuesto por Jacques Le Goff quien afirmó que esta manera de abordar el pasado nos permite llegar a comprender ciertas sociedades y manifestaciones culturales. De entrada, reconoce que las mentalidades van más allá de la historia y esta manera de abordar el pasado exige ir al encuentro con otras ciencias humanas, siendo el saber etnológico el más próximo, sin

---

Barcelona, Idea Universitaria, 1998; Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995, Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI, 1988.

<sup>9</sup> Ver Alfonso Mendiola “Hacia una teoría de la observación de observaciones: la historia cultural” en *Historias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, n. 60, enero-abril, 2005 pp. 19-35

descartar al sociológico, psicológico o filológico. Evidentemente los estudios que se adscriben a esta tendencia no se agotan en la relación intrínseca entre disciplinas Le Goff resalta que:

La historia de las mentalidades no se define solamente por el contacto con las demás ciencias humanas y por la emergencia de un dominio reprimido por la historia tradicional. Es también el lugar de encuentro de exigencias opuestas que la dinámica propia de la investigación histórica actual fuerza al diálogo. Se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general.<sup>10</sup>

Con mentalidades podemos ver una apertura y un primer vínculo de la historia con la antropología a un nivel epistemológico y que el mismo Le Goff sostiene que la cercanía con la etnología permite al historiador resultados más eficaces.

Otro de los acercamientos esenciales entre los saberes que me ocupan es lo que se ha denominado “Historia cultural” se acude a una serie de definiciones que permiten reconocer la cercanía entre ambos campos, mismos que convergen en generar producción de estudios de corte histórico-antropológico.

Robert Darnton relaciona a esta tendencia como un género en la historia definiendo esta vecindad de una forma metodológicamente rigurosa de la siguiente manera:

El género antropológico de la historia tiene su propio rigor, aunque, pueda parecerles tan sospechoso como la literatura a los sociólogos rígidos. Esto se apoya en la premisa de que la expresión individual se manifiesta a través del idioma en general, y que aprendemos a clasificar las sensaciones y a entender el sentido de las cosas dentro del marco que ofrece la

---

<sup>10</sup> Jacques Le Goff, “las mentalidades una historia ambigua”, en Pierre Nora y Jacques Le Goff (dirs.), *Hacer la historia*, Barcelona, LAIA, 1974,

cultura. Por ello debería de ser posible que el historiador descubriera la dimensión social del pensamiento y que entendiera el sentido de los documentos relacionándolos con el mundo circundante de los significados, pasando del texto al contexto, y regresando de nuevo a éste hasta lograr encontrar una ruta en un mundo mental extraño.<sup>11</sup>

### *Antropología histórica*

En el libro *Historia en migajas* escrito por François Dosse, el autor muestra como fue el desarrollo de las distintas etapas por las que cruzó la revista *Annales*, dedica un apartado a la definición y tendencias tanto teóricas, metodológicas y temáticas vinculadas a una forma de hacer historia, la denominó *antropología histórica* misma que identifica en una coyuntura en donde la historia mira a lo cultural como un campo que puede dar respuestas y llegar a generar un discurso histórico con carga cultural que permitió reconocer a grupos culturales y sectores sociales que no habían sido tomados en cuenta en otros momentos del desarrollo del saber histórico y permitió identificar estructuras sociales que habían sufrido pequeños cambios a lo largo del tiempo, en resumen, se comenzaron a generar estudios en donde los protagonistas fueron sectores poblacionales excluidos y marginados.

El discurso histórico responde a una transformación concreta de la sociedad y otorga entidad temporal a estas medidas puntuales al interrogarse sobre el funcionamiento de la familia, el lugar y la imagen del niño, el papel de la disciplina, las prácticas anticonceptivas de tiempos pasados. El pueblo, eliminado como fuerza política potencial, inexistente como fuerza social capaz de hacer inclinar el orden dominante hacia otra sociedad, reaparece en este discurso antropológico como material estético en sus hechos y gestas cotidianos. Los humildes renacen en su singularidad, como mundo aparte, pero en el cuadro insuperable del poder de los poderosos. La etnologización del discurso histórico se presenta como el discurso de

---

<sup>11</sup> Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, trad. Carlos Valdés, México, FCE, 2015, p.13

integración en la sociedad técnica de otros componentes, de otros valores a los que se les atribuye su derecho de ciudadanía. Ello da a esta sociedad su carácter de dualista más próximo a las realidades, más sólido en sus fundamentos.<sup>12</sup>

### *Historia y diferencia*

Michel de Certeau consideró aspectos esenciales para poder comprender la diferencia desde la historia definiéndose como un heterólogo preocupado por comprender a lo *otro*<sup>13</sup>. En este sentido sus reflexiones son grandes aportes que permitieron a la historia estrecharse en un diálogo más formal con la antropología y otras áreas del conocimiento humano.<sup>14</sup>

### *Etnohistoria*

Un caso formal de éxito en cuanto al establecimiento de campos de saber que incluyen tanto los métodos y teorías provenientes de la antropología y de la historia es el campo de conocimiento denominado Etnohistoria, surgió en Estados Unidos a mediados del siglo XX con la finalidad de poder legitimar los traslados de tierras de varios grupos de nativos americanos; historiadores y antropólogos se percataron de la necesidad de contar con una especialización encargada de dar sustento jurídico a este hecho a partir de estrategias y métodos utilizados por los historiadores pero vinculados a herramientas antropológicas. Cabe

---

<sup>12</sup> François Dosse, *La historia en migajas. De Annales a la "nueva historia"* trad. Francesc Morató i Pastor, México, Universidad Iberoamericana, 2012, p. 162

<sup>13</sup> En el segundo capítulo se profundizará sobre el concepto del *otro* a distintos niveles, tanto los propuestos por estudios antropológicos como los que plantea la historia, ejemplos; el *otro*: cultural, psíquico, histórico, absoluto. Ver Luis Vergara, "El orfebre y el arquitecto. De Certeau, Ricœur y sus prácticas discursivas" en *Michel de Certeau, Un pensador de la diferencia*, Perla Chinchilla (coord.), Universidad Iberoamericana, México, 2009, p. 104

<sup>14</sup> A lo largo del texto los posicionamientos de Michel de Certeau estarán presentes

destacar que esta coyuntura trajo consigo una formalización académica para crear a nivel universitario a especialistas capaces de abordar estos temas y resolver necesidades inmediatas. Así pues, El saber etnohistórico es el producto de una serie de convergencias que obedeció a la necesidad de dar respuestas a problemáticas que la antropología no resolvía ni la historia podía legitimar.

Si bien el diálogo y vinculación teórico-metodológico de la historia con el saber antropológico no se agota ni en los ejemplos ni en los autores que aquí se ha hecho referencia, si resulta de utilidad para el desarrollo de la presente investigación ya que se trata de un punto de partida que permite plantearnos en un horizonte de continua interrelación entre discursos y saberes.

Como se pudo apreciar la historia echa mano de las formas de análisis provenientes de la antropología para llegar a comprender, fenómenos, ámbitos, temas, sociedades, conceptos y demás aspectos que son materia de preocupación para los historiadores lo que permite entender las peculiaridades, continuidades y cambios de las diferentes sociedades de las que el historiador se ocupa. Sin embargo, lo anterior lleva a tratar de entender cómo es que funcionan los diferentes saberes que conforman las ciencias humanas.

Esquema que muestra el *continuum* epistemológico que existe entre la historia y la antropología.



*Sincronía/Diacronía*

Estos ejes de análisis propios de la antropología y de la historia no se encuentran separados uno del otro y durante mucho tiempo se han establecido como un *continuum* en la generación de conocimiento, actualmente y en los objetivos de la presente tesis no podemos omitir esta construcción que ha servido de anclaje entre un saber y otro.

Nos adscribimos a las propuestas provenientes de la historia concepto y es desde esta que nos apegamos al vínculo histórico.

En tanto que el análisis sincrónico tematiza conjuntamente la situación y la época...tal procedimiento se encuentra con la exigencia previa de traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual. Toda historia conceptual o de las palabras procede desde la fijación de significados pasados a establecer esos significados para nosotros. Por ser un procedimiento reflexionado metódicamente por la historia conceptual el análisis sincrónico del pasado se completa diacrónicamente. Es una exigencia metódica de la diacronía la de redefinir científicamente para nosotros la clasificación de los significados pasados de las palabras.<sup>15</sup>

Esta definición o reflexión resulta importante y coincide con el uso y sentido que cobran ciertas categorías desde el desarrollo de los saberes histórico/antropológico, ya que justamente, la clase de respuestas que emanan de estudios provenientes de este tipo de práctica –historia cultural, antropología histórica, etnohistoria, etc.- se encuentran intrínsecamente ligadas a los cambios y continuidades identificados a los largo de ciertas investigaciones, así como el tener la capacidad de resignificar conceptos, hechos, palabras, métodos, técnicas, procedimientos, fenómenos, y demás, a través del tiempo a ciertas manifestaciones culturales, que actualmente bien pueden ser identificadas como histórico/antropológicas.

---

<sup>15</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, p. 113

## 1.2 EL HORIZONTE DE LAS CIENCIAS HUMANAS

*Ciencias del espíritu, una coyuntura del siglo XIX*

¿Qué se considera actualmente como ciencias humanas? ¿Cómo se construye su desarrollo epistemológico? ¿Cómo legitimar los saberes que se adscriben a estas ciencias? ¿Existe una taxonomía que las defina y limite sus propios campos de conocimiento? ¿Es necesaria dicha separación que nos permita llegar a desarrollar nuevos conocimientos y nuevas respuestas que den sentido al saber y conocimiento humano? ¿Cuál es el inmanente peligro de su existencia?

Como sabemos durante el siglo XIX se llevó a cabo la institucionalización de diferentes campos de conocimiento que ahora conocemos como ciencias humanas ejemplos de ellas son; la historia, la sociología, la psicología, la antropología, entre otras, a cada uno de estos modos de conocer se le intentó dar un estatuto científico, pretendía lograrse a partir de la adopción del método científico pero aplicado y utilizado desde las ciencias humanas, esto acarreo una serie de inconsistencias y tensiones, sin embargo, una serie de pensadores tuvieron la suficiente sensibilidad para reconocer que no era lo más adecuado para este tipo de especializaciones, sabían que el método científico no era la vía pero también fueron capaces de entender las estructuras del pensamiento del ser humano. Así pues, se identificó que el ser humano ya no era únicamente el ente que estudiaba y observaba, ahora pasaba a ser objeto y sujeto de estudio.

En 1883 Wilhem Dilthey, propuso a un nivel filosófico una distinción entre el tipo de conocimiento emanado de ciertas tradiciones científicas debería ser reconocido epistemológicamente a parte de las ciencias naturales, nos referimos al establecimiento de una diferenciación entre las ciencias de la naturaleza y lo que Dilthey denominó

*Geisteswissenschaften* -ciencias del espíritu-. No sólo se preocupó por sus diferencias sino a partir de mecanismo del pensamiento de los científicos de la naturaleza problematizó sus relaciones. No obstante, no les quitó el presupuesto de *ciencias* a este tipo de universos de saberes.

Dilthey formuló en primera instancia que las ciencias del espíritu son ciencias porque:

El lenguaje corriente entiende por ciencia un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, completamente determinados, constantes y de validez universal en todo el contexto mental, cuyos enlaces se hallan fundados, y en el que, finalmente, las partes se encuentran entrelazadas en un todo a los fines de la comunicación, ya sea porque con ese todo se piensa por entero una parte integrante de la realidad o se regula una parte de la actividad humana. Designamos, por lo tanto, con la expresión ciencia, todo complejo de hechos espirituales en que se dan las indicadas características y que, por lo general suele llevar tal nombre<sup>16</sup>

Partiendo de la aclaración anterior Dilthey propuso que estas ciencias del espíritu están cargadas de una experiencia humana, misma que dividió en dos partes; la primera es de carácter externa misma que se logra experimentar a partir de los sentidos y la segunda la considera como interna y equivale al razonamiento<sup>17</sup> el autor señala que a partir de la anterior

---

<sup>16</sup> Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, trad. Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1956, p.13

<sup>17</sup> Para la constitución autónoma de las ciencias del espíritu basta, por de pronto, que desde este punto de vista crítico, se separe de esos fenómenos que se constituyen con el material de lo dado en los sentidos, y sólo con este material, mediante enlaces mentales, otro círculo de hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna, por lo tanto, sin la cooperación de los sentidos y que luego, sobre el material primeramente dado de la experiencia interna, “configuran”, por sugestión de los fenómenos naturales exteriores y para subordinarlos a ellos mediante un método que, tal como opera, equivale al razonamiento por analogía. *Ibidem*. pp. 16-17

distinción es como “Así surge un campo peculiar de experiencias que tiene su origen propio y su material en la vivencia interna y que, por lo tanto, es objeto de una ciencia empírica especial”<sup>18</sup> y como se puede observar a partir de la noción anterior ya no se podía ver a ciertas manifestaciones del saber desde un estatuto similar al de las ciencias de la naturaleza.

Para este momento nos encontramos en la identificación profunda del quehacer humanista, es decir, la práctica histórica ya se comenzaba a perfilar desde una hermenéutica, la cual buscaba interpretaciones que cargaran de sentido los desarrollos del propio saber y daba respuestas a ciertas problemáticas y fenómenos desde estrategias diferentes a las enmarcadas en un método científico.

Tradicionalmente definimos a la antropología como una ciencia del hombre y su cultura, así también al saber histórico se le enmarca en estas dimensiones del conocimiento humano, empero, al interior de este tipo de saberes ocurren una serie de tensiones que hacen que los campos del conocimiento se reconfiguren.

A partir de las definiciones y el establecimiento de campo de conocimientos ya denominados e identificados como ciencias del espíritu o ciencias humanas. En el siglo XX Michel Foucault se preocupó por estas tensiones que lo llevaron a reformular la tradición y producción de conocimiento emanado desde este conjunto de saberes denominados ciencias humanas.

Actualmente no es posible abordar este fenómeno sin las premisas del texto *Las palabras y las cosas*, es por eso que el eje rector en este apartado es Michel Foucault. Específicamente este autor advierte un horizonte en peligro y peligroso a la vez, en relación al establecimiento de ciertas áreas del conocimiento.

---

<sup>18</sup> *Ibidem.* p.17

## *La forma de las ciencias humanas, una reformulación del siglo XX*

Para Michel Foucault las ciencias humanas son un conjunto de saberes o cuerpo de conocimientos que tienen por objeto al hombre, es desde que el hombre se dio cuenta que puede ser objeto de estudio y de preocupación científica y que además podían resolver cuestiones que las ciencias de la naturaleza no alcanzaban a abarcar.

Foucault en su texto propone una especie de taxonomía que nos permite ubicar los niveles del saber en ciertas dimensiones que él denominó triedro epistémico y que básicamente está definido desde una *episteme* moderna misma que no se ordena desde “una matematización perfecta y no desarrolla a partir de la pureza formal una larga serie de conocimientos descendientes más y más cargados de empiricidad”<sup>19</sup> y se posiciona en tres dimensiones.

Foucault estructuró su propuesta de la episteme moderna. Para comenzar se trata de amplio espectro enmarcado en tres dimensiones; en donde el primer nivel corresponde a las ciencias matemáticas, área del saber que cuenta con sólidos métodos de aplicación y comparación, sustentados desde un empirismo. En segundo orden se encuentran las ciencias del lenguaje, de la vida y de la producción y reproducción de las riquezas –lingüística, biología y economía- a este nivel se puede apreciar que históricamente estas ciencias han estado en continua relación misma que les ha permitido llegar al establecimiento de “claros objetos de estudio”. Finalmente, en el tercer nivel se localiza la formalización de los saberes desde una base en la reflexión filosófica.

---

<sup>19</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas... op. cit.* p. 336

Foucault puntualiza que las ciencias humanas se encuentran fuera de estas tres dimensiones.

Las ciencias humanas están excluidas de este triedro epistemológico –por lo menos porque no se les puede encontrar explícitamente en ninguna de las dimensiones ni en la superficie de ninguno de los planos así dibujados...pero de igual manera puede decirse que están incluidas en él, ya que es en el intersticio de esos saberes, más exactamente en el volumen definido por sus tres dimensiones donde encuentran su lugar<sup>20</sup>

Pero tal vez lo que caracterice a este tipo de saberes es la evidente búsqueda de sentido de ciertas manifestaciones humanas a distintos niveles a través del conocimiento histórico y antropológico, así como, su permanente diálogo con otras áreas del saber.

Foucault estableció que la problemática de las humanidades en realidad es contradictoria, al estar insertadas en el ámbito de lo humano estas contradicciones hasta cierto punto se permiten, sin embargo se trata de dimensiones ampliamente valiosa.

Quizá es esta repartición nebulosa en un espacio de tres dimensiones lo que hace que las ciencias humanas sean tan difíciles de situar, lo que da su irreductible precariedad a su localización en el dominio epistemológico y lo que las hace aparecer a la vez como peligrosas y en peligro. Peligrosas ya que representan algo así como una amenaza permanente para todos los otros saberes; ciertamente, ni las ciencias deductivas, ni las ciencias empíricas, ni la reflexión filosófica se arriesgan, siempre y cuando permanezcan en su dimensión propia, a “pasar” a las ciencias humanas o a contagiarse de sus impurezas; pero se sabe con cuántas dificultades tropieza, a veces, el establecimiento de esos planes intermedios que unen unas con otras las tres dimensiones del espacio epistemológico; la menor desviación en relación con esos planes rigurosos hace caer al pensamiento en el dominio investido por las ciencias humanas.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibidem.* p. 337

<sup>21</sup> *Ibidem.* pp. 337-338

Nos permitimos señalar una serie de problemáticas enmarcadas y estudiadas desde la producción de saberes en humanidades, tales como son; la identificación de los límites en ciertos saberes, es decir, identificar sus campos, procedimientos, métodos y producción de conocimiento.

Otra de estas problemáticas a las que se enfrenta el saber es la configuración de sus objetos de estudio<sup>22</sup>

Esta problemática de alguna manera se ha resuelto reconociendo que las humanidades se practican y definen de la siguiente manera y no desde sus específicos objetos de estudio.

- Se trata de un conjunto de fenómenos que se estudian desde la convergencia de las interdisciplinas.
- Existe un conjunto de especialistas –humanistas- que producen y reproducen los saberes propios de las ciencias humanas, esta comunidad desde sus prácticas de alguna manera legitima los saberes.
- Existe una reconfiguración de ciertos funcionamientos metodológicos y técnicos.
- Se trata de prácticas peculiares con fines sociales y que permiten una mejor comprensión de los fenómenos sociales.

---

<sup>22</sup> Debate de alguna manera reconfigurado debido a que desde el siglo XX las disciplinas ya no se definen desde un único objeto de estudio, más bien se habla de procedimientos que las definen. Ver Karl Popper *La lógica de la investigación científica* y Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*.

## *La objetividad y el papel del observador*

Al pasar a segundo término la noción de objeto de estudio el papel del observador en las humanidades también se reconfigura, en este sentido, en la práctica histórica y en la antropológica observar es una actividad común y recurrente que permite generar conocimientos.

En antropología existe una tradicional forma de observar se le ha denominado *emic/etic*: Desde el quehacer antropológico, y en general cualquier investigador dentro de las “ciencias humanas” se ha encontrado frente al dilema de sobre cómo abordar el estudio de un fenómeno social, y que no se hubiera planteado los siguiente: ¿qué es lo conveniente: ser objetivo y mantener en todo momento una distancia respecto del fenómeno/sujeto de estudio? ¿O involucrarse de tal manera que pueda comprender y aprehender el significado y sentido del fenómeno/sujeto de estudio? Es decir, se enfrenta al problema “del objetivismo y del subjetivismo en la construcción (o producción) del conocimiento en ciencias sociales, esto es, el problema epistemológico sobre cómo hacer ciencias sociales ya sea desde una concepción nomotética y explicativa, o hermenéutica y comprensiva<sup>23</sup>

Esta dicotomía –propuesta por el lingüista Kenneth Lee Pike– se ha denominado como *emic/etic*, a partir de dos categorías lingüísticas: la fonética (de ahí el apócope “etic”) y la fonología o fonémica (de ahí la abreviatura “emic”); la fonética estudia los sonidos articulados (independientemente de valor que puedan tener en la cultura), y la fonémica

---

<sup>23</sup> Philippe Schaffhauser, Reseña de "La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión" de Aurora González Echevarría Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXXI, núm. 121, 2010, p. 258

reflexiona sobre la estructura y la relación de dichos sonidos, misma que configura el pensamiento y sus representaciones dentro de una cultura determinada.

De alguna manera podemos observar como a partir de la perspectiva emic/etic el antropólogo ya se encuentra en un nivel de observación de segundo orden.

Así pues, ¿Cómo los historiadores aplican estas perspectivas a una distancia, temporal, cultural y espacial? José Luis de Rojas define de manera puntual, el cómo es que estas nociones se pueden tomar en cuenta desde una metodología etnohistórica, pero que perfectamente podemos enmarcar en lo histórico.

El problema de abordar una postura emic o etic es común a todos los campos de la antropología. Como hemos observado en el repaso de las definiciones, en la propia esencia inicial de la etnohistoria [historia] se encuentra un componente de “otredad” que, en origen, se sitúa en las fuentes. Destacamos “en origen”, pues con la ampliación del ámbito de actuación de la etnohistoria, contamos con documentos generados en las culturas que estudiamos, procedentes de momentos con un estado relativamente avanzado de aculturación. Nos encontramos ante una decisión personal, pero en los estudios de los últimos tiempos prehispánicos y de los primeros años tras la conquista española hay una clara tendencia hacia lo emic. Tratamos de entender las culturas en sus propios términos, eludiendo traducciones y tratando de establecer definiciones. Esto obliga a reinterpretar la documentación, procurando extraer el componente emic de descripciones etic.<sup>24</sup>

Tenemos otra propuesta de acercamiento o implementación de la dicotomía emic/etic al ámbito de la historia, nos referimos al observador directo que dota al historiador de datos provenientes de la memoria, nos referimos al testigo. Entre las variadas fuentes/vestigios con las que el historiador realiza sus estudios son los relatos que conocemos de primera mano, el

---

<sup>24</sup> José Luis de Rojas, *La Etnohistoria de América. Los indígenas protagonistas de su historia*, Argentina, Paradigma Indicial, 2008, p. 38

testigo es un observador circunstancial quien se convierte en actor directo de ciertos acontecimientos o eventos importantes para la historia a diferencia del antropólogo – observador participante, experto, especialista- las siguientes reflexiones en torno al testigo/observador/participante muestran a manera de ejemplo las implicaciones y aportes en la discusión que nos ocupa pero que se enmarcan en los hechos ocurridos en los campos de concentración.

La serie de textos y reflexiones de las que nos ocupamos nacen de una coyuntura, una coyuntura que nos enmarca en una profunda crisis humana, nos referimos a la experiencia de haber vivido en un campo de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, sobra decir que la crisis aún no termina, no termina por la serie de elementos que siguen presentes y no han sanado. En este sentido el saber histórico, a través de la memoria y la producción discursiva del testigo/observador/víctima, se trata de personas que vivieron en estos campos de concentración y tienen una participación directa en dicha coyuntura, al respecto tiene mucho que enunciarse.

Ejemplificamos lo anterior con textos producidos por tres autores que mencionan la importancia del testigo:

- Jean Amery describió su terrible estancia en Auschwitz y es desde el trauma que escribe.
- El testigo y el historiador, el testigo y la evidencia fue trabajado por el historiador François Hartog
- El testigo que necesita escribir ¿Por qué los testigos escriben? Giorgio Agamben lo expresó a través de las voces y letras de los testigos

Queremos centrar esta propuesta a partir de las tres premisas anteriores.

El trauma, trauma como tabú y trauma que quiere ser enunciado, ambas situaciones dicen mucho y es que el haber vivido el acontecimiento traumático o lo callas para reprimir la memoria o lo exteriorizar para evidenciar los hechos y vivencias, ah, pero también hay un silencio que emana del testigo que fue callado, Agamben hace mención de este tipo de testigos a partir de los escritos de Primo Levi y él menciona que se trata de las lagunas del testimonio. A nivel discursivo los tabúes y lo no dicho también llevan una carga con posibilidades para ser interpretadas.

Existe otra aproximación en la que no nos detendremos debido a que se trata de un problema más bien enmarcado en las posibilidades del saber histórico y que desde este punto de vista necesita mayor argumentación incluso filosófica con los matices que implica. François Hartog explica esta dimensión a partir del testigo como evidencia histórica.

La historiografía del siglo XX se puede escribir, en conjunto, en el paradigma de la huella. Con el ascenso del testigo, es la voz, el fenómeno de la voz, lo que se tendrá que tomar en cuenta. Estoy lejos de estar seguro que la apelación “fuentes orales” propuesta por los historiadores sea suficiente para regular el problema. Paul Ricœur...retomó y completó su reflexión sobre la narración histórica con un examen de los cambios entre memoria e historia. Teniendo al testimonio como una “estructura de transición” entre la memoria y la historia, propone “sustituir el enigma de la relación fiduciaria y constitutiva de la credibilidad del testimonio, ya que éste puede ser más comprensible”. Epistemológicamente, este desplazamiento o este complemento ayudan a comprender y a reflexionar.<sup>25</sup>

Por último, nos quedamos con la premisa de pensar a la escritura como acontecimiento, elemento clave en los testimonios recopilados e hilados por Agamben, estas

---

<sup>25</sup> François Hartog, *Evidencia de la historia: lo que ven los historiadores*, trad. Norma Durán, México, Universidad Iberoamericana, 2011, pp. 203-204

reflexiones indudablemente se encuentran cargadas de sentido y actualidad, dan una dimensión de historiador a los testigos que hablan por ser conscientes de la necesidad imperiosa del trauma que los obliga a plasmar de forma escrita sus experiencias.

El testigo que escribe y reproduce un testimonio que busca ser leído, evidentemente busca permanecer, esto carga de intencionalidad es rica en detalles y por qué no decirlo, también el testigo al escribir busca una suerte de justicia.

Se ha escrito desde la desolación, desde el trauma, desde la desconfianza, desde la desesperanza, ¿Cómo enfrentar históricamente esta serie de discursos/testimonios? ¿Son vestigios capaces de dar sentido a la producción histórica? ¿La historia cumple un papel sanador? Son preguntas que quedan sueltas y que esperamos poder responder a reserva de que la lista de preguntas aumentará.

Como respuesta tentativa acudimos a Paul Ricœur:

En efecto, la fuerza del testimonio se expone precisamente en el corazón mismo de la prueba documental. Y no veo que uno pueda remontarse más allá de la triple declaración del testigo: 1) Yo estaba allí; 2) Creedme; 3) Si no me creéis preguntar a algún otro. ¿Ridiculizamos el realismo ingenuo del testimonio? Puede ser. Pero sería olvidar que el germen de la crítica está implantado en el testimonio vivo –al ganar la crítica del testimonio, poco a poco, toda la esfera de los documentos-, hasta el último enigma de lo que se da, con el nombre de huella, como el efecto-signo de causa. Dije alguna vez que no tenemos nada mejor que la memoria para asegurarnos de la realidad de nuestros recuerdos. Ahora decimos: no tenemos nada mejor que el testimonio para acreditar la representación historiadora del pasado.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Paul Ricœur, *La memoria, la historia y el olvido*, trad. Agustín Neira, Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 365-366

Para cerrar la propuesta Hartog dota de autoridad al testimonio. “este triunfo del testigo parece, por paradojas, abrir una era, donde el testigo (como presencia viva) se va a encontrar despedido. Esto porque la autoridad...es ante todo el testigo como *auctor* y como autoridad”<sup>27</sup>

Finalmente, en la actualidad ¿epistemológicamente hablando las humanidades han trascendido? Podemos asegurar que nos encontramos ante un continuum epistemológico entre los diferentes saberes los vínculos de las especialidades son cada vez mayores y no solo se agota entre ciencias exactas y ciencias humanas, también existen los soportes digitales que nos obligan a repensar las pertinencias de las especializaciones, de hecho, ya existen campos de conocimiento complejíssimos mismos que son considerados como manifestaciones de lo que llamamos *transdisciplinarias*; ejemplos claros, son la neurociencias, la antropología física o las humanidades digitales. ¿Hacia dónde va el conocimiento? hacia la vinculación y las convergencias.

### **1.3 EL DISCURSO DE LA HISTORIA Y EL DISCURSO EN ANTROPOLOGÍA**

Al igual que varios temas que se han estado abordando a lo largo de la presente investigación, las prácticas discursivas son un elemento propio a considerar desde las producciones del saber, se enmarcan en elementos estrechamente vinculados a problemáticas epistemológicas en el desarrollo de la teoría antropológica, pero especialmente en el ámbito histórico, haremos

---

<sup>27</sup> François Hartog, *op. cit.* p.198

mayor énfasis a esta problemática en un nivel histórico, entre otras razones, siendo la principal que se trata de una tesis de historia.

En este apartado se pretende describir en qué consisten las prácticas discursivas emanadas en los saberes que nos ocupan, es decir, la pregunta que rige el presente apartado es ¿Cómo operan las prácticas discursivas en el desarrollo epistemológico de la disciplina histórica (discurso histórico) y en la disciplina antropológica?

Comunicar, relatar, narrar, explicar, exponer, formular comprender, son acciones y prácticas que podríamos considerar comunes en los procesos de investigación y análisis de los saberes que nos ocupamos, en este sentido, las producciones tanto textuales como narrativas en ambos ámbitos del conocimiento se materializan en una serie de discursos que permiten explicar los resultados de cada tema o fenómeno de investigación. Como sabemos Michel Foucault ha sido el especialista que abordó esta peculiaridad en los saberes tanto en las disciplinas humanas, como en las naturales, Foucault afirma que: “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”<sup>28</sup>

A partir de la anterior cita nos perfilamos a lo que pretendemos describir en esta sección, siendo nuestra principal intención poder llegar a comprender ¿cómo se manifiestan las condiciones de producción, circulación y recepción de los discursos epistemológicos emanados de las prácticas del saber histórico-antropológico?

---

<sup>28</sup> Michel Foucault. *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, México, Tusquets, 2010, p. 14

¿Quiénes están autorizados para producir discursos especializados en ciertos menesteres? ¿Cómo son distribuidos, reproducidos, aplicados y desde dónde se produce un discurso? para empezar, busca ser redistribuido por un grupo de especialistas que Thomas Kuhn denominó comunidad científica<sup>29</sup> estas dinámicas tienen una serie de implicaciones como son: el tema de autoría, los derechos, autoridad del que escribe, autoridad del que pública, sustento académico, entre otros.

Para poder resolver las anteriores formulaciones, se propone estructurar el apartado en las nociones de discurso y prácticas discursivas, para después ahondar en la producción de los discursos emanados desde una materialidad histórica y otra antropológica-cultural.

Nos apagamos a la definición de práctica discursiva propuesta por Julieta Haidar, decidimos ocupar esta propuesta ya que considera ambas dimensiones discursivas (la histórica y la cultural) en su planteamiento, mismo que lo expresa de forma compleja y que se encamina a la comprensión de una producción del sentido “la importancia del análisis del discurso como un instrumento teórico-metodológico para la comprensión del funcionamiento de lo cultural, de lo social, de lo ideológico y del poder en las interacciones comunicativas entre los sujetos” Así mismo, propone considerar a los discursos como “prácticas sociales peculiares que inciden de manera determinante en la producción y reproducción de la vida socio-histórico-cultural.”<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> comunidad de especialistas quienes legitiman, reproducen y enriquecen el saber tradicional de su campo de conocimiento especializado y determinado.

<sup>30</sup> Julieta Haidar, “El poder y la magia de la palabra. El campo del análisis del discurso” en *La producción textual del discurso científico*, Norma del Río (coord.), México, UAM, 2000, p. 33

La autora propone una definición compleja y operativa de las prácticas discursivas, plantea que el discurso es:

- a. Es un conjunto transaccional que presenta reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas.
- b. Es un conjunto transaccional que contiene reglas de cohesión y coherencia.
- c. Siempre se relaciona con las condiciones de producción, circulación y recepción.
- d. Está constituido por varias materialidades y funcionamientos diferentes. En este caso nos importan las materialidades propias de la Historia y la Cultura, así como sus implicaciones.
- e. Es una práctica social peculiar.

Cabe resaltar que algo que nos llama la atención de dicha propuesta es su apertura para el tratamiento de las contradicciones para Haidar “Las contradicciones que atraviesan las sociedades, las culturas y los sujetos están presentes en las materialidades discursivas de tal modo que existen tensiones entre las diversas materialidades y al interior de cada una”<sup>31</sup>

Podemos afirmar que en particular el saber histórico desde siempre ha mantenido una intrínseca relación con lo literario, es decir, tiende a la materialización de su saber a un nivel narrativo. En la segunda mitad del siglo XX con la introducción del giro lingüístico que tiene como prioridad la dimensión del lenguaje en prácticamente cualquier manifestación humana, los historiadores comenzaron a preocuparse por este aspecto en su producción teórica.

---

<sup>31</sup> *Ibidem.* p. 56

El discurso en el saber histórico se ha definido transversalmente desde la teoría literaria considerando al tipo del discurso histórico como un género literario, desde la lingüística reconociendo aspectos estrechamente vinculados a las nociones primarias de enunciación; es decir, parte inmanente a la comunicación tomando en cuenta nociones como: emisor, receptor, significado, significante entre otros valores propios de la lengua; dese la filosofía como un estatuto y problema de orden epistemológico elemento clave en el proceder del desarrollo del conocimiento histórico, sin dejar de lado el aspecto proveniente de la hermenéutica más encaminada a la interpretación de los discursos y la búsqueda permanente del sentido.

En el año de 1967 Roland Barthes escribió un texto llamado *El discurso de la historia* en donde plantea a partir de un análisis predominantemente lingüístico y con una notable tendencia hacia la teoría literaria y buscó darle explicación y sentido al discurso histórico dándole un tratamiento de género literario, así pues, nos propone una lingüística del discurso; desde esta perspectiva, Barthes expone una serie de premisas que nos hacen ver al discurso histórico como una producción lingüística que busca comunicar a partir de una dimensión bastante formal, para demostrarlo Roland Barthes hace una distinción entre la enunciación y el orden de lo enunciado, explicación que es apoyada a partir de la identificación de una serie de *shifters* que nos permiten ver este cambio, de tal manera, que en el nivel de la enunciación lo que predomina en el texto puro es la forma<sup>32</sup> esta característica nos permite insertarla en

---

<sup>32</sup> Como podemos ver esta noción *Forma* también definida como *Expresión* proviene de la lingüística dura, tradicionalmente este aspecto de la lengua al igual que el del *Contenido* se apega a las propuestas de Louis Trolle Hjelmslev quien lo contrapone y además complejiza a las nociones primarias definidas por Ferdinand Saussure de signo, Hjelmslev lo define de la siguiente manera: “La forma del contenido son las relaciones que organizan la materia en cada lengua, que es constante en cada

un nivel propio de género literario con reglas sintácticas y sintagmáticas, empero, esto resulta problemático en el orden de una epistemología de la historia, ya que tradicionalmente la historia se enmarca como un saber científico, esta característica ya se ha cuestionado bastante a lo largo del siglo XX, el discurso histórico como producto del saber histórico debe contener certezas, no como un género literario que se inclina más hacia una obra de arte, sin presupuestos científicos y con una intencionalidad definitivamente más subjetiva y evidentemente sin ninguna pretensión de certeza en el contenido de la obra.

Para Barthes el discurso histórico se enmarca en dos tiempos que lo materializan “el tiempo crónico de la historia enfrentándolo con otro tiempo que es el del propio discurso” vale la pena resaltar dos conclusiones que tiene el autor y que nos parecen pertinentes ya que ilustran bastante bien una serie de problemáticas presentes en el desarrollo de la teoría de la historia.

En el discurso histórico de nuestra civilización, el proceso de significación intenta siempre <<llenar>> de sentido [a] la Historia: el historiador recopila hechos que son significantes y los relaciona, es decir, los organiza con el fin de establecer un sentido positivo y llenar así el vacío de la pura serie [...] A partir del momento en que interviene el lenguaje el hecho sólo puede definirse de manera tautológica: lo anotado procede de lo observable pero lo observable, no es más que lo que es digno de memoria, es decir, digno de ser anotado. Se llega así a esa paradoja que regula toda pertinencia del discurso histórico (en comparación

---

una” “Para Hjelmslev la lengua es un sistema de signos, por lo tanto, una semiótica, y que está constituida por dos planos (expresión y contenido) que por separado no son una semiótica (para Saussure “signo” era solamente el contenido = significado). Este es el mayor aporte de Hjelmslev, sobre todo porque aplica la articulación del signo también en el plano del contenido (figuras del contenido) que dará lugar a los estudios semánticos posteriores”

con otros tipos de discursos): el hecho no tiene nunca una existencia que no sea lingüística... y no obstante, todo sucede como si esa existencia no fuera más que la <<copia>> pura y simple de otra existencia, situada en un campo estructural, la <<realidad>>. Este discurso es, sin duda, el único en que el referente se ve como exterior al discurso, sin que jamás, sin embargo, sea posible acercarse a él fuera de ese discurso. De manera que habría que interrogarse con más precisión sobre el lugar de la <<realidad>> en la estructura discursiva.<sup>33</sup>

¿Qué implicaciones tienen las conclusiones-propuestas de Roland Barthes en las posibilidades del desarrollo de la teoría de la historia? Nos permite identificar una serie de aspectos que denotan que la práctica de la historia se encuentra muy vinculada a otros saberes y prácticas diferentes a lo propiamente histórico y que estamos ante una convergencia entre varios saberes que se entrelazan y producen nuevo conocimiento, nuevas formas de acercarse a lo humano, con todo lo que esto implica; por ejemplo, tensiones, acumulaciones, rupturas, cambios, continuidades y de más aspectos.

Foucault en su *Arqueología del saber* apunta perfectamente la cuestión del análisis de los documentos como *monumentos*, por lo que podemos inferir que el tratamiento de la oral parte del discurso. Las nociones básicas empiezan por la aclaración de lo que trata como *enunciado* como el conjunto de signos tal que se relaciona con un dominio de objetos, prescribe una posición definida a todo individuo posible, en una suerte de materialidad repetida y repetible; así pues, un *discurso* es un conjunto de los enunciados articulados que dependen de un sistema de *formación*; la *formación discursiva* es el principio de dispersión y repartición de los enunciados y la *práctica discursiva* es el conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio, que han definido en una época

---

<sup>33</sup> Roland Barthes, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y de la escritura*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 174-175

dada y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, que determina las condiciones de la función enunciativa del lenguaje. Así, pues, desde su *Orden del discurso*, se discuten los *rituales del habla*, propias de las sociedades de discursos: estos definen los gestos, comportamientos, circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar al discurso, determinando igualmente el grado de efectividad del mismo.

Paul Ricœur extiende sus propuestas al ámbito de la representación. Este autor aleja al discurso histórico de lo que él propone como explicación/compreñión y más bien vincula la práctica discursiva al ámbito de la representación, en esto coincide con Frank Ankersmit quien privilegia al desarrollo del discurso histórico más encaminado a una representación. “la representación-objeto desempeña la función de referente privilegiado, al lado del económico, el social y el político; este referente es recortado dentro del campo más vasto del cambio social, considerado como el objeto completo del discurso histórico”<sup>34</sup> como podemos observar le da un lugar de objeto a la representación materializado a través del discurso histórico

Paul Ricœur también toma en cuenta la estructura formal del discurso histórico y lo considera inherente a la práctica del historiador “El discurso histórico debe construirse en forma de obra; cada obra se inserta en un entorno ya construido; las relecturas del pasado son otras tantas reconstrucciones, al precio, a veces, de costosas demoliciones: construir, destruir, reconstruir son gestos familiares al historiador”<sup>35</sup>

Enuncia una serie de funcionamientos del discurso histórico que enriquecen el saber

---

<sup>34</sup> Paul Ricœur, *op. cit.* p. 242

<sup>35</sup> *Ibidem.* p. 274

histórico:

Así se recalca con fuerza el hecho de que la representación en el plano histórico no se limita a conferir un ropaje verbal a un discurso cuya coherencia sería completa antes de hacerse literatura, sino que constituye una operación de pleno derecho que tiene el privilegio de hacer emerger el objetivo referencial del discurso histórico<sup>36</sup>

El autor no niega la importancia y el poder narrativo del discurso histórico y reconoce la trascendencia “La representación es un aspecto narrativo [...] no se añade desde el exterior a la fase documental y a la explicativa, sino que las acompaña y las sostiene”<sup>37</sup>

Ricœur da clara importancia a la dimensión retórica del discurso histórico. “en el plano de la descripción de las figuras de pensamiento y de discurso, llamadas tropos – principalmente, la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía-, y en el de la defensa de modos de argumentación que la retórica opone a las pretensiones hegemónicas de la lógica”<sup>38</sup>

El postulado de base es que las estructuras del relato son homologas de las de las unidades elementales de la lengua. De ello se deriva una extensión de la lingüística a la semiótica<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibidem.* p. 309

<sup>37</sup> *Ibidem.* p. 312

<sup>38</sup> *Ibidem.* p. 325

<sup>39</sup> La dimensión semiótica es de suma importancia para el desarrollo del saber antropológico, sin embargo, en la dimensión histórica Reinhart Koselleck la toma en cuenta para precisar estudios históricos en donde los signos den más información al fenómeno histórico que el texto mismo “más allá del lenguaje hablado debe haber otras premisas y formas de ejecución de los sucesos que los hagan posibles...el campo de la semiótica, que abarca el lenguaje en general. Pienso en la gesticulación corporal, en la que el lenguaje solamente se transmite de forma cifrada, en los rituales mágicos y en la teología del sacrificio, que no tiene su asiento histórico en la palabra, sino, por ejemplo, en la cruz, en las conductas grupales establecidas mediante sus símbolos, o en las modernas señales de tráfico. En todos los casos se trata de un idioma de signos sin palabras. Desde luego, todas las señales mencionadas pueden verbalizarse. También pueden reducirse al lenguaje, pero su

narrativa. El efecto principal sobre la teoría del relato fue excluir cualquier consideración tomada de la historia literaria del género, arrancar la acronía de las estructuras a la diacronía de la práctica de los discursos en beneficio de la localización y de la descolonización [...] Sus implicaciones en el campo histórico hubieran podido permanecer ocultas por siempre en cuanto que esta semiótica del relato sólo se mostraba *en el estudio duro de la teoría literaria*.<sup>40</sup>

Luis Vergara nos abre un panorama referente al carácter narrativo del discurso histórico, en su perspectiva podemos observar que lo anterior enunciado se encuentra presente en las discusiones actuales del desarrollo de la teoría de la historia.

Prácticamente todos los autores que se han enfrentado a la cuestión de la forma del discurso histórico han arribado a la conclusión de que sí existe, de manera específica, tal forma y han pretendido describirla. Jorge Lozano llega incluso a afirmar que la historia <<no es definida por un objeto de estudio, sino por un tipo de discurso>>. Sin embargo, las caracterizaciones que se dan del discurso histórico difieren entre sí. De hecho, el último capítulo de *TNI* (Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico), <<La intencionalidad histórica>>, se constituye una extensa, aunque algo implícita, descripción de la forma del discurso histórico.<sup>41</sup>

Cabe mencionar que aspectos de narración y escritura de la historia están presentes en las problemáticas propias del discurso de la historia sin embargo se abordaran de forma extensa y puntal en el tercer capítulo de esta tesis.

---

aportación consiste precisamente en demostrar que puede prescindirse del lenguaje hablado y provocarse mediante señales o símbolos las correspondientes acciones o controlar actitudes y modos de comportamiento. Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012, p.14

<sup>40</sup> Paul Ricœur, *op. cit.* pp. 325-326. Las cursivas corresponden a la autora de la presente tesis.

<sup>41</sup> Luis Vergara Anderson, *La producción textual del pasado III...*p. 34

La historia como disciplina se ha preocupado más por el análisis de su producción discursiva, aunque es un aspecto central de orden epistemológico y ontológico, esto tiene sentido ya que sus fuentes y sus resultados están estrechamente ligados al texto escrito que se relaciona más con lo que tradicionalmente se conoce como “sociedades escritas”

En el desarrollo de la teoría antropológica el aspecto discursivo no tiene implicaciones netamente epistemológicas, pero metódicas sí, ya que sus fuentes y tipos de estudio no necesariamente priorizan lo escrito, las principales fuentes y formas de obtener información son de índole más diversa que va más allá de lo documental,<sup>42</sup> testimonial, participación directa, audiovisual, cuenta con elementos que podrían trabajarse más desde una semiótica. De igual manera, la antropología tiende a realizar estudios con sociedades que tradicionalmente reconocemos o hemos llamado de tradición oral, sin embargo, existe la inquietud permanente en cuanto al desarrollo histórico de las sociedades a las que se enfrenta el antropólogo.

#### **1.4 TRADICIÓN ESCRITA Y TRADICIÓN ORAL**

Si bien tradicionalmente la historia se encarga de estudiar y desentrañar las acciones humanas a través del tiempo, han existido diferencias en cuanto a la forma de acercarse a las distintas sociedades y culturas. Una dicotomía que se despliega como punto de partida desde los inicios del trabajo historiográfico e histórico es la de las sociedades *orales* en oposición a las sociedades *escritas*.

---

<sup>42</sup> No queremos decir que la historia no acuda a este tipo de fuentes-vestigios, pero el saber histórico si prioriza a la fuente escrita.

En un inicio, el estudio antropológico llevaba a pensar que solamente las civilizaciones que tenían establecido un lenguaje basado en fonemas y un alfabeto que organizara y regulara dichos fonemas en papel u otro soporte, eran poseedoras de una suerte de civilidad, que otras no alcanzarían. Esto correspondía, a su vez, con una organización del mundo eurocentrista, justificando la “supremacía” de la civilización occidental frente a las sociedades africanas, asiáticas, americanas y hasta cierto punto, las sociedades establecidas en el Medio Oriente. Dice Herskovits: “Hemos visto que la escritura es importante para la cultura en general en nuestro examen de las bases para distinguir entre sociedades “primitivas” y “civilizadas” (literate)”<sup>43</sup>.

Berna Valle apunta a la diferenciación clásica de los distintos tipos de sociedades, partiendo de la clasificación que Ignace J. Gelb planteó al proponer la idea de que existía una relación muy cercana entre la pintura y la escritura. Gelb afirmaba que la pintura fue la predecesora de la escritura ya que el arte pictórico reproducía eventos u objetos de la vida cotidiana, aunque de forma independiente del lenguaje; luego, la escritura, aun reteniendo en sus signos la forma pictórica, son tratados en realidad como signos lingüísticos. De tal forma que el autor propuso dos momentos básicos de la evolución de la escritura: el estadio semasiográfico, donde hay marcas visibles que representan nociones sin conexión con el habla y el estadio fonográfico, donde las marcas registran el habla. Así, habría que considerar en esta clasificación que las escrituras fonéticas son más civilizadas que las escrituras pictográficas. Valle afirma categóricamente que, aunque obtusa, esta propuesta sigue siendo

---

<sup>43</sup> Melville Herskovits, *El hombre y sus obras: ciencias de la antropología cultural*, trad. M. Hernández Barroso, México, FCE, 1984, p.493

útil para trabajar “tipologías de los sistemas de escrituras y organizar la complejidad y diversidad de registros de la memoria que existe y existieron en el mundo”<sup>44</sup>

La autora también afirma que básicamente hay dos posturas sobre cómo funciona una escritura: “la postura lingüística y las posturas no lingüísticas”<sup>45</sup> La primera sostiene que la escritura es un medio para transmitir signos lingüísticos, donde cada marca o signo representa un sonido de la lengua. Desde una postura no lingüística, sino histórica, podemos aventurarnos a afirmar que la escritura ha sido y es la herramienta por excelencia para “traducir” el habla a un sistema que permite el acceso a información de un momento histórico específico.

El dominio de la escritura resulta ser mucho más eficaz como estrategia de preservación del conocimiento, que las herramientas mnemotécnicas de las diferentes culturas y sociedades de tradición oral. Así, pues, la primera distinción entre sociedades escritas y las orales es la estrategia de conservación del saber de cada una: en tanto que las segundas parecen confiar en la memoria transmitida de forma oral (*habla*) de una generación a otra, las primeras descansan en una serie de soportes materiales que contienen la información que necesitan preservar, acumular y transmitir, con base en un lenguaje codificado y con reglas perfectamente establecidas. De ahí que no sorprende que Roland

---

<sup>44</sup> Berna Valle Canales, “Reflexiones sobre la semiótica de la escritura”, en *Investigación y Diseño. Anuario de posgrado 05*. México DF, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, CyAD, 2008, p.91

<sup>45</sup> *Ídem*.

Barthes afirmase: “No hay lenguaje escrito sin ostentación” apenas en el prólogo de *El grado cero de la escritura*<sup>46</sup>

No obstante, Herskovits hace una acotación importante: “la coherencia de los lenguajes no escritos implica asimismo un alto grado de estabilidad”<sup>47</sup>, es decir, las tradiciones orales responden también a un orden determinado, una estrategia de conservación del conocimiento y un proceso de transmisión del mismo convenido y conocido por los miembros de un grupo social o una cultura.

Aunque Marc Bloc en *Apología para la historia o el oficio de historiador* apunta que “lo escrito facilita enormemente [, entre dos generaciones a veces muy separadas,] esas transferencias de pensamientos que propiamente dan continuidad a una civilización”<sup>48</sup>, lo cierto es que no es sólo que sea más fácil recolectar información conservada en un soporte, sino que se le da un papel preponderante a la escritura en el estudio histórico: estamos frente a la posibilidad de acceder a información generada muchos siglos antes. Así, la prerrogativa del historiador ha sido el análisis de las fuentes escritas como método científico.

La cuestión de la fiabilidad de las fuentes ha traído el problema de cotejo entre fuentes de información: ¿cómo comparar un testimonio oral para determinar su “autenticidad”? Más aún, ¿cómo no prevalecería la tradición escrita si es posible rastrear textos que pueden

---

<sup>46</sup> Roland Barthes, *El grado cero de la escritura seguido de nuevos ensayos críticos*. México, Siglo XXI, 1973. p.11

<sup>47</sup> Melvilla Herskovits, *op. cit.* p. 494

<sup>48</sup> Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*. Edición anotada por Etienne Bloch, traducción de María Jiménez y Danielle Zaslavsky. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p.69

establecer correspondencia entre sí para elaborar un cotejo más riguroso y, de esa forma, llegar a “lo verdadero” del discurso reflejado en lo escrito?

Aunque no hay una respuesta absolutamente certera para estas preguntas, Gerardo Necochea sugiere tres pasos para atender los testimonios recogidos desde tradiciones orales: “primero, comprender la totalidad del testimonio antes de recortarlo según temas predeterminados por la investigación. Segundo, tener en cuenta el contexto de la entrevista y la selección de la memoria (¡oh, la memoria!). Tercero, crear un contexto histórico pertinente para la experiencia que narra el entrevistado”.<sup>49</sup> Esto es, si tenemos en cuenta que la memoria tiene un papel predominante en la transmisión de información dentro de las sociedades orales, debemos estar a la caza de esta selección de información por parte de quien está realizando el relato: habrá partes que convenientemente (o inconvenientemente) se han olvidado. Quizá sea por esto que el trabajo con dichas sociedades resulta más complejo que la investigación histórica que parte de los documentos escritos, pues se depende de una discreta segregación de recuerdos o pasajes a transmitir, con lo cual, nos estaremos encontrando de frente con procesos psíquicos, sociales y lingüísticos que no están “en el manual”, por así decirlo.

Así, para Bloch “la crítica del testimonio siempre será un arte lleno de sutilezas, [...] Sin embargo, también es un arte racional que descansa en la práctica metódica de algunas grandes operaciones de la mente. En una palabra, tiene su propia dialéctica que conviene poner de manifiesto”<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Gerardo Necochea, “El análisis en la historia oral” en Mario Camarena Ocampo y Lourdes Villafuerte García (coords.) *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*. México, Archivo General de la Nación/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 301

<sup>50</sup> Marc Bloch, *op. cit.* p.120

Por otro lado, la cuestión de cómo abordar las sociedades orales trae consigo una serie de consideraciones que conviene delimitar: el habla se entiende entonces como un intercambio verbal, como un sistema que da las instrucciones para comprenderlo y según Grice, es necesario ponderarlo como una forma de conducta cooperativa, en donde cada participante reconoce una intención en común. Es también importante añadir que dichos individuos se reconocen como copartícipes de una relación dialéctica y se saben insertos en un contexto. “Aprendemos a manejar una lengua no porque conocemos un conjunto de reglas prescriptivas que nos dice cómo usarla en cualquier situación, sino porque participamos en un gran número de “juegos lingüísticos”, cada uno de los cuales está determinado por un contexto y unas convenciones sociales”<sup>51</sup>

Otra premisa que considerar es que hay que tener en cuenta que para estudiar tanto las sociedades orales como las escritas, el trabajo del historiador será siempre la recolección de testimonios, ya sea que se encuentren en un sistema como el habla y se “transfieran” a la escritura o que se hayan creado desde el inicio a partir de la escritura. Afirma Le Goff:

...desde la antigüedad, la ciencia histórica, el recoger *documentos escritos* y convertirlos en testimonios, superó el límite del medio siglo o el siglo alcanzado por los historiadores testigos oculares y auditivos y por la transmisión oral del pasado. [...] se hace hoy también la crítica de la noción de documento, que no es un material bruto, objetivo e inocente, sino que expresa el poder de la sociedad del pasado sobre la memoria y el futuro: el documento es monumento (Foucault y Le Goff). Al mismo tiempo se amplió el área de los documentos, que la historia tradicional reducía a textos y productos de la arqueología, una arqueología demasiado a menudo separada de la historia. Hoy los documentos llegan a comprender la palabra, el gesto. Se constituyen *archivos orales*: se recogen *etnotextos*<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Elizabeth Brody, “La teoría de los actos de habla y el análisis del discurso”, en *Anuario de investigación 2008*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2009, p. 622

<sup>52</sup> Jacques Le Goff, *Pensar la historia*, trad. Marta Vasallo. Barcelona, Paidós, 1991, p.9

Finalmente, Alfonso Mendiola propone un análisis metodológico en torno al concepto de racionalidad y la divide en racionalidad retórica y racionalidad científica. Esta distinción es importante. Para empezar el autor distingue la razón individual (sujeto humano) de la razón social referido a los sistemas de comunicación. Así mismo, propone las siguientes premisas que nos permitan entender su definición de comunicación.

- a) La comunicación como la operación por medio de la cual se reproduce la sociedad
- b) Algo es comunicación cuando se percibe la distinción entre emisión/información ya que sólo se comprende desde el receptor

Otras definiciones que nos aclara es la de *racionalidad oral*, misma que establece a un nivel de comunicación retórica, depende de la oralidad para poder comunicar y la *racionalidad impresa*, la identifica a partir de la invención de una máquina (la imprenta) La hipótesis que sustenta es la siguiente: “la imprenta que permite que la escritura se convierta en un sistema autónomo de comunicación, posibilita la superación de la comunicación interpersonal: cara a cara y será distinción necesaria (pero no suficiente) para que nazca la <<ciencia>> en su forma moderna” Al autor le interesa resaltar el paso del conocimiento retórico del renacimiento, al conocimiento científico moderno. Analiza dos formas de racionalidad: la retórica, enmarcada en las sociedades orales y la científica sustentada a partir de un soporte tipográfico.

A partir de la anterior distinción establece que a) las tecnologías de la comunicación configuran las estructuras cognitivas y b) la ciencia es el resultado de un cambio tecnológico en los medios de comunicación. “La ciencia sólo es posible después de la invención de la imprenta. Tras presentar sus análisis teórico-metodológicos que le permiten justificar sus posicionamientos concluye que:

La racionalidad oral, se encuentra permeada por la memoria, esta acude a la imaginación a través de imágenes, es alegórica y no conceptual, narrativa y no argumentativa, postulados que de alguna manera se oponen a los preceptos de la ciencia moderna.

La racionalidad escrita, almacena información a través de una serie de dispositivos que permiten su permanencia, la biblioteca objetiva la memoria deja de ser memorización y pasa al ámbito de la comprensión, el texto impreso posibilita la interpretación de los contenidos.

## CAPÍTULO II

### *Introducción al capítulo*

La práctica histórica desde su producción historiográfica se ha preocupado y esforzado por la utilización e implementación de ciertos conceptos propios de la disciplina antropológica, estos conceptos se han convertido en elementos fundamentales entre el diálogo histórico-antropológico. En el presente apartado nos enfocaremos en el concepto del *otro* –la alteridad de la que se ocupa la antropología y la diferencia de la que se ocupa la historia–, siendo esta noción un principio rector y ético del saber histórico-antropológico. Las preguntas que rigen el desarrollo del presente capítulo son las siguientes. ¿Cómo historizar un concepto de la tradición antropológica? ¿Cómo es utilizado desde la historia? ¿Cómo la utilización de ciertos conceptos y categorías enriquecen el saber histórico? ¿Cómo dialogan los saberes hoy en día? ¿De qué manera la historia cultural es una convergencia de este diálogo teórico-metodológico? Para acercarnos a entender cómo el historiador se enfrenta a la diferencia, a eso *otro* en el tiempo y en la cultura, es decir, desde la Historia y la Antropología como áreas del conocimiento que permiten abordar las alteridades y las dotan de sentido.

## 2.1 CONCEPTUALIZAR LA DIFERENCIA

### *La alteridad en la antropología*

La tradición antropológica solamente existe y se puede pensar desde la alteridad, la otredad es la materia prima de la antropología.

Para la antropología relacionarse con seres vivos o elementos que conllevan a una cercanía a la noción de *lo otro*. El mundo se encuentra conformado por un universo de *otros*, es decir, el tema de diversidad humana y cultural permea al planeta. Las diferencias también ayudan a encontrar coincidencias entre algunas organizaciones humanas, culturas, corporaciones, redes, etcétera y es derivando a un sentido de identidad; es decir, “la alteridad, la conciencia *de lo o del otro* permite la presencia de la mismidad o de la construcción identitaria del ser social” es decir, desde nuestras diferencias nos identificamos, más adelante detallaremos este aspecto. “Se descubre la identidad al observar la diversidad del *otro*”. El concepto-noción de lo *otro* es una construcción socio-cultural, que permite mostrar la diversidad socio-cultural en las culturas. La presencia del *otro* ancla y posibilita la diferencia, de tal manera que la propia conciencia es más clara, ya que permite una identidad propia. Así pues, somos capaces de construirnos nosotros mismos una concepción de lo *otro*, lo distinto a nosotros. En esta identificación y diferenciación de lo uno mismo respecto a lo *otro*, vale la pena resaltar que existe una interrelación constante, sin la cual no sería posible el mundo y los ámbitos de la vida. El *otro* es capaz de provocarnos una serie de elementos que nos causan conflicto y contradicción, ya que las diferencias o bien nos aterran, las rechazamos, las prejuzgamos, las estigmatizamos, o bien, llevan a producir una enorme fascinación por lo

que es diferente y desconocido para uno mismo. Existen innumerables ejemplos al respecto, por enunciar algunos; la conquista de México, los colonialismos, las migraciones, las revueltas, etcétera, fenómenos, aspectos y procesos, estudiados por historiadores y antropólogos, estos especialistas como ejemplo haber sucumbido ante las fascinaciones de lo diferente en el tiempo y en lo cultural.

El antropólogo Esteban Krotz ha reflexionado a nivel teórico con relación a las nociones y aplicaciones del concepto *otro*, en ese sentido nos aproxima primero a distinguirlo a partir de ciertas funciones y preguntas antropológicas. “La pregunta antropológica... depende del o de los encuentros de los que nace y de los contextos histórico. Culturales siempre únicos, de los que estos encuentros son sólo momentos parciales. Se podría decir que la pregunta antropológica es el intento de explicar el contacto entre culturas, de hacerlo consciente, de reflexionar sobre él, de resolverlo simbólicamente”<sup>53</sup> y su concepto lo desarrolla desde la siguiente premisa “La otredad significa una clase especial de diferencia. Tiene que ver con la experiencia de la extrañez...idioma, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o cualquier otra cosa, proporciona la verdadera experiencia de la extrañeza”<sup>54</sup>

Así mismo, nos resalta que el antropólogo debe poder distinguir a que noción de *otro* se refieren las manifestaciones histórico-culturales, problematiza su definición a un nivel de complejidades culturales que le dan sentido.

---

<sup>53</sup> Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, trad. Claudia Leonor Cabrera Luna, México, UAM, 2013, p. 57

<sup>54</sup> *Ibidem.* p. 58

Una persona reconocida como *otro*, no es considerada como tal en relación con sus particularidades individuales, y menos aún de las naturales, sino *como miembro* de una comunidad, *como portador* de una cultura *como heredero* de una tradición, *como representante* de una colectividad, *como punto nodal* de una estructura permanente de comunicación, *como iniciado* en un universo simbólico, *como participante* de una forma de vida distinta de otras, *como resultado y creador* de un proceso histórico específico, único e irrepetible.<sup>55</sup>

### *Un contexto de la historización de el Otro*

Guy Rozat, es un historiador preocupado por la historización de las diferencias, ha preparado un importante número de investigaciones en torno a estas temáticas, el autor nos incita a replantear la manera en que los historiadores de América Latina deberíamos reconfigurar la historiografía a partir del análisis descolonizante de las fuentes que nos permiten de alguna manera conocer a los *otros*, a un nivel histórico-cultural. “Si América Latina, y México, quieren un futuro diferente, tendrán que construir, entre otras miles de cosas, un discurso histórico-cultural diferente de su pasado, en el cual todos sus habitantes puedan reconocerse e identificarse de manera enriquecedora”<sup>56</sup>

Una reflexión interesante para el caso de los estudios de América Latina y las sociedades que en ella han habitado durante diversos periodos de tiempo, pero haciendo hincapié en la historia de pueblos “indígenas” de América, y que tiene mucho que ver con esta historia compartida de conquistas, colonias y descubrimientos, que son una realidad histórica del continente, y la encontramos en un texto de Guillermo Bonfil Batalla:

---

<sup>55</sup> *Ibidem.* pp. 58-59

<sup>56</sup> Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Universidad Veracruzana, INAH, BUAP, 2002, p. 15

La primera mirada europea sobre la realidad de lo hoy es América, a fines del siglo XV, no fue la mirada virgen que se asoma a lo ignoto. Fue una visión filtrada, a través de preconcepciones, convicciones y prejuicios de un mundo que salía apenas de la Edad Media e iniciaba la aventura de su expansión más allá de los límites conocidos. Pero no sólo había ignorancia y descubrimiento; también necesidad histórica de encuadrar las nuevas realidades en el marco de un proyecto de dominación colonial. Cualesquiera que fuesen los pueblos por descubrir estaban ya de alguna manera ubicados en el contexto de la historia europea: ingresarían como **marginales, excéntricos, paganos e intrínsecamente inferiores**. Otra previsión no hubiera sido compatible con el impulso expansionista del desarrollo económico europeo no con el “espíritu de la época” que lo expresaba<sup>57</sup>

En este orden de ideas, como sabemos, ya se trata de sociedades que cuentan con una serie de características especiales que necesitan un tipo de historia propia de su excentricismo; aunado a esta idea, Roger Bartra también enfatiza el tipo de tratamiento eurocéntrico que reciben ciertos sujetos, de una invención conceptual de occidente que denominó salvaje: “los hombres salvajes son una invención europea obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental”<sup>58</sup>

## 2.2 CONCEPTUALIZACIÓN DEL OTRO

La historia conceptual es una corriente teórica encabezada por Reinhart Koselleck, misma que pondera el uso de la lingüística y la semántica como mecanismos de razonamiento

---

<sup>57</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “Historias que no son todavía Historia” en *Historia ¿Para qué?*, Carlos Pereyra *et al*, México, Siglo XXI, 2005, pp. 229-230

<sup>58</sup> Roger Bartra, “El mito del salvaje” en Revista *Ciencias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, núm. 60, octubre 2001, p. 88 artículo consultado en <http://www.ejournal.unam.mx/cns/no60-61/CNS06014.pdf>

epistemológico y que permite acercarse a los fenómenos de estudio a un nivel de la comprensión del lenguaje, así pues, desde sus propuestas para Koselleck un concepto se engloba en una práctica social y política.

Una historia conceptual está delimitada de forma más drástica. La restricción metódica a la historia de los conceptos, que se expresan en palabras, exige una fundamentación que diferencie las expresiones <<concepto>> y <<palabra>> como siempre se usa en sus distintas variantes la trilateralidad lingüística de significante (designación) –significado (concepto)- y cosa, en el ámbito de la ciencia de la historia se puede encontrar [...] cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político. Los conceptos sociales políticos contienen una concreta pretensión de generalidad y son siempre polisémicos y contienen ambas cosas no sólo como simples palabras para la ciencia de la historia.<sup>59</sup>

De esta manera la palabra *otro*, cobra sentido a un nivel de concepto, siempre y cuando se contextualice a un nivel; político, social, histórico e incluso académico, a lo largo del presente escrito se intentará poder establecer dicho elemento a un nivel de concepto que permitirá demostrar la noción de *otro* desde su complejidad histórica-política-social.

El *otro* es un concepto que podemos considerar inherente al saber antropológico. Si algo caracteriza al antropólogo, es su capacidad de explicar un mundo cultural diferente al propio, trabaja con tradiciones, cosmovisiones, formas de organización, representaciones, es decir, conocimientos y cosmologías muy diferentes a las de su propia cultura; de antemano podemos identificar, que tiene ante él un mundo por describir y entender, es decir, su labor se centra en el estudio y comprensión de la alteridad.

---

<sup>59</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro pasado...op. cit.* p. 116

Podemos equiparar esta manera de abordar fenómenos desde el saber histórico, ya que para el historiador también es fundamental una aproximación a la alteridad, pero en el tiempo, es decir, el *otro* histórico.

La noción *Otro*, tiene profundas implicaciones a distintos niveles que van desde la filosofía en un plano ontológico hasta el psicoanálisis a nivel del lenguaje y de lo simbólico en el inconsciente, evidentemente pasando por la antropología. Resultaría interesante, abordar a profundidad una categorización del *Otro* desde sus diferentes aspectos y aproximaciones teórico-conceptuales, e incluso, hasta un nivel ético, para los fines que nos ocupan, nos interesa centrarnos en la dimensión antropológica e histórica de dicha categoría. Para abordarla nos apegamos a los análisis realizados por Michel de Certeau, Roger Bartra y Esteban Krotz.

Así pues, antropológicamente y de manera general se ha entendido al *Otro* desde una forma compleja, esto es, desde sus dimensiones histórico-sociales, individuos, culturas, objetos, fenómenos, que se encuentran insertos en una colectividad que los identifica como pertenecientes a una cultura y los diferencia de otras.

Una categorización del concepto del *Otro* que propone Esteban Krotz resulta ilustrativa para adentrarnos en este tipo de complicaciones ontológicas del saber histórico-antropológico.

Un ser humano reconocido en el sentido descrito como Otro no es SÓLO considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades “naturales” como tal, sino como *miembro* de una sociedad, como *portador* de una cultura, como *heredero* de una tradición como representante de una colectividad, como *nudo* de una estructura comunicativa de larga duración, como *iniciado* en un universo simbólico, como

*introducido* a una forma de vida diferente de otras, como *resultado y creador participe* de un proceso histórico específico, único e irrepetible<sup>60</sup>

Al igual que la definición anterior, proponemos la siguiente categorización del *Otro* que es trabajada a varios niveles de enfoques y análisis, vale reiterar que nuestro interés se centra en la dimensión histórico-antropológica.

El *Otro* como sujeto individual enmarcado en una teoría del sujeto, proveniente del psicoanálisis, *uno es otro respecto a qué*. Interiorización del sujeto, pensarse y explicarse desde sí mismo.

La alteridad causa problema precisamente en la medida en que provoca fractura en una relación *reflexiva* de sí a sí mismo que tiene su legitimidad no solamente moral sino psicológica en el plano de la instauración y de la estructuración personal. Es necesario que haya primero y fundamentalmente un sujeto capaz de decir *yo* para experimentar y pasar por la prueba de la confrontación con el otro.<sup>61</sup>

El *Otro* en una dimensión cultural enmarcada desde la diferencia, lo que hace que la otredad se cargue de identidad, uno es uno a partir de lo que no es. Paradoja antropológica

El *Otro* como sujeto histórico que busca ser historizado. Roger Bartra<sup>62</sup>, sostiene que los *Otros* son una manera de ocultar el eurocentrismo y justificar las conquistas y colonizaciones, esta proposición tiene un impacto interesante en el desarrollo del saber antropológico, ya que legitima un saber científico cargado de prejuicios, mismos que puede reproducir de manera

---

<sup>60</sup> Esteban Krotz, “Alteridad y pregunta antropológica” en Revista *Alteridades*, México, vol. 4, núm. 8, 1994, p. 9

<sup>61</sup> Paul Ricœur, *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*, trad. Adolfo Castañón, México, Siglo XXI, 2016, pp. 289-290

<sup>62</sup> Roger Bartra, *op. cit.* p. 92

consciente o no, en este sentido, podemos insertar este aspecto dentro de las características estimadas por Koselleck para fundamentar un concepto desde una dimensión política-social e histórica.

En este sentido para el contexto de la Conquista de México y la identificación del indio americano Guy Rozat explica que:

...el discurso histórico, que es sólo uno de los tantos posibles sobre el otro, jamás podrá llegar a ser un discurso del otro, y la lógica de los discursos sobre el Hombre (burgués, macho, propietario) será siempre colonialista y etnocentrista, a pesar de todos los artificios bajo los que se le pueda encontrar disfrazado. Podríamos agregar que, aunque la tesis pueda parecer excesiva y pueda generar malestar e incluso dolorosos accesos de mala conciencia, no hay ninguna duda de que la mayoría de los estudios americanistas están impregnados, en mayor o menor medida, de esta contaminación colonizante... Siguiendo esta idea podríamos afirmar que durante cinco siglos la “investigación del otro”, la escritura de América, en esta perspectiva, no ha sido otra cosa para Occidente que la afirmación de sí mismo.<sup>63</sup>

El *Otro* representa aspectos de cada realidad cultural, desde tiempos y espacios variados. Este tipo de variadas manifestaciones culturales registradas a través del tiempo busca explicar y hacerlos perdurar desde el discurso histórico-antropológico.

En el siguiente gráfico podemos apreciar cómo se comporta y define la otredad a partir de una serie de perspectivas que particularizan su definición, como se enunció antes este aspecto ontológico, se encuentra presente en una serie de dimensiones que particularizan esta noción como concepto, objeto y sujeto, esto dependiendo de la utilización del término y desde el enfoque especializado desde el que se mira.

---

<sup>63</sup> Guy Rozat, *op. cit.* pp. 11-12



El discurso antropológico encuentra en la alteridad un elemento fundamental para darse a explicar y autoexplicarse. Miguel Segundo carga de sentido este principio: “La escritura sobre la diferencia es el patrimonio de la antropología, la representación del otro su finalidad. Sin embargo, la escritura sobre otros pueblos tiene una larga historia, inscrita sobre distintos filtros y proyectos: escribir para hacer ver, para convencer o para destruir”<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Miguel Ángel Segundo Guzmán, *el crepúsculo de los Dioses: Ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro*, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p. 6

Michel de Certeau, describió de manera puntual el interés inmanente de entender a la *otredad* “Existe sin duda alguna una fascinación provocada por el límite, que va unida al oficio del etnólogo o del historiador, o lo que es casi lo mismo, una fascinación provocada por el *otro*”<sup>65</sup>, sentencia que dota de sentido a la producción histórica-antropológica desde sus peculiares prácticas y fundamentos epistemológicos.

Si partimos de la idea de que el “pasado comienza cuando algo es diferente” en este sentido el historiador al igual que el antropólogo busca comprender lo *otro*, ese *otro* histórico y ese *otro* cultural, la conceptualización es necesaria, ya que, desde esa perspectiva logramos comprender lo que no nos es cercano, ya sea desde una distancia temporal o cultural.

A manera de enriquecimiento de las categorías analizadas y vinculándolas con las nociones propias de diacrónico/sincrónico, Fernando Betancourt de forma reflexiva y también a un nivel metodológico entiende a estas nociones desde la diferencia como modalidad del saber histórico y que tampoco se agota a un nivel lingüístico:

Las primeras, las diferenciaciones, se despliegan bajo un formato sincrónico: segmentos, sistemas de inteligibilidad o formas de racionalidad específicas. Se coordinan bajo la relación de transversalidad de manera tal que las diferencias entre ciencia económica, sociología, psicología social, antropología, son tramitadas al interior del saber histórico también como procesos segmentados: historia económica, historia social, historia de las mentalidades, historia cultural, etc. Las segundas, las distinciones de base utilizadas al interior de cada

---

<sup>65</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 60

segmento, se despliegan en la investigación histórica bajo criterios diacrónicos gracias a una distinción pasado/futuro.<sup>66</sup>

### *Michel de Certeau y la Historia como una heterología*

Como sabemos Michel de Certeau es considerado como el historiador de la diferencia, nos parece que es un autor que ejemplifica bastante la propuesta que nos preocupa, para Certeau las aproximaciones a lo diferente también son inherentes al pasado y sus vínculos cargan de sentido el desarrollo del saber histórico y la producción de este “La historia implica una relación con *el otro*, en tanto que éste es *lo ausente*, pero un ausente particular, aquel que *ha pasado*, como dice la lengua popular. ¿Cuál es, entonces, el estatuto de ese discurso que se constituye al hablar de su otro? ¿Cómo funciona esa heterología que es la historia, *logos del otro*?”<sup>67</sup>

Para responder lo anterior de Certeau reconoce que desde la práctica de la escritura de la historia y los temas que se abordan en ella y que se representan en un discurso histórico la alteridad es un elemento primordial para el tipo de discurso emitido por una serie de voces que se encuentran en los límites del texto.

Un pensamiento tiene acceso a la discursividad al plantear su propia contradicción como algo externo: una extraterritorialidad es su condición de posibilidad. Según sea el caso, son el espíritu maligno, Dios, la locura, la violencia. El discurso henológico (*henos*, lo uno) se

---

<sup>66</sup> Fernando Betancourt, “Michel de Certeau y la diferencia como lógica procedimental de la historia: epistemología, sistema operativo y proceso metódico” en *Historia y Método en el Siglo XX*, (Coords.) Pilar Gilardi y Martín Ríos Saloma, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 61

<sup>67</sup> Michel de Certeau, *op. cit.* p.117

organiza a partir de un límite que constituye, como fuera-del-texto, una alteridad irreductible<sup>68</sup>

Como lo hemos venido argumentando a lo largo del escrito, la alteridad es un elemento considerado objeto y fenómeno de estudio. Las identidades sociales y culturales dan voz a sus particularidades a través de los discurso histórico-antropológicos.

El discurso histórico moderno, así como el discurso etnológico, parece partir de un postulado inverso. Hace de la diferencia misma su objeto. Al inicio, está la separación (recibida como algo dado) mediante la cual una sociedad se define al distinguirse de su otro, el pasado. Y la historiografía se ve afectada en su deber de investigar las regiones, externas a la circunscripción de un presente.<sup>69</sup>

Michel de Certeau se formuló la siguiente pregunta ¿Cómo procede, de hecho, la historiografía? y su respuesta se encamina a lo que habíamos propuesto líneas arriba la única forma de hacer comprensible lo que no comprendemos es a través de buscar respuestas y sentido desde lo que conocemos.

Pues la misión social que le asigna el más allá (el por acá) del presente tiene, precisamente, como objetivo traer al otro al campo de una comprensión presente y, en consecuencia, eliminar la alteridad que parecía ser el postulado de la misión. Lo otro no sería la condición de posibilidad, mantenida externa, del discurso filosófico, sino lo contrario: transformado en objeto, el elemento que el discurso histórico transforma en significantes y reduce a algo inteligible para eliminar este peligro<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> *Ídem.*

<sup>69</sup> *Ídem.*

<sup>70</sup> *Ibidem.* p. 118

## CAPÍTULO III

En este último apartado se pretende dar un panorama del estado filosófico en que se encuentran dos de las principales tradiciones de pensamiento histórico una de carácter epistemológico y otra hermenéutica. Como se podrá apreciar estas dimensiones de estudio a la alteridad pueden dar una serie de aproximaciones epistemológicas a distintos niveles y cómo estas pueden producir conocimiento y enriquecen el carácter interdisciplinario del quehacer.

¿Por qué una epistemología histórica? y ¿Por qué una mirada al *Otro* fundamentada desde una epistemología histórica? Partiendo del entendido que la epistemología es una manera de conocer y aproximarnos a los objetos de estudio, entonces, el *Otro* es una forma de acercamiento al conocimiento histórico con relación a un conocimiento antropológico.

### 3.1 HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA DEL OTRO

Muy recientemente Zenia Yébenes propone en su artículo “Entre la filosofía y la historia: tres deseos para la epistemología histórica a partir de una lectura del *a priori*” reflexionar sobre la pertinencia y razón de ser de una epistemología histórica en donde describe que “la epistemología es histórica y procede históricamente” aspecto de relevancia para los fines del presente estudio porque se trata de identificar una serie de criterios que valoren y sostenga el anclaje entre una epistemología del saber histórico con un vehículo conceptual que es el *otro* como concepto propio que explica al saber además de ser una suerte de criterios que a su vez son históricos, lo que además posibilita cierta autorreflexión teórica del quehacer. Lo anterior permite que exista una historicidad radical en el propio saber.

El *a priori histórico* que condiciona la posibilidad de los conocimientos es su darse en un tiempo dado y de cierto modo. La búsqueda del *a priori histórico*, entonces, no se remite a metasistemas, sino que encuentra en la particularidad histórica requiere de un cierto empirismo. Un *empirismo crítico* que se interroga acerca de cómo algo, en alguna parte, deviene contingentemente como “dado”. La pertenencia a la historia viene signada porque, tal y como hemos visto, se plantea como un *problema*. Aparece como un conjunto complejo, incoherente y contradictorio compuesto de fragmentos heterogéneos de experiencia que hace posible la problematización y la emergencia y transformación de distintos estilos de razonamiento. Los estilos de razonamiento científico no pueden comprenderse sin esta pertenencia problematizada a la historia. Pero tampoco puede comprenderse la pregunta del historiador que surge asimismo como problematización de su propia pertenencia<sup>71</sup>

Existe un consenso sobre el tipo de conocimiento que se encarga del estudio de la diferencia, la alteridad o la otredad y es el hecho de nombrar al tipo de saberes que se preocupan por ella como saberes heterológicos los cuales se enmarcan en lo que conocemos como Historia, Etnología y Psicoanálisis. Estos saberes son los encargados de establecer el conocimiento de una alteridad ya sea desde el pasado (lo ausente), el salvaje (la distancia cultural) o el loco (lo patológico).

En un orden epistemológico historia y antropología son dos saberes que se encuentran vinculados al saber del *otro*, Michel Foucault identificó que:

...la Historia forma, con respecto a las ciencias humanas un medio de acogida que es, a la vez privilegiado y peligroso. Da a cada ciencia del hombre un trasfondo que la establece, que le fija un suelo y como una patria: determina la playa cultural —el episodio cronológico, la

---

<sup>71</sup> Zenia Yebenes; “Entre la filosofía y la historia: tres deseos para la epistemología histórica a partir de una lectura del *a priori*” en *Epistemología Histórica e Historiografía*, Norma Durán (Coord.), México, UAM-Azcapotzalco, 2018, pp. 80-81

inserción geográfica en que puede reconocerse su validez a este saber; pero las discierne de una frontera que las limita y arruina desde el principio su pretensión de tener validez en el elemento de la universalidad <sup>72</sup>

Por su parte, la etnología y el psicoanálisis fueron consideradas por Foucault como contraciencias

De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomentan su positividad. En relación con las “ciencias humanas”, el psicoanálisis y la etnología son más bien “contraciencias”; lo que no quiere decir que menos “racionales” u “objetivas” que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de “deshacer” a ese hombre que, en las ciencias humanas hace y rehace su positividad. Se comprende al fin que el psicoanálisis y la etnología estén establecidos frente a frente en una correlación fundamental: desde “Tótem y Tabú”, la instauración de un campo que les sería común, la posibilidad de un discurso que podría ir de uno a otro sin discontinuidad, la doble articulación de la historia de los individuos sobre el inconsciente de los individuos, abren, sin duda, los problemas más generales que podrían plantearse con respecto al hombre<sup>73</sup>

Lo anterior nos permite colocar a la reflexión de Foucault como una propuesta de saberes heterológicos, no sólo porque se aproxima al hombre y a su inmanente obsolescencia en el campo de conocimiento de lo humano, sino por qué esa aproximación nace de la emergencia de conocer al hombre desde una forma diferente, es decir, establece una marcada distancia entre un ser consciente y una cultura consciente, en donde busca el sentido desde lo que se encuentra oculto en la historia, en el devenir de una cultura, o en el inconsciente de un individuo.

---

<sup>72</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas... op. cit.* p. 360

<sup>73</sup> *Ibidem.* p. 368

Por su parte la propuesta de Michel de Certeau, con relación a una epistemología histórica, tiene sus bases, como bien señalan Norma Duran y Alfonso Mendiola, en una visión de la historia como un saber de lo ausente, es decir, lo *otro es* en tanto que *es ajeno* porque *no está* “Todo lo que digamos del *otro*, ya sea del pasado, del salvaje o del psicótico es algo que se dice en el momento preciso y que ese dicho contempla nuestra propia finitud”<sup>74</sup>

Mendiola menciona que de Certeau plantea en su propuesta epistemológica a la historia como un saber de los letrados y para letrados y sugiere que la historia pretende unir lo que está separado, resalta a la ausencia como elemento clave en los saberes heterológicos, en tanto que: “aquello que los saberes heterológicos pretenden pensar es la muerte o los muertos, unos saberes que quieren conocer aquello que ha dejado de estar con nosotros. En el fondo el estudio del *otro* es el estudio de los fantasmas que nos habitan”<sup>75</sup> En su texto también propone que el saber generado desde lo heterológico, en la obra de Certeau logra establecerse desde la noción de duelo, ya que, desde la pérdida, se produce cierta distancia que a su vez provoca un *extrañamiento*, es decir, si la ausencia es equivalente al registro del *otro* en el tiempo, entonces *extrañar*, permite incrementar la magnitud de la percepción y prolongar su permanencia, para así alejar y distinguir al *otro*; el mecanismo para superar el duelo es el de la escritura como una práctica capaz de *extrañar* los vacíos.

¿Cuál es el lugar del otro? Tanto Foucault como de Certeau dan cuenta de una serie de aproximaciones de trabajo con la alteridad cada uno llega a conclusiones similares al

---

<sup>74</sup> Norma Durán y Alfonso Mendiola, “Michel de Certeau: una epistemología de la ausencia” en *Epistemología Histórica e Historiografía*, Norma Durán (Coord.), México, UAM-Azcapotzalco, 2018, p. 85

<sup>75</sup> *Ibidem.* p. 89

anotar que es el camino de los saberes, que tradicionalmente conocemos como ciencias humanas, confluye en el conocimiento producido desde las prácticas discursivas de los saberes: histórico, antropológico o etnológico y el psicoanalítico. (Aunque para este estudio no se abordó a profundidad la dimensión psicoanalítica no podemos omitirla y se considera necesario enunciarla). La noción de saberes heterológicos permea la obra tanto de Foucault como de De Certeau. En De Certeau con el estudio del discurso de la mística y en Foucault con el estudio discursivo de lo patológico. Ambos procedimientos consiguen dotar de voz a los excluidos y de sentido a los saberes heterológicos. En cualquier caso “Tanto el discurso místico como el discurso historiográfico se refieren a algo que se ha perdido para siempre”

<sup>76</sup> o En palabras de De CERTEAU

El historiador se esfuerza por recomponer los procesos de una “economía” (religiosa, social), aquella de la que la obra era un resultado y unos síntomas parciales. De tal modo, alcanza su objetivo propio: determina a la vez *lo que ya no es* y *lo que permitió* ayer las huellas o los productos hoy verificables. Así, puede plantear al *otro* como *condición de posibilidad* de lo que analiza...<sup>77</sup>

### 3.2 HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL OTRO

“*The human mind has a peculiar need to narrate human deeds and to hear them narrated*”<sup>78</sup>, así comienza Dilthey su texto *History and science* de 1862, y continua explicando: “*That epic human drive for narration does not seek what is beautiful or law like; it asks only about*

---

<sup>76</sup> *Ibidem.* p. 93

<sup>77</sup> Michel de Certeau, *El lugar del Otro*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 61-62

<sup>78</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and study of history*, Makreel Rudolf and Frithjof Rodi (editors) 1996. *Selected Works*, Vol IV. New Jersey, Princeton University Press 1995, p. 261

*what has actually happened*<sup>79</sup>. La idea de que necesitamos ser narrados y narrar parece ser inherente al ser humano, así como la necesidad de comprender lo que se nos aparece como conocimiento de algo o de alguien.

La hermenéutica nace de una necesidad de descubrir, y plantea que lo narrado en la historia puede ser sólo una parte de lo que ocurrió *en realidad* en algún momento. Específicamente, nace de la necesidad de comprender una serie de antiguos escritos que definieron el curso de la historia occidental. La posibilidad de que un libro sagrado como la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamentos) pudieran referirse a algo más que a “hechos inefables” y ser comprendido como otro tipo de documento, dio paso a una serie de propuestas nuevas para encontrar un sentido en el fondo, más amplio que el designado por la institución más poderosa desde la Edad Media: la Iglesia. Más aún, la hermenéutica se acompaña de la historia, una ciencia “de hechos” que pueden ser comprobables, “una ciencia de lo humano”. Así pues, como sabemos la conciencia histórica tuvo mucha responsabilidad en la creación de la hermenéutica como disciplina, esta última, apoyándose también de la filología como una hermana mayor, más antigua y más experimentada.

La problemática de la hermenéutica no se adscribe solamente a lo dicho por fuentes históricas o literarias, la hermenéutica se preocupa de desentrañar algunos secretos de la acción humana en tanto se cuenta a sí misma, ya sea como una unidad que declara su identidad o como una narradora de las otras acciones.

---

<sup>79</sup> *Idem.*

El presente apartado pretende acercarnos -a través de estudio de la alteridad- a una crítica y posterior desarrollo de una propuesta, acerca del trabajo hermenéutico para comprender a ese *otro* que se encuentra presente en toda narración humana. Para ello, hemos recurrido principalmente a los trabajos de Whilhelm Dilthey, Paul Ricœur, Hans-Georg Gadamer, así como el de Jean Greishc. También recuperaremos las nociones ontológicas, metafísicas y fenomenológicas de *aletheia* y *ser* en Aristóteles y Heidegger. Igualmente, encontramos algunos estudios de otras disciplinas, como el pragmatismo de Charles Sanders Peirce y la arqueología ontológica de Giorgio Agamben, que nos permite ahondar en algunos puntos filosóficos de la problemática planteada. Finalmente, Luis Alejandro García Struck y María del Carmen Flores-Galindo dan importantes aportes en cuanto a la aproximación de la relación entre verdad y alteridad que hace García y la relación entre la epistemología y la hermenéutica, así como sus puntos de contacto, que hace Flores-Galindo. Todo, para abordar desde diversos puntos de vista, la labor del hermeneuta como descubridor de lo *otro* y la *verdad* en lo *otro*.

### *La atestación del sí mismo*

Una de las problemáticas principales dentro de la hermenéutica es la *presentación* de los sujetos que dicen algo y la comprensión de los que *leen* ese algo. Los primeros, se presentan en el mundo a través de un discurso o un texto que dice algo de ellos (aunque a veces no sea la intención directa); los segundos buscan aprehender eso que se dijo. Nuestra obra-en-el-ser no se limita a estar-existir, sino que transgrede un estar-en-el-mundo al describir-se, narrarse, y sabemos (gracias a Ricœur) que es posible plantear el *ser* como una identidad narrativa auténtica, verdadera, quien se narra en su discurso o texto, sería auténtico. O al menos, lo que dijo.

Tomaremos esta última parte para hablar de la *atestación* ricoeriana como presentación auténtica y autenticante del individuo, misma que lleva en sí misma un obrar en consecuencia de lo dicho.

Para comenzar la palabra es el elemento más importante. El lenguaje, ya sea de forma escrita u oral, es el que nos ayuda a re-presentar lo que somos: la palabra vuelve a presentarnos. *Nos decimos* ser de una forma u otra; *nos decimos* conocer algo de otra cosa; *nos decimos* estar en el mundo; *si nos decimos, somos*. Sin embargo, Agamben asume que hay una relación que desequilibra cuando se habla de *decir* y *ser* en una misma oración:

La distinción entre decir (*decir* de un sujeto) y ser (*ser* en un sujeto) no corresponde tanto a la oposición entre lenguaje y ser, lingüístico y no lingüístico, como a la promiscuidad entre los dos significados del verbo “ser” [*eînai*]: el existitivo y el predicativo. La estructura de la subjetivación/presuposición en ambos casos sigue siendo la misma: la articulación operada por el lenguaje pre-su-pone siempre una relación de predicación (general/particular) o de inherencia (sustancia/accidente) respecto de un sujeto, un existente que yace-debajo-y-en-el fondo. *Légein*, decir, en griego significa “recoger y articular los entes” a través de las “palabras”: onto-logía. Pero, de este modo, la distinción entre *decir* y *ser* permanece no interrogada<sup>80</sup>.

Aquí podemos distinguir más de un problema: a) *decir* y *ser* son dos cosas diferentes, gracias a que el verbo *ser* juega con la polisemia; b) tenemos dos condiciones en nuestro ser humano: *existir* y *decir*, además de la dicotomía de *ser* y *decir*; c) tenemos un *algo* existente en el fondo de lo dicho, algo que debe ser descubierto; y d) la misión del *légein* de “recoger y articular los entes a través de las palabras”. Agamben parece disfrutar de su propia arqueología ontológica cuando cuestiona el trabajo de la intención hermenéutica de la atestación.

---

<sup>80</sup> Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Valencia, Pre-Textos. 2017, p.221

Siempre que nos presentamos en el mundo lo hacemos con una intención, lo que conlleva una *praxis*, una obra. Esta intención puede ser o no consciente. Para Dilthey, el discurso humano y la comunicación encuentran su horizonte más apropiado en el mundo de la acción ética y la *praxis*<sup>81</sup>. Nosotros somos en el *cómo* nos decimos también, no sólo en el *qué* decimos de nosotros. Aún más, también nos atestamos en el momento en que mostramos, aunque sea a manera de provocación, el *para qué* y *para quién* nos decimos.

Ahora bien, no hemos olvidado el *dónde* nos decimos, pero Ricœur ya nos lo ha planteado al decir que “no existe un mundo sin un sí que se encuentre y actúe en él, ni un sí sin un mundo practicable de algún modo”.<sup>82</sup> El mundo es el lugar en que *nos decimos, porque decimos-somos-en-el-mundo*.

También, dice García Struck, es cierto que Ricœur “enraíza su noción de atestación - como una verdad *aletheica* basada en el testimonio de sí mismo como otro- en la dinámica entre identidad *ídem* e ipseidad *ipse*”<sup>83</sup>, un diálogo en el que *ipseidad* es lo que reconozco de mí en el otro. Lo que es necesario recuperar, es el punto en el que se observa que para el autor francés, el testimonio de sí mismo como otro es un testimonio verdadero, auténtico.

La atestación nos asegura un lugar en el mundo cognoscible y se asegura de volvernos cognoscibles ante los demás, ¿acaso no es eso para lo que existimos en el *légein*?

---

<sup>81</sup> Dilthey, *Op. Cit.* p. 10

<sup>82</sup> Paul Ricœur, *Op. Cit.* 1996 p.344

<sup>83</sup> Alejandro García, 2008, p. 66

*Para descubrir lo auténtico y lo verdadero, aletheia*

Uno de los conceptos rectores de este apartado es la *aletheia*, tanto como descubrimiento de lo verdadero-auténtico. Nosotros somos auténticos en nuestra práctica narrativa, pretendemos que se nos descubra; somos, en cierta manera, un enigma. Es una relación dialógica: “el enigma del discurso metafórico consiste en que *inventa* el doble sentido de la palabra: lo que crea, lo descubre; y lo que encuentra, lo inventa”<sup>84</sup>. Podemos ser encontrados e inventados; podemos, incluso, ser adecuados a la realidad de quien nos descubre.

Flores-Galindo reflexiona sobre esta aparente división metodológica y filosófica entre epistemología y hermenéutica. La idea de la ciencia y epistemología como la forma verdadera de generación de conocimiento es justamente la que ha impedido que la hermenéutica sea considerada como generadora de *logos*. Si bien es cierto que la “episteme debe tener un logos que sólo se puede dar por el descubrimiento de un método de conmensuración”<sup>85</sup>, también es cierto que esta *episteme* ha encontrado una especie de adecuación de la verdad para poder ser aprehendida y comprendida.

Flores-Galindo propone que tanto la epistemología, como la hermenéutica filosófica utilizan criterios de racionalidad semejantes:

...en la epistemología contemporánea, se ha propuesto la teoría de la verdad como aceptabilidad racional que utiliza el criterio de verdad como adecuación y, dicha teoría, ofrece una solución a los problemas de comprensión entre individuos de marcos conceptuales diferentes mediante el diálogo, la interpretación, en lugar de la traducción y acuerdos racionales. Asimismo, la hermenéutica filosófica ha propuesto

---

<sup>84</sup> Ricœur, *La metáfora viva*, México, Siglo XXI, 2001, p.316

<sup>85</sup> Flores-Galindo, “Epistemología y Hermenéutica: Entre lo conmensurable y lo inconmensurable” en *Cinta Moebio* 36, p.198

una noción de verdad basada en el criterio de adecuación y resuelve el problema de la comprensión de marcos inconmensurables mediante el diálogo, la interpretación y la discusión racional. En consecuencia, lo que podemos observar es que ambos campos del conocimiento utilizan criterios de verdad y racionalidad semejantes, por lo que ya no se sostiene la tradicional división entre epistemología y hermenéutica.<sup>86</sup>

Así pues, además de haber trabajado la posible explicación de por qué podemos sustituir una epistemología con una hermenéutica filosófica, la autora trabaja la verdad como *adecuatio* o adecuación, esto, desde la epistemología contemporánea, la verdad como aceptabilidad racional es la clave que permite que la idea de *adecuación* puede entenderse como *aletheia* a través del diálogo.

La propuesta de noción de verdad basada en el criterio de *adecuación* tiene severos límites, uno de ellos es tomar como modelo de análisis exclusivamente a “la teoría de la verdad como aceptabilidad racional”<sup>87</sup>. Esto es, la epistemología ha de encargarse de los criterios internos de su campo de acción, en tanto que la hermenéutica “complementaría a esta teoría al tratar de comprender la alteridad de otras visiones del mundo”<sup>88</sup>.

Sin embargo, parece que la epistemología ya no se acomoda sólo a su campo de acción: el conocimiento metódico, objetivo y auténtico ni la hermenéutica se queda contemplando desde su trinchera generadora de sentidos y adecuaciones.

Es decir, si para Heidegger lo auténtico quiere decir *ser-estar ahí*, si lo auténtico es *estar en el momento*, siendo por sí, la adecuación tendría lugar en el *querer estar ahí*; sin embargo, la adecuación para la hermenéutica no debería ser un *querer ser*, sino un *lograr ser*

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.199

<sup>87</sup> *Ídem* p. 199

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 200-201

descubierto (*aletheia*) y -por tanto- entendido conocimiento verdadero. La adecuación es la *mediadora* para que el trabajo del hermeneuta logre su cometido y establecer una autenticidad en el *descubrir-al-otro* y *descubrirme-en-mí*.

### *La alteridad*

García Struck afirma categóricamente que “nuestra identidad personal se constituye desde la relación con los otros, como la identidad colectiva se constituye en la relación con las otras identidades colectivas (...) porque resisten ser por completo aprisionadas, medidas, reducidas a la propia comprensión.”<sup>89</sup>

Es decir, el individuo, “se identifica a sí mismo, a través de dar testimonio de sí, su identidad por ello es narrativa, de forma semejante la forma en que da identidad a los otros entes también es narrativa”<sup>90</sup>. Para demostrarlo, comienza por definir alteridad desde su etimología griega *eteros*, misma que tiene diversos significados. Nosotros vamos a destacar *lo uno, lo otro, uno de dos, lo segundo, lo semejante y lo opuesto*. Para que logremos comprender que la alteridad no es una única unidad infranqueable. Se trata de una identidad *semejante y, al mismo tiempo opuesta, a la mía*.

García se refiere a la alteridad como aquello independiente, algo que no podemos limitar a una unidad estable, inmóvil, estática, porque no podemos sujetarlo en nuestra identidad: “la alteridad así refiere también lo fugaz a lo que resiste la síntesis total”<sup>91</sup>. La

---

<sup>89</sup> Alejandro García, *Op. Cit.* p. 62

<sup>90</sup> *Idem*

<sup>91</sup> Alejandro García, *Op. Cit.* 2008, p.61

alteridad no puede ser entendida sino desde su naturaleza inconmensurable. El *otro*, lo *otro* está en constante actualización desde el momento en que es re-conocida por una identidad distinta de la suya.

El re-conocimiento no es unívoco, es un diálogo constante, porque la identidad se reconoce en la alteridad que le es confrontada. Sí, confrontada: se ha presentado cara a cara una con otra. Esta confrontación da como resultado una especie de actualización en lo que creíamos saber o conocer de *nosotros* y del *otro*. Esa misma actualización es también la mediación que requerimos para *conocer de nuevo*.

Dicha actualización es la que logra afianzar el trabajo hermenéutico y no puede realizarse sin nuestra constante en el diálogo entre *descubrir-al-otro* y *descubrirme-en-mí*. Esta condición dialógica nos permite comprender las dinámicas que se llevan a cabo en el re-conocimiento del *otro*.

Ricœur plantea tres dimensiones de la alteridad que permea la identidad:

1. *Otro* como persona
2. Como cuerpo que ocupa su lugar en el mundo
3. Como conciencia de la dimensión moral del ser

Pero ¿Cómo es que el *otro* nos resulta accesible?

Heidegger propone: “en el decir (*πρόφανσις*), en la medida en que el decir es auténtico, lo dicho debe extraerse de aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla”<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §7, Néxico, FCE, 2015, p. 42

Para Ricœur la respuesta es más compleja:

(...) ni la *ipseidad* ni la alteridad, en el sentido en que las tomaremos, se dejarán reformular simplemente en el lenguaje petrificado de una ontología presta a ser repetida, en el sentido más corriente de la repetición... una ontología sigue siendo posible en nuestros días en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones”.<sup>93</sup>

Entonces, ¿cuál es el decir que lleva a la autenticidad desde el *otro* o para el *otro*?

“Lo que es atestado es, en definitiva, la *ipseidad*, a la vez en su diferencia respecto a la mismidad y en su relación dialéctica con la alteridad”.<sup>94</sup> Lo que reconocemos del *otro* en nosotros, es lo que nos permite matizar la mediación... es lo que nos presenta en el momento en que lo recibimos: también al leer/escuchar *somos*, nos volvemos a conocer y nos presentamos de nuevo, desde la palabra del *otro*, que –además- nos narra.

Así pues, “el tiempo se hace humano en la medida en que se articula de un modo narrativo y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”<sup>95</sup>. La historia es narrada desde una identidad confrontada con la alteridad, es testigo de dos representaciones interrelacionadas y descubiertas la una por la otra. La narración desde mi propio Sí-Mismo se manifiesta como auténtica, verdadera desde el momento en que me entiendo en el reflejo que proyecto en el *otro*. El *otro* se manifiesta como auténtico en el momento en que se narra, no sin antes saberse reflejado y re-conocido en mí.

---

<sup>93</sup> Ricœur, *Sí mismo como otro*, pp. 329-330

<sup>94</sup> *Ibidem*, p.334

<sup>95</sup> Ricœur, *Tiempo y narración I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 2007, p. 113

La autenticidad que el *otro* dice de su Sí-Mismo muestra lo que necesito conocer y descubrir. Descubre también el *otro* la autenticidad de lo que yo manifiesto y muestro de mi Sí-Mismo. Y, aunque parezca que nos mantenemos en una relación co-dependiente sin que el uno pueda ser sin el otro, cada momento de atestación se testifica como autónoma, ya que no puede decirme el *otro* quién soy, antes de decir quién es.

*El mediador en el diálogo entre adecuación y lo auténtico: la intención*

La intención de narrarnos a nosotros mismos es la clave en la mediación como trabajo hermenéutico, así como la intención de presentarse-en-el-mundo del *otro*. Se trata de una matización y adecuación: la palabra acontece en el *otro*, pero —de acuerdo con la epistemología más conservadora— la palabra es adecuación cuando no tenemos un modo auténtico de conocer. Entonces, resulta claro que es función del hermeneuta trabajar desde el reconocimiento (*ipseidad*) como la actualización de la intención.

Así se pueden adelantar algunas conclusiones:

- a) *Aletheia* y *episteme* deben ser, de nuevo, una sola,
- b) el *logos* del otro desde mi atestación se convierte en *adecuación* de la *ipseidad*; y
- c) la frontera de la mismidad con el horizonte del otro debe negociarse.

Trataremos, en lo posible, de ampliar estas nociones.

El *otro quiere ser* (ahí la intención) entendido como *logro ser en el Sí Mismo de quien no soy yo*, un descubrimiento (*aletheia*) y hacer de ese *ser-en-alguien* (*ipseidad*) una cuestión de conocimiento y re-conocimiento. Atestarnos en el *otro* no implica que nuestro *Sí-Mismo*

sea una adecuación *per se*, sino una comprensión de cómo aprehender otra esencia y existencia distinta de la propia. Nuestro trabajo es *inteligir* al *otro*, no inferir. Descubrir no es inferir, conocer no es inferir: “sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (ληθέζ), es decir, descubrirlo. Asimismo, “ser falso”, ψεύδεσθαι, significa engañar, en el sentido de encubrir: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que ella no es”.<sup>96</sup>

El hermeneuta *hace-ver* a su receptor lo que ha descubierto, no sólo lo que ha aprendido o conocido, su trabajo no se limita a *mostrar*. La hermenéutica es la vía para conocer al *otro* en el *Sí-Mismo*, el camino hacia una epistemología, en tanto manifestación de conocimiento. Una epistemología no debería estar dedicada únicamente al trabajo de un único método científico, la episteme es también mediación del saber actualizado (¿o de qué otra forma ponemos en práctica nuestro *logos* hermenéutico?), que se presenta como auténtico en tanto que *es-está-en-el-mundo*, narrado *por nosotros* o *por otro*,

Desde la ontología de Heidegger, hasta las reflexiones de Gadamer, ha quedado claro que un ente es verdadero porque se muestra tal como es. El ser-estar ahí heideggeriano es lo que otorga autenticidad al ente o individuo. Pero, como advirtió Peirce, para encontrar el ser verdadero de lo que se nos muestra, el acceso para descubrirlo no se alcanza solamente desde el razonamiento.

Dice Peirce:

The object of reasoning is to find out, from the consideration of what we already know, something else which we do not know. Consequently, reasoning is good if it be such as to give a true conclusion from true premises, and not otherwise. Thus, the question of validity

---

<sup>96</sup> Heidegger, *Op. Cit.*, p. 42

is purely one of fact and not of thinking. A being the facts stated in the premises and B being that concluded, the question is, whether these facts are really so related that if A were B would generally be. If so, the inference is valid; if not, not.”<sup>97</sup>

Aunque según Aristóteles “corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza”<sup>98</sup>, lo que debemos comprender por ciencia, no es “disciplina” o este conocimiento compartimentado, sino el conocimiento como *episteme*, *aletheia* y *logos*. La razón auténtica como motor de la intención de conocer al *otro* y su atestación.

También debemos re-conocer los límites imponderables de nuestro conocer al *otro*, en tanto que es imposible reducir a una entidad manifiesta en su totalidad y estática a algo que es –al igual que nosotros- una entidad narrativa en constante actualización y revelación.

La mera presencia del otro a quien encontramos, ayuda, aun antes de que él abra la boca, a des-cubrir y a abandonar la propia clausura. La experiencia dialogal que aquí se produce no se limita a la esfera de las razones de una y otra parte... [Hegel] Concibió la estructura de la autoconciencia y el ‘conocimiento de sí mismo en la alteridad’ como una dialéctica de reconocimiento... Pero el hecho de que esta tensión entre la auto-renuncia y la auto-revelación invada la esfera de las razones de una y otra parte (la esfera por tanto del diálogo) y se instale en ella en cierto modo, constituye el punto donde Heidegger resulta decisivo porque detecta ahí el logocentrismo de la ontología griega”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Charles S. Peirce, “The Fixation of Belief” en *Popular Science Monthly*. 12. 1877

<sup>98</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p.22

<sup>99</sup> Gadamer 1983, pp. 195-196

No se trata entonces sólo de conocer lo que el *otro* se permite mostrarnos, se trata de encontrarnos en los límites de ambas entidades y que ambas identidades se manifiesten para permitir conocer-se.

*Hermenéutica del otro, descubrir al otro en cuanto a ser histórico*

Si la relación con el *otro* es una interdependencia dialógica, nuestro sujeto discursivo (*mi sí-mismo* o el *otro*) se presenta como cognoscible a partir de la interdependencia del diálogo epistemológico. Se trata de una reconstrucción del acto creativo del *otro*

Empero, el *otro* es un enigma en tanto no lo conocemos o lo descubrimos, ¿cómo se descubre el enigma del *otro* desde la hermenéutica? Sólo aquello de lo que hemos tenido alguna certeza puede mostrarse como intención mediadora.

Nuestra comprensión del pasado siempre será limitada, entendemos el pasado desde nuestra experiencia del presente. Como señaló Dilthey: “We understand the past only through present that is only so much of the past as is congenial to our present. The result is that very different ages preserve the experiential world in quite different ways.”<sup>100</sup>

Igual vale para la experiencia hermenéutica: solo partes del discurso o del texto creado por el *otro* serán comprensibles para nosotros. En las prácticas discursivas, hay una atestación con un propósito, desde un horizonte distinto. Una especie de *locutio* que permite atisbar una intención y, *si somos en intención, somos, estamos-ahí*. El *otro* se muestra abiertamente, como testigo de sí mismo en su tiempo: “*What is available to us is remnants. Part of the historical events of the past. We have heaps of ruins, fairy tales, customs, and a*

---

<sup>100</sup> Dilthey, p.233

*few reports about political affairs. If speeches were not art-works, they would be more useful”.*<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> *Ibíd.*

## CONCLUSIONES

Razonar epistemológicamente nuestro quehacer y nuestro proceder abre posibilidades a las convergencias teóricas y disciplinares del saber histórico, la apertura de caminos nos ha permitido ganar autorreflexión a diferentes niveles que van desde aspectos metodológicos, conceptuales, teóricos y hasta filosóficos. Se ha logrado llegar a identificar las diferencias temporales y culturales de los objetos replanteando formas de conocimiento histórico que han sido capaces de generar un *continuum* epistemológico más allá de campos de conocimiento, corrientes y escuelas teóricas que han fragmentado la complejidad del conocimiento. Como resultado de la anterior exposición y de la reflexión que demostró el trabajo de tesis, a continuación, mencionamos una serie de enunciados que funcionan cada una como una conclusión particular.

1. Popper define puntualmente a lo que nos enfrentamos en el desarrollo de este trabajo, y que nos ha permitido llegar a esta primera conclusión:

A cada paso que avanzamos y a cada problema resuelto no solamente se nos descubren nuevos problemas pendientes de solución, sino que se nos impone la evidencia de que incluso allí donde creíamos estar sobre suelo firme y seguro todo es, en realidad, inseguro y vacilante...una especialidad científica, no es sino un conglomerado delimitado y construido de problemas y ensayos de solución. Lo realmente existente, no obstante, son los problemas y las tradiciones científicas<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1973, pp. 11,19

Esta primera conclusión apunta a reconocer que estamos ante un tema que continuará vigente, que es parte de la investigación y de la reflexión como elementos integrales en la delimitación, ubicación, integración y búsqueda de la interdisciplinariedad de un saber, en este caso particular, el del saber histórico-antropológico.

2. Este trabajo no solamente nos ha llevado a descubrir y entender el desarrollo y comportamiento del saber histórico, sino también la necesidad de indagar sobre lo antropológico y su permanente diálogo con la historia, sin olvidar las precisiones y críticas teóricas en torno a las *humanidades*.

La comprensión de estas dos disciplinas humanas enriquecen la noción del *otro* y nos aproximan al extrañamiento que supone su existencia, es decir, el *otro* como elemento generador de conocimiento que nos remite al conocimiento de nosotros mismos.

3., También nos lleva a identificar un desarrollo evidente en el quehacer, considerando a sus metodologías desde una perspectiva más compleja. Con Edgar Morin podemos afirmar que:

Las metodologías son guías *a priori* que programan las investigaciones, mientras que el método que se desprende de nuestra andadura será una ayuda a la estrategia (la cual comprenderá útilmente, es cierto, segmentos programados, aunque necesariamente comportará el descubrimiento y la innovación) El fin del método, aquí, es ayudar a pensar por uno mismo para responder al desafío de la complejidad de los problemas.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Edgar Morin, *El Método III, El conocimiento del conocimiento*, trad. Ana Sánchez en colaboración con Dora Sánchez García, Madrid, Cátedra, 1981, p.36

El continuo desarrollo del saber histórico es el punto medular de esta conclusión, una permanente reflexión que busca comprender sus metodologías, las que, a su vez, están en constante desarrollo y conformación.

4. Partimos de la siguiente tesis:

“El diálogo interdisciplinario sustenta el desarrollo epistemológico del saber histórico-antropológico y los conceptos y prácticas de dicho saber establecen criterios de referencia que posibilitan la emergencia de un saber interdisciplinar”

Al confrontar los resultados obtenidos, producto de esta investigación, podemos explicar lo anterior de la siguiente manera: el desarrollo del saber histórico desde una mirada interdisciplinaria efectivamente posibilita el diálogo como una continua construcción, y un constante desarrollo a nivel epistemológico; esto no quiere decir que la problemática planteada sea absoluta, empero, el desarrollo del conocimiento histórico se encamina cada vez más hacia la producción de estudios y desarrollo de temas que en las premisas del saber. Si bien esto no significa de ninguna manera que la producción de estudios temáticos sea poco relevante, si tenemos que puntualizar, que se deja de lado el desarrollo teórico del campo de estudio.

En este sentido, Giorgio Agamben sostiene la importancia. “las ciencias humanas, sin embargo, alcanzaran su umbral epistemológico decisivo sólo cuando se hayan repensado

desde el comienzo la idea misma de un anclaje ontológico para entender al ser como un campo de tensiones esencialmente históricas”

6. Un aspecto interesante del trabajo consistió en contrastar dos prácticas teóricas y filosóficas que nos aproximaron al conocimiento del *otro*: La epistemología histórica procura entender y conocer al *otro*, la hermenéutica lo intenta descifrar. Ambas convergen en la extrañeza, ambas formas de aproximarnos al proceder de nuestro conocimiento han posibilitado una apertura a las distintas formas de abordar aspectos conceptuales propios del desarrollo del saber histórico.

7. Finalmente, nuestra investigación es un diagnóstico. De acuerdo a Foucault la filosofía “...tiene por tarea diagnosticar y ya no procura decir una verdad que pueda valer para todo el mundo y todos los tiempos. Intento diagnosticar, hacer un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo”<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Michel Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault? en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault? sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, 2013, p. 87

## BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Trad. Rodrigo Molina-Zavala, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017, pp. 510

ARISTÓTELES. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, pp. 335

BARTHES, Roland. *El grado cero de la escritura y nuevos ensayos críticos*, trad. Nicolás Rosa, México, Siglo XXI, 2011, pp. 176

\_\_\_\_\_, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 428

BARTRA, Roger, “El mito del salvaje” en Revista *Ciencias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, num. 60, octubre 2001, pp. 88-96 artículo consultado en <http://www.ejournal.unam.mx/cns/no60-61/CNS06014.pdf>

BETANCOURT MARTÍNEZ, Fernando. *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 245

\_\_\_\_\_, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Iberoamericana, 2015, 344

\_\_\_\_\_, “La fundamentación del saber histórico en el siglo XX: Investigación social, metodología y racionalidad operativa”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, IHH-UNAM, n. 40, julio-diciembre, 2010, pp. 91-120

\_\_\_\_\_, “¿Por qué es necesaria la investigación en teoría de la historia?” en *Históricas, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, UNAM, 2011, pp. 16-21

\_\_\_\_\_, “Michel de Certeau y la diferencia como lógica procedimental de la historia: epistemología, sistema operativo y proceso metódico” en *Historia y Método en el Siglo XX*, (Coords.) Pilar Gilardi y Martín Ríos Saloma, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp. 51-80

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, trad. María Jiménez y Danielle Zaslavsky, México, FCE, 1995, pp. 181

BONFIL BATALLA, Guillermo, “Historias que no son todavía Historia” en *Historia ¿Para qué?*, Carlos Pereyra *et al*, México, Siglo XXI, 2005, pp. 228-245

BRODY, Elizabeth, “La teoría de los actos de habla y el análisis del discurso” en *Anuario de Investigación 2008*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2009, pp. 604-633

BRAUDEL, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez Mendoza, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp.215

CAMARENA OCAMPO, Mario Y Lourdes Villafuerte (coords.), *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*. México, Archivo General de la Nación/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2001, pp. 358

CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 334

\_\_\_\_\_, *El lugar del Otro: historia religiosa y mística*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 379

CHARTIER, Roger. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 276

\_\_\_\_\_, *El presente del pasado, escritura de la historia, historia de lo escrito*, trad. Marcela Cinta, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 225

CHINCHILLA, Perla (coord.), Michel de Certeau, *Un pensador de la diferencia*, Universidad Iberoamericana, México, 2009, pp. 119

CONILL, Jesús. “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, en *En-claves del pensamiento*, año II, núm. 4. México, 2008

DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia cultural francesa*, trad. Carlos Valdés, México, FCE, 2015, pp. 269

DILTHEY, Wilhelm. “Hermeneutics and study of history”. Makreel Rudolf and Frithjof Rodi (editors) 1996. *Selected Works*, Vol IV. New Jersey, Princeton University Press, pp. 409

\_\_\_\_\_, *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, trad. Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1995, pp. 445

DOSSE, François, *La historia en migajas. De Annales a la “nueva historia* trad. Francesc Morató i Pastor, México, Universidad Iberoamericana, 2012, pp. 249

DURÁN, Norma, (coord.), *Epistemología histórica e Historiografía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco, 2017, pp. 314

FLORES-GALINDO, M. 2009. “Epistemología y Hermenéutica: Entre lo conmensurable y lo inconmensurable” en *Cinta Moebio*, núm. 36, diciembre 2009, pp. 434

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1996, pp. 355

\_\_\_\_\_, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2005, pp. 375

\_\_\_\_\_, *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, México, Tusquets, 2010, pp.80

\_\_\_\_\_, *Las tecnologías del yo*, trad. de Mercedes Allen de Salazar, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 1996, pp. 150

\_\_\_\_\_, *Una lectura de Kant: introducción a la antropología en sentido pragmático*, trad. de Ariel Dilon y trad. de la “Noticia histórica” de Edgardo Castro, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, pp.140

GADAMER, Hans-Georg. “Acerca de la verdad de la palabra (1971)” y “Texto e interpretación (1983)” en Miguel García-Baró (dir.) 2001. *Antología*. Sígueme, Salamanca.

\_\_\_\_\_, *La actualidad de lo bello*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Barcelona, 1991. Paidós/ ICE- UAB, pp. 124

GARCÍA STRUCK, Luis Alejandro. 2008. “La relación entre verdad y alteridad” en *II Coloquio de doctorandos*. UNAM.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 387

H Aidar, Julieta, “El poder y la magia de la palabra. El campo del análisis del discurso” en *La producción textual del discurso científico*, Norma del Río (coord.), México, UAM, 2000, pp. 33-65.

HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, trad. Ramón Valdés del Toro, México, Siglo XXI, 1988, pp. 690

HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 2007, pp. 478

HARTOG, François, *Evidencia de la historia: lo que ven los historiadores*, trad. Norma Durán, México, Universidad Iberoamericana, 2011, pp. 240

HERNÁNDEZ CRUZ, María Luisa, *Formas operativas y lógica de investigación en el saber antropológico*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2016, pp.137

HERSKOVITS, Melville. *El hombre y sus obras: ciencias de la antropología cultural*, trad. M. Hernández Barroso, México, FCE, 1984, pp. 782

IGGERS Georg. G. *La ciencia histórica en el siglo XX: las tendencias actuales*, trad. Clemens Bieg, Barcelona, Idea books, 1998, pp. 156

KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, 368 p

\_\_\_\_\_, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, pp.

317

KROTZ, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, trad. Claudia Leonor Cabrera Luna, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013, pp. 295

\_\_\_\_\_, “Alteridad y pregunta antropológica” en Revista *Alteridades*, México, vol. 4, núm. 8, 1994, pp. 5-11

KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Carlos Solís Santos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 404

LE GOFF, Jacques; Pierre Nora; *Hacer la historia*, Barcelona, LAIA, 1974, pp. 451

LE GOFF, Jacques. *Tiempo, trabajo, cultura en el Occidente medieval*, trad. Mauro Armiño Madrid, Taurus, 1983, pp.

\_\_\_\_\_, Jacques. *Pensar la historia: modernidad, presente y progreso*, trad. Martha Vasallo, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 283

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 428

MALINOWSKI, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura*, trad. A.R. Cortázar, Argentina, Sudamericana, 1976, pp. 253

MENDIOLA, Alfonso. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, n. 15, 2000, pp. 181-208.

\_\_\_\_\_, “Hacia una teoría de la observación de observaciones: la historia cultural”, *Historias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, n. 60, enero-abril, 2005, p. 19-35.

OGDEN, Charles Kay y I.A. Richards (coord.). *El Significado del significado: Una investigación sobre la influencia del lenguaje en el pensamiento y sobre la ciencia simbólica*, Buenos Aires, Paidós, 1964, pp. 381

PEIRCE, Charles S., “The Fixation of Belief” en *Popular Science Monthly*, núm. 12 noviembre, 1877, pp. 115, artículo consultado en <http://www.bocc.ubi.pt/pag/peirce-charles-fixation-belief.pdf>

POPPER, Karl, *La lógica de la investigación científica*, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1973, pp. 451

ROJAS, José Luis de. *La Etnohistoria de América. Los indígenas protagonistas de su historia*, Argentina, Paradigma Indicial, 2008, pp. 134

ROZAT, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Benemérita Universidad de Puebla, 2002, pp. 337

RICŒUR, Paul, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI. 1996, pp.415

\_\_\_\_\_, *La memoria, la historia y el olvido*, trad. Agustín Neira, Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 673

\_\_\_\_\_, *La metáfora viva*, trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 2001, pp. 434

\_\_\_\_\_, *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*, trad. Adolfo Castañón, México, Siglo XXI, 2016, pp. 368

\_\_\_\_\_, *Tiempo y narración 1, Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 2007, pp. 371

SEGUNDO GÚZMAN, Miguel Ángel. *El Crepusculo de los dioses: ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro*, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 168

VALLE CANALES, Berna, “Reflexiones sobre la semiótica de la escritura”, en *Investigación y diseño. Anuario de posgrado 05*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, CyAD, 2008, pp. 89-98

VERGARA ANDERSON, Luis, *La producción textual del pasado III: Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur. Implicaciones filosóficas y ético-políticas*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, pp. 291