

DOI: [10.24275/uama.9365.9367](https://doi.org/10.24275/uama.9365.9367)



François Hartog

Entre la fuente y el texto

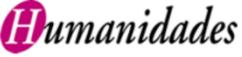
Páginas 23-31

En:

Epistemología histórica e historiografía / Norma Durán R.A., coordinadora. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2017. 314 páginas. – (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. Colección Humanidades. Serie Estudios)

ISBN de la obra: 978-607-28-1252-9

Relación: <https://doi.org/10.24275/uama.377.9076>

<p>Universidad Autónoma Metropolitana  Casa abierta al tiempo Azcapotzalco</p> <p>Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco https://www.azc.uam.mx</p>	<p> <i>División de Ciencias Sociales y Humanidades</i></p> <p>División de Ciencias Sociales y Humanidades http://digitaldcsh.azc.uam.mx</p>	<p></p> <p>Departamento de Humanidades http://humanidades-uam-a.org.mx/</p>
--	--	---



Excepto si se señala otra cosa, la licencia del ítem se describe como Atribución-NoComercial-SinDerivadas

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Entre la fuente y el texto

François Hartog

París, EHESS

Como otras veces lo he hecho, vuelvo a mi texto *El espejo de Herodoto*,¹ esta vez para reflexionar sobre la fuente y el texto. Este libro fue pensado como una experiencia de lectura. No era cualquier texto. Es el que funda la tradición histórica occidental, es decir, las *Historias* de Herodoto.

Es muy frecuente ver cómo la mayoría de los historiadores tiende a leer los textos como (simples) documentos de donde se puede extraer información, es decir, los reducen a un conjunto de fuentes. Pero esta vez yo quisiera hacer otra proposición, ahora en forma de “¿y si?”: ¿si hacemos como si no tuviéramos nada más que el texto en sí mismo? Nada más el texto de Herodoto, por un tiempo, el tiempo que durara el experimento al menos. ¿Cómo leer a Herodoto a partir de sí mismo: con el texto y sólo el texto? Lo que Foucault, en otro ámbito, había denominado tratar el documento como un monumento. O, para ser más concreto, tratar a Herodoto como si fuera Homero (pero precisamente Herodoto queriendo ser Homero terminó siendo sólo Herodoto). Yo creo que esto puede ser una contribución que lleve al historiador de la Antigüedad a una discusión sobre la fuente y el texto y con frecuencia, en este caso, a su inevitable confusión.

Para evaluar la pertinencia de la categoría de fuente, aplicada a un texto de la Antigüedad clásica, conviene primero abordar qué es lo moderno. En la Antigüedad, eso que llamamos fuente

¹ *El espejo de Herodoto*, Madrid, FCE, 2003 (en francés, 1980).

son más bien “testigos”, que uno reúne como tantos elementos de prueba en un proceso, e incluso ellos mismos tienen la convicción de juez. El contexto es entonces, ante todo, un proceso judicial y las reglas son las de la persuasión.

La “fuente” no encuentra significado o reconocimiento más pleno que con la constitución de la historia moderna, que ya no debe abogar o juzgar, sino simplemente decir lo que pasó. Winckelmann se vale de la metáfora de la fuente para invitar a los alemanes a “ir y tomar directamente” las fuentes del arte griego, es decir, partir desde Atenas. En este proceso fue determinante la idea de acceso directo, por lo tanto, ir a lo verídico, a una realidad hasta entonces mal conocida, poco alcanzable e incluso disimulada. Desde entonces, la autoridad de un historiador moderno dependerá cada vez más de su capacidad de encontrar nuevas fuentes y aplicarles la crítica. Todos los *Lerhbücher*² del siglo XIX consagraron capítulos al método crítico. Del lado de los filólogos, la *Quellenforschung*³ condujo hasta la destrucción de los textos que no eran más que un montaje, más o menos, diestro o hábil de las fuentes. En última instancia, ¡todo para la fuente y casi nada para el texto! La verdad del texto estaría en su disolución.

Ahora, paso a Herodoto. Las *Historias* son un *logos*, a su vez compuesto de *logoi*, pero este relato es, de entrada, la presentación de una *historie* (investigación). Es decir, sigue reglas para recolectar la información y para exponerla. Notemos que esta cuestión se vuelve pronto una empresa mayor, en la medida en que muy pronto Herodoto fue calificado como mentiroso. Aunque el tema de las *Historias* como fuente (para la historia) se volvió, por un movimiento inverso, en esos bellos días de la *Quellenforschung*, en las fuentes de Herodoto. Realmente, ¿vio eso que dijo ver o, más bien, inventó? Las conclusiones han variado según la época.

El ojo y el oído son los dos instrumentos de los que dispone este investigador: lo que ve y lo que oye, lo que otros ven

² Del alemán, libros de texto o manuales.

³ Del alemán, fuentes.

y oyen de manera simultánea o antes que él. Beda el Venerable añadirá a estas fuentes los libros que ha leído. Éste es el punto de partida de un proceso de conocimiento que proporcionará las divisiones de fuentes en primarias, secundarias, directas, indirectas, orales, escritas y que fijará, mucho más tarde, el método crítico. Nos detendremos en los dos instrumentos por los cuales todo comienza y que no tienen nada de naturales. Ya que es por medio de ellos que pasa, para una cultura, una primera manera de relacionarse con el mundo y de conocerlo. Ellos son el objeto de un aprendizaje, de una codificación y de una evaluación (¿son ellos fiables, lo es uno más que el otro?, ¿dónde pasa la división entre lo visible y lo invisible, etc.?). Grecia privilegió la vista como modo de conocimiento; “nosotros preferimos la vista frente a todos los demás sentidos”, declaraba Aristóteles, ella es, de todos los sentidos, la que nos hace adquirir el mayor conocimiento. Esta primacía del ojo se encontrará más reforzada por el cristianismo, ya que el testigo, como aquel que ha visto, ocupa ahí un lugar cardinal. *La Historia Eclesiástica*, de Eusebio de Cesarea, inició el establecimiento de una serie de testigos y de testimonios fiables desde los primeros testigos oculares: los apóstoles, seguidos de otros, cuya autoridad fue decreciendo. Toda la historiografía posterior quedará marcada por él.

Pero para Herodoto, que lleva su investigación recurriendo a lo que ve y escucha, no habrá más superioridad de entrada que la vista sobre el oído: de la autopsia a la información oral. De ello depende la autoridad que reconoce a quien habla y que le reenvía también a la división entre lo escrito y lo oral. Así, en Egipto queda impresionado por el saber de los sacerdotes egipcios que se basan, lo anota, sobre el hecho de que tienen archivos escritos, pero en ningún momento imagina que él debe “ir a los archivos”. Para él es suficiente lo que le digan los sacerdotes y no se censura, por otro lado, evaluar estos testimonios. Permanecemos aquí en el registro de lo más o menos fidedigno o de lo más o menos persuasivo.

Completamente diferente es la relación de Tucídides respecto a lo visto o a lo escuchado. Para él, que de entrada coloca su relato bajo el signo de la escritura, el ojo lo lleva más cla-

ramente, en materia de verdad, sobre lo escuchado. “Tucídides puso por escrito...” Le *kebhéma* para siempre, tan orgullosamente reivindicado, no se comprende sino en el mundo de lo escrito. Si *historein* indicaba un método y una postura (que se remonta hasta la del *histor*, el garante, arcaico y homérico), *sungraphein*, no nos lleva más que a la última fase de la operación historiográfica: la puesta en forma, lo escrito, que no dice nada sobre el método. Tucídides lo explica no haciendo una exposición de su método, sino poniéndolo en marcha desde los primeros capítulos que se denominaron *Arqueología*. Al buscar lo que existe realmente del pasado de Grecia, plantea, en efecto, los límites del conocimiento histórico, cuyo criterio es la autopsia. Pero una autopsia que para ser validada requiere una rigurosa crítica de los testimonios. Tucídides busca pasar de lo persuasivo a lo verdadero. Esta elección de método tiene como consecuencia limitar la verdad de la historia sólo al ámbito del presente. En las épocas anteriores, era necesario dedicarse a “encontrar” los hechos. ¿Cómo? Recogiendo los *semeia* (signos) y los *tekmeria* (los elementos de prueba), los indicios, que se pasan por la criba, para buscar llegar a una forma de conocimiento que no rebase el orden, la *pistis*. Es decir, una forma de conocimiento próxima a aquélla de la del juez que, en términos de proceso, se había forjado como una íntima convicción. Ahí, el marco judicial permanece vigente.

En cuanto a la autopsia, efectivamente, ella es más verdadera que una relación oral que deforma los hechos, ya que uno está siempre más inclinado a ceder al placer de la escucha (pues se vale de los oyentes ansiosos de escuchar). Sólo la autopsia puede conducir a una visión clara y distinta (*saphos eidenai*), pero con la finalidad de una rigurosa verificación o autenticación. El historiador, según Tucídides (él mismo nunca utilizó la palabra *historia*), inscribe su propia labor de exigencia entre la mirada del médico (autopsia) y la práctica del juez (*pistis*); él está seguro de romper con todo aquello que designa y denigra como *logographoi*, “escritores de relatos” (*stories*)⁴ comenzando por Herodoto (a

⁴ En inglés el original.

quien no nombra). Ellos pertenecen a la categoría de narradores de *muthoi*, de contadores de historias, que disfrutaban con eso que él nombra también, de manera peyorativa, como *muthodes*, un *muthos* degradado, que no se sostiene a sí mismo. Esta desvalorización de toda o de una parte de un texto vuelve a la fuente inadecuada, ya que está manchada de errores que se van a repetir de boca a oído.

Hasta aquí las condiciones generales bajo las cuales son movilizadas, en el siglo V a. C., la vista y el oído. Ellos mismos, al decidir poner por escrito las Guerras Médicas y las del Peloponeso, fueron inmediatamente reconocidos como los fundadores del camino del historiador. Durante mucho tiempo, los modernos pensaron que estas historias habían sido escritas así desde el principio y ellos comenzaron reescribirlas. De ahí en adelante, juzgadas desde una lectura crítica, estos relatos cambiaron de estatuto, y fueron entonces convertidas en fuentes. Al forjar el sintagma “Guerra del Peloponeso” se subsumía, bajo un nombre único, 30 años de campañas y de operaciones militares, Tucídides creaba, de un solo golpe, un nuevo objeto, del que él sería el primer historiador y, después, la fuente primera para hacer la historia.

Regresemos un momento más a Herodoto, tomando el ejemplo de su *logos* escita. Actualmente, antes no había sido siempre el caso, Herodoto era considerado una fuente fiable, por muchos, de los rasgos que relataba sobre Escitia. Así, David Braund, un especialista del mar Negro, estima que los escitas, situados en la “frontera colonial”, son “una parte de la cultura griega”. En este marco todo aquello que informaba Herodoto de las costumbres escitas debía ser tomado absolutamente en serio. Por su parte, Rosalind Thomas, en su *Herodotus in Context*,⁵ ha demostrado suficientemente bien los lazos existentes entre las descripciones de Herodoto y los saberes científicos de su tiempo, en particular la medicina, la geografía y la etnografía. Pero ¿son sus confirmaciones suficientes para agotar el *logos* escita?

⁵ Rosalind Thomas, *Herodotus in Context*, Nueva York, Cambridge University Press, 2002.

No, porque hay más. Los escitas ocuparon una posición estratégica en la economía de las *Historias*. A través de ellas, Herodoto construyó una representación de los pobladores del norte de la *oikoumene*, que los oponía a los del sur. Él colocaba a los escitas en un mapa geográfico (en el que se puede mostrar cómo él construye dicho mapa) y, sobre todo, les asigna un lugar en el mapa del saber griego, aportando una respuesta a la nada simple cuestión sobre las virtudes y bondades la vida buena de la ciudad (*polis*): ¿cómo entonces se puede ser nómada? Esta respuesta se ampliará en la totalidad del mismo relato, mostrando que lo que vuelve invencibles a los escitas es que un ejército que lleve una guerra ordinaria nunca podrá alcanzarlos (ellos son *aporoi*). Dicho de otra manera, la cuestión del *logos* escita como fuente y, la de las fuentes de este *logos*, no puede disociarse del relato tal como lo desarrolla en la obra el autor. No tener en cuenta esto es arriesgarse a hacer una lectura puramente denotativa del texto.

EL TEXTO Y MÁS ALLÁ DEL TEXTO

Herodoto presenta su investigación con un hecho: es un narrador que interviene diciendo “yo”. Él está presente a lo largo de los nueve libros de las *Historias*, tanto explícita como implícitamente. El recurso de la lingüística de la enunciación (de Émile Benveniste) me sigue pareciendo el mejor instrumento para interrogar un *logos* sin forzarlo, sin mutilarlo o deshacerlo, pues sigue más de cerca las articulaciones y marca las diferentes líneas melódicas, entre la cuales enmudece el narrador y con las que juega. Siguiendo las diferentes voces/vías que lo constituyen, se gana también en poder aprehender otra dimensión muy importante: la del saber compartido presente (*embedded*)⁶ en el texto mismo. Ese saber ordinario, compartido por los contemporáneos, es evidente, bien conocido, y posee un gran número de presupuestos. Se le reconoce, de hecho, cuando el narrador no tiene necesidad alguna de explicar o justificar o, al contrario, en el hecho de que se empeña a veces en corregirlo. Este segundo plano, silencioso,

⁶

En inglés en el original.

hace del texto una fuente, en un sentido un poco diferente, muy útil para una historia de las mentalidades o una historia cultural del siglo v. Un solo ejemplo: cuando, desde la primera frase, Herodoto escribe que va a contar las grandes acciones logradas, tanto por los griegos como por los bárbaros, la formulación elegida, sin que haya necesidad de decir más, nos muestra, por un lado, que la pareja griegos/bárbaros, inmediatamente movilizada, proviene de lo muy conocido (ya que todo el enfrentamiento puede subsumirse bajo la oposición de esta dupla asimétrica que no tiene sentido más que para los griegos) y, por otra parte, no se puede hablar de unos y de los otros poniéndolos en el mismo plano. Eso nos cuestiona directamente sobre el contenido de la división griegos/bárbaros. ¿Es un bárbaro únicamente un no griego?

Dejamos por ahora a Herodoto y a Tucídides para ir directamente hacia una perspectiva más comparatista. Me gustaría ampliar el ángulo de perspectiva inscribiendo la problemática del texto y la fuente en un marco más amplio. Movernos a la tradición occidental. ¿Existe algo específico en la elaboración del objeto texto y, por consiguiente, partir de este segundo objeto que es la fuente? ¿Qué es lo que lo volvió posible y qué le fijó los contornos? Del lado griego, fue sólo en Alejandría donde se fijó el canon de textos griegos y las reglas para su establecimiento. Ahí se estableció una práctica de exégesis. Se elaboró, en efecto, un punto de vista sobre Grecia como cultura. Fue un momento de recapitulación, de clasificación, de puesta en índices, de producción del saber de segundo grado y de perfeccionar y precisar los instrumentos de la crítica. Se pasaba del personaje del *poluplanes*, aquel que ha visto mucho, al *poluhistor*, aquel que sabe mucho, si no es que al *philogogos* (título que ostentó Eratóstenes, director de la Biblioteca). Este primer momento filológico apunta a autentificar y fijar los grandes textos de la tradición, a eliminar las partes de *muthos* difundidos por tantos relatos antiguos, comenzando por la epopeya homérica. El *to helleniko* (la greicidad) iba a alcanzarse además como patrimonio literario que se compartía.

El aporte de Roma se marca como una operación que re-

sume la acción de *restituere*. *Restituer* es restaurar, restituir, pero también hacer de nuevo, refundar. Así, Augusto tomó el título de *Restituto*, refundador, nuevo fundador de Roma. Las cosas habrían podido continuar así, entre edición y restitución, si el cristianismo no hubiera venido a alterar esta relación erudita y crítica de los monumentos de la tradición. Con ella, para limitarme a este único punto, la relación entre lo antiguo y lo nuevo se encontró transformada. El lugar donde todo se juega es la división entre el Antiguo (más exactamente el Viejo) Testamento y el Nuevo Testamento, ya que, para los cristianos, el Antiguo prefigura al Nuevo; es, dice Agustín, “la sombra del Nuevo”. El texto del Antiguo debía ser conservado, pero debía de leerse a la luz del Nuevo, pues le precede. Pero sin ser la “fuente”. De ahí el recurso a una lectura tipológica o alegórica del Antiguo, cuyos exégetas cristianos serán los campeones y que, más tarde, los humanistas no dudarán en trasladar, esta misma forma de leer, a los textos paganos. Es suficiente pensar en el Platón cristianizado del Renacimiento. No obstante, Agustín fue un conocedor de Platón, el filósofo más cercano a los cristianos. Hay seguramente ahí una manera desconocida de la Antigüedad (clásica) de relacionarse con un texto y de interrogarlo. La lectura, que va del presente al pasado, hace de lo “nuevo” la verdad de “lo antiguo”.

Con el Renacimiento, dos poderosos operadores van a ser movilizados por los humanistas para relacionarse con los monumentos del pasado (es decir, los textos): el primero romano, la *restitutio*, el otro, más bien cristiano, la *renovatio*. Ya he evocado el campo semántico de la *restitutio*; el de la *renovatio* (pero también *regeneratio*) tuvo como centro el renacer, la resurrección. Para Lorenzo Valla, hacer regresar el latín de Cicerón o restaurar el texto de Tito Livio, era revivir Roma (*restitutio in patriam*). La operación erudita de la *restitutio* es al mismo tiempo una renovación. El sueño de los humanistas se volvió posible por la conjunción de las dos operaciones. La *restitutio* fue avivada por el soplo del cristianismo y la *renovatio* fue alimentada por las prácticas de la restauración. Del lado de los reformadores cristianos, el concepto de restitución fue movilizado para defender un retorno a

los orígenes del cristianismo que, como escribió Miguel Servet en 1533, no se hará más que después de que el conocimiento de Dios haya sido “restituido en su integridad”: “Después que el reino del cielo haya sido restituido, que la cautividad de Babilonia haya llegado a su fin y que fueran destruidos el Anticristo y los suyos” (*Christianismi restitutio*). La *restitutio* era una cuestión muy seria: Servet fue condenado a la hoguera. ¡Para los humanistas, las cosas no eran para tanto! Pero, al mismo tiempo que ellos aspiraban a hacer renacer la Antigüedad, tomaban conciencia de la distancia irremediable que los separaba. También si la *renovatio* se mantuvo muy bien como aspiración, la parte de la *restitutio* aumentó y llevó, cada vez más cerca, hacia la constitución de todo el aparato de erudición, hasta la gran filología alemana, con la *Quellenforschung*. La relación con eso que se volvió la Antigüedad clásica y la *Altertumswissenschaft* se inscribió en ese doble movimiento: restituir, hacer volver a vivir.

Traducción del francés, Norma Durán R. A.

BIBLIOGRAFÍA

- Hartog, François (2003). *El espejo de Herodoto*, Madrid, FCE.
Thomas, Rosalind (2002). *Herodoto in Context*, Nueva York, Cambridge University Press.