

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN MODELO TEORICO-METODOLOGICO PARA EL ANALISIS HISTORIOGRÁFICO

Raúl Aguilera Calderón

Doutorando em História pela Universidade Federal do Pará - UFPA
luloaguilera01@hotmail.com

Recebido em: 05 set. 2014
Aceito em: 16 out. 2014

RESUMO

No discurso tradicionalista, a ideia geral é de que o fazer historiográfico reside em estudar o passado para compreender o presente; porém, as observações do registro histórico são atuais com base em um método construído no presente. Para isso, em um primeiro momento se propõe uma metodologia que permita analisar os fatos históricos que apresentam uma mesma estrutura, tanto no presente como no passado. E, em um segundo momento, se exemplifica esta metodologia através de análises da característica cultural durante a dança para pedir chuva, que fazem os pames (*xi'iuí*) de Santa María de Acapulco, grupo indígena que habita a Sierra Gorda de San Luis Potosí, México.

Palavras-chave: Análise simbólica, fato histórico, proposta metodológica, significado e significante, eixo sintagmático e paradigmático.

RESUMEN

En el discurso tradicionalista, la idea general del quehacer historiográfico reside en estudiar el pasado para comprender el presente; empero, las observaciones del registro histórico son actuales con base en un método construido desde el presente. Para ello, en un primer momento, se propone una metodología que permita analizar los hechos históricos que presentan una misma estructura, tanto en el presente como en el pasado. Y, en un segundo momento, se ejemplifica dicha metodología a través del análisis de un rasgo cultural durante la danza para la petición de la lluvia, que realizan los pames (*xi'iuí*) de Santa María Acapulco, grupo indígena que habita la Sierra Gorda de San Luis Potosí, México.

Palabras clave: Análisis símbolo, hecho histórico, propuesta metodología, significado y significante, eje sintagmático y paradigmático.

Mesmo os historiadores de mentalité ese termo vago que abrenga tudo e que Stone, talvez sabiamente, não tenta elucidar, não abandonam total ou majoritadamente a visão abragante. Esta é pelo menos uma lição que aprenderam com os antropólogos (Hobsbaw, 1991, p. 43).

1 INTRODUCCIÓN

Hace algún tiempo, cuando recién llegué a vivir a Brasil, una señora de edad me preguntó en un elevador a qué me dedico. Yo le respondí que soy historiador. Ella replicó “que interesante, sobre todo porque hay que conocer el pasado para comprender el futuro”. En cierto sentido concordé con la aseveración de la señora, sin embargo tuve que convencerla de que su punto de vista no era el mismo que el mío. Ella tenía la idea de que los historiadores “viven en el pasado”, que un historiador exitoso es el que descubre algo que no se sabía antes y que emplean su vida trabajando en los archivos, con el fin de realizar descubrimientos espectaculares, principalmente de grandes acontecimientos que inmiscuyen a toda la sociedad: guerras, personajes ilustres, cambio social¹, etc.

Si bien es cierto que la idea de la señora es una concepción de nuestra disciplina apropiada desde el siglo XIX, no se ajusta del todo a la naturaleza de la historia tal y como se práctica hoy en día, al menos en los términos que yo la concibo. En este ensayo explicaré por qué creo que la historia es una ciencia del presente, aunque su objeto de estudio es el pasado, y por ello sea indisoluble de la ficción² (Zammito *apud* Kleinberg, 2014: 3), pues que su cientificidad no depende de su aproximación al pasado ni a la realidad, sino de su metodología. Para ello propondré una metodología que ayude analizar las continuidades de los hechos históricos a través del tiempo³, tal y como lo planteó la señora en el elevador.

Como muchas personas, la señora del elevador tiene una idea anticuaria al creer que el historiador estudia el pasado para conocer el presente, pero quizá no lo está tanto con la idea de estudiar el presente para entender el pasado. Las fuentes históricas, si bien es cierto que se encuentran en los archivos con muchas posibilidades de dar información sobre hechos sociales del tiempo pretérito, están aquí con nosotros en el presente. El pasado es una parte importante de nuestro mundo contemporáneo; sin embargo, el análisis proviene del presente y no directamente del pasado. Las observaciones del registro histórico son actuales y, aunque deben estar enmarcadas dentro de un contexto, las interpretaciones están con base en una metodología construida desde el presente.

La historia, a diferencia de otras disciplinas que tienen como objeto de estudio el tiempo, por ejemplo: la arqueología, la física, paleontología, etc., trabaja con la forma de narrar un suceso –o dicho de otra modo- la manera de exponer el pasado es a través de las palabras; los símbolos. Para ello es de vital importancia que exista una correspondencia entre lo que se narra y el suceso, una correspondencia que Hayden White lo explica de la siguiente manera:

O critério de correspondência é outra questão. Não somente as afirmações existenciais singulares que compõem a “crônica” do relato histórico devem “corresponder” aos eventos dos quais são predicados, como a narrativa como um todo deve corresponder à configuração geral da sequência de “fatos” dos quais ela é o relato. Isso que dizer que a sequência de “fatos”, tal como é encadeada com vistas a criar uma “história” [story] a partir do que, de outro modo, seria apenas uma “crônica” deve corresponder à configuração geral de “eventos” dos quais os “fatos” são indicadores proposicionais (WHITE, 2011, p. 463).

En efecto, para exista una científicidad en nuestra disciplina debe de existir una conexión entre lo que se narra y un evento [*fatós*], misma que se observa dentro del contenido conceptual del mensaje; es decir, el conjunto de símbolos y códigos compartidos por una sociedad. Para los nuevos metafísicos del tiempo, John Zammito y Ethan Kleinberg (véase Kleinberg, 2014: 3), el modo en la que la historia se adhiere a las formas del lenguaje y la retórica, no se agota en ellos. Sin embargo, como bien lo señala Reinhart Koselleck (1993: 90), “no son los hechos que conmueven a los hombres, sino las palabras sobre estos hechos” y, en nuestro caso, la forma de narrarlos. Bajo esta lógica se podría pensar que la narrativa⁴ histórica es un conjunto de símbolos, un lenguaje no traducido, algo que se necesita contextualizarse para ir de las simples descripciones hacia la exégesis de los textos.

El desafío, como lo creo, consiste en la interpretación de los símbolos observables en las fuentes históricas desde nuestro presente. Esto, claro está, con la intención de reconstruir la dinámica del pasado y estudiar las condiciones que han hecho posible que las fuentes han sobrevivido y llegado hasta nuestros días. Este desafío es enorme y nada fácil de afrontar, porque exige a los historiadores la aproximación a nuevas metodologías de otras áreas de estudio: el postmodernismo por ejemplo⁵, tal y como sucedió en 1930 con la nueva historia asociada a la llamada *École des Annales*⁶.

Desde este punto de vista es posible plantear las siguientes preguntas: ¿Es posible llevar a cabo un análisis simbólico de los hechos históricos desde el presente?, y des ser así como los creo ¿cómo dejar de considerar los símbolos, aquellos que mantienen una misma estructura a través del tiempo, como la supervivencia de un rasgo arcaico; es decir, como una continuidad lineal?

2 PROPUESTA METODOLÓGICA

El fundamento teórico que me permitirá delimitar las categorías de esta propuesta es el análisis simbólico, derivado tanto de las concepciones lingüísticas como de la semiología. Bajo esta lógica, un hecho histórico será visto como un conjunto de signos articulados⁷.

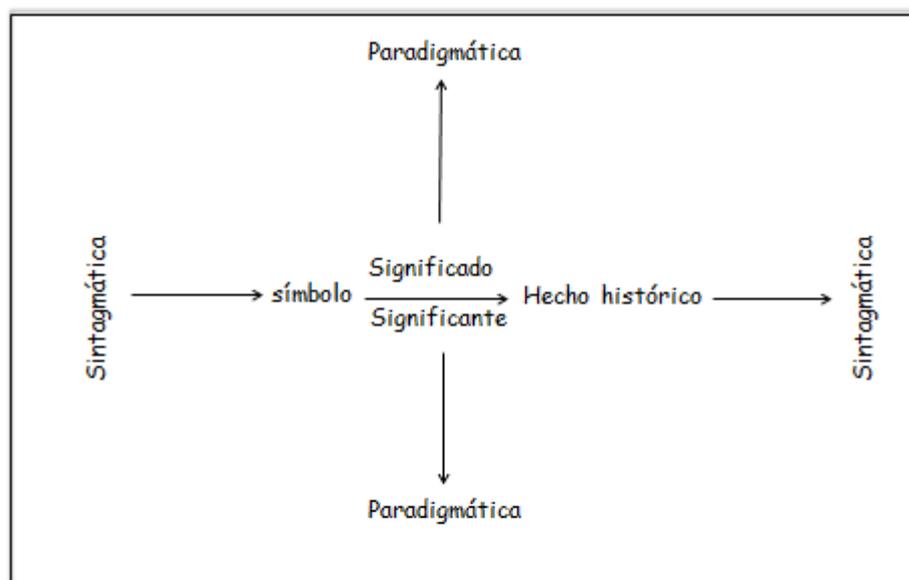
Fue el propio Ferdinand de Saussure, en su ya célebre obra *Curso general de lingüística* publicada en 1913, quien considera que el lenguaje es un hecho social histórico, puesto que estudia no sólo las relaciones coexistentes de los signos, sino también entre los términos sucesivos que se sustituyen unos con otros a través del tiempo (Saussure, 1959: 231). Para que un hecho histórico opere como tal y produzca un mensaje, es necesario que sus elementos establezcan enlaces.

Desde esta perspectiva, si considero que los hechos históricos son un lenguaje no verbal mediante el cual se trasmite información, un concepto clave es el de “símbolo”⁸. Un símbolo, siguiendo a Clifford Geertz (2005: 90) es “cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo para el concepto –‘el concepto es el significado de símbolo’–”⁹. Si las fuentes históricas nos comunican y nos dicen algo sobre el pasado, la raíz de éste decir se encuentra en los símbolos.

De concebir la historiografía como un sistema de símbolos, en un sentido totalmente literal, se podrán aplicarse diferentes teoremas de la comunicación y de la lingüística estructural. Comprender un hecho histórico –entonces es- dilucidar las reglas gramaticales y la sintaxis de una lengua en un tiempo determinado; es decir, de una cultura.

De ser así, un hecho histórico tiene una estructura análoga a la de un pasaje en prosa, sí éste se puede segmentar en unidades consecutivas: frases, oraciones, sílabas y fonemas, elementos que se alinean unos tras de otros en una cadena de habla y como un grupo de relaciones muy diversas, lo que Saussure (1959: 207) llama *relaciones*

*sintagmáticas*¹⁰, un hecho histórico se puede desgranar en subsecuencias de diferentes niveles: objetos simbólicos que ahora forman cadenas sintagmáticas, una oración, ahora se transforman en relaciones paradigmáticas¹¹, el modo de asociar dicha oración. Es decir, las acciones en el pasado se despliegan de acuerdo a ciertas reglas y relaciones gramaticales como en el presente, por ejemplo: la jerarquización social, la manipulación de colores, la concepción del cuerpo, etc.” (Díaz 1998: 295), como lo ejemplifico en el siguiente esquema (véase esquema 1).



Esquema 1. Estructura de un hecho histórico
Fuente: Elaboración propia, 2014.

En este esquema propongo que un símbolo es igual a un hecho histórico, de ser correcta ésta aseveración como lo he venido argumentando a lo largo de este ensayo, un hecho histórico comparte las mismas características que el símbolo; es decir, también está compuesto de un significado y un significante.

El significado de un hecho histórico es el concepto o la idea que se asocia con el código; se encuentra dentro del inconsciente¹² y es históricamente transmitido; mantiene cierta inmutabilidad, puesto que es sumamente resistente al cambio; actúa como estructurante del acervo tradicional, ya que permite que los nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Dicho en otras palabras, el significado de un hecho histórico es el *núcleo duro* de una cultura (López Austin, 2001: 59). El significante, por otro lado, es la imagen acústica con la que se expresa un concepto; se desenvuelve en el tiempo y tiene los caracteres que toma en un periodo determinado, sin poder rastrear su transformación en el tiempo.

Ahora bien, una vez entendido el significado y el significante de un hecho histórico, es importante demostrar cómo éstos se relacionan con el eje sintagmático y paradigmático, representados en el esquema por la línea horizontal y vertical, respectivamente¹³. El eje sintagmático mantiene cierta asociación entre una o más unidades presentes en un mismo contexto, mientras que el eje paradigmático, va más allá de relacionar los dominios que presentan algo en común, y crea con ello tantas series asociativas como relaciones diversas existan.

Una vez puestas las cartas sobre la mesa, por así llamarlo, pasaré a ejemplificar esta propuesta metodológica a través del análisis de un rasgo cultural, presente-pasado. Para ello retomaré la danza de la lluvia que realizan los pames (*x'iuui*) de Santa María Acapulco, grupo indígena que habita la Sierra Gorda de San Luis Potosí, México.

3 ANALISIS DE LA DANZA DEL PIKIÉ

La danza se llama en lengua pame *ngubájau ski'ii* que se traduce al castellano como el “baile de la mosca”. Forma parte del conjunto de ofrendas durante la celebración del Pikié¹⁴; rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y manifestaciones atmosféricas y telúricas entre los *xi'ui*,

La danza generalmente se lleva a cabo después de que todos los participantes hayan entregado sus ofrendas *Chikl Kaju*¹⁵, aunque no siempre se efectúa. Tiene la intención de conectar a los *xi'ui* con las fuerzas sobrenaturales, especialmente con *nggonoÉ*¹⁶, para conseguir lluvias benéficas y resultados positivos en las labores agrícolas. Los datos aquí presentados corresponden a una danza que tuvo la oportunidad de registrar en mayo del 2010, y las descripciones realizadas por Fr. Guadalupe Soriano¹⁷ en 1790.

La danza que observé comenzó a las doce del día frente a los “cuatro vientos”; el escenario ritual. El baile comenzó cuando *Chikl Kaju* tocó el *nipji'ii*¹⁸, una flauta que produce un sonido muy agudo. Durante la coreografía, los danzantes se entrelazaron con los brazos para formar una línea recta y, golpeando fuertemente el suelo con los pies, marcharon: dos pasos por delante y uno por detrás. Una vez que todos adquirieron el mismo ritmo, el danzante que encabezó la fila marchó en su lugar, y así logró que todos sus compañeros giraran en sentido dextrógiro. Cuando la sucesión de sonidos que produce el *nipji'ii* se volvió más penetrante, uno de los danzantes se separó y, bailando en sentido contrario, recogió pequeños pedazos de piedras y las colocó en su bolsa. En varias ocasiones me comentaron que las rocas aluden a las moscas y representan la transición de una época a otra: el fin de la temporada de secas y el principio de las lluvias. Por lo tanto, para que comiencen las lluvias “hay que agarrar el de secas”.

Cuando se terminó de bailar, los integrantes de la danza se dirigieron a sus respectivos lugares. El *Chikl Kaju* cogió una caja de cervezas y las repartió entre los danzantes. Aquellos que se negaron a beber, les gritó: “¡Ora cabrón, no sea jota [homosexual], chinguese una cerveza, no más hoy. Esto es como la lluvia, hay de vez en cuando!” Antes de finalizar con el performance, el *Chikl Kaju* tomó su cerveza y antes de beberla, se dirigió a los “cuatro vientos” y derramó un poco sobre la tierra.

Ahora pasemos a transcribir las descripciones hechas por Soriano durante 1790. Usan también de sus bailes que en Castilla llaman mitotes, y las casas en donde bailan se llaman *Cahiz manchi* que en nuestro idioma quiere decir “casa doncella”. Este baile lo usan cuando siembran, cuando está la milpa en elote y cuando cogen el maíz, que llaman monseguí, que quiere decir milpa doncella, y se hace este mitote a son de tamborcillos redondos y muchos pitos, y con mucha pausa comienzan a tocar sus sonos tristes y melancólicos: en medio se sienta el hechicero o *cajoo* con un tamborcillo en las manos, después de danzar muchas horas se sienta en un banquillo, y con una espina pica la pantorrilla y con aquella sangre que le sale rocía la milpa a modo de bendición”(Soriano *apud* Bässler, 1984: 192).

Se puede observar que la danza descrita por quien esto suscribe y la de Soriano, comparten muchas similitudes. Por ejemplo, ambas se realizan para la petición de la llegada de las lluvias, puesto que se llevan a cabo antes de la siembra. Aunque Soriano nos dice que también se baila “cuando está la milpa en elote”; es decir, durante el crecimiento de la planta de maíz. Durante el 2009, entre agosto y septiembre, registré una ceremonia del Pikié de carácter familiar, fechas en la que ya hay jilotes en la milpa¹⁹.

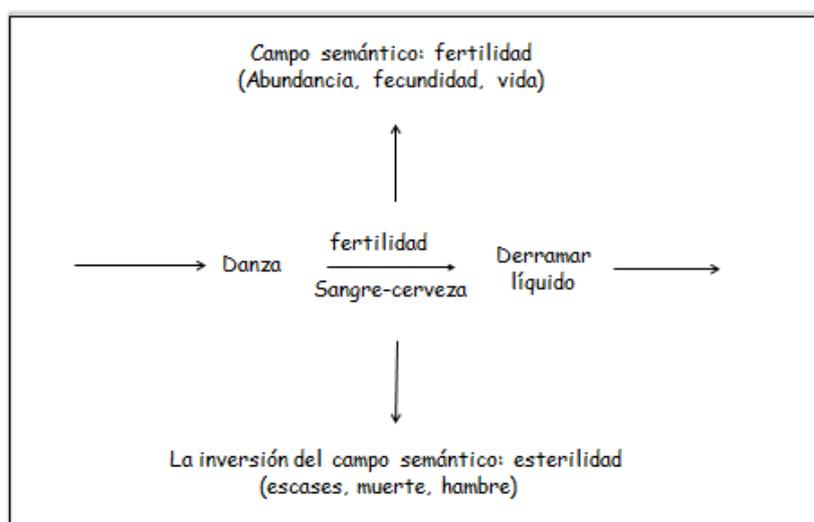
Asimismo, en ambas danzas se evoca a *nggonoÉ*: en mi descripción, la manifestación visible de esta divinidad es producida por los fuertes golpes de los danzantes en el suelo, similar al gruñir de los truenos cuando caen a la tierra; mientras que para Soriano, el tambor que lleva el hechicero o *cajoo*, nos sugiere este sonido. De la

misma manera, el soplo del flautista puede ser relacionado con los sonos triste y melancólicos que el misionero registró, pues el sonido del *nipj'ii* (flauta) es muy agudo. Otro elemento de gran similitud es el derramar la sangre y la cerveza sobre la tierra, que tanto el *Cajoo* y *Chikl Kaju* realizan respectivamente, a modo de bendición.

Como lo visto arriba, cada una de las etapas de la danza en ambas descripciones: la temporalidad, la evocación a los seres sobrenaturales, la melancolía de los sonos y el derramamiento de líquidos sobre la tierra a modo de bendición, representan por sí mismos símbolos compuesto de un significado y un significante. Cada uno puede ser un relato por sí mismo; sin embargo, al igual que los elementos de una lengua, no tienen una significación asilada, sino solamente significan cuando se encadenan en conjunto, dentro de un contexto.

Con esta metodología se puede analizar cada uno de los símbolos de la danza; no obstante, sobrepasa los objetivos de este ensayo. Para ilustrar nuestra metodología solamente retomaré el derramamiento de líquido sobre la tierra. El significado de esta acción es la fertilidad, puesto que la sangre y la cerveza cumplen con la misma función simbólica²⁰: son la energía vital para la revitalización de la tierra. Dentro de este contexto, la cerveza y la sangre debe de ser vista como una invocación a los dioses y la petición de que se fecunde la tierra. El significante, pues, es el objeto con el que se expresa la fertilidad: la sangre y la cerveza; no obstante puede ser cualquier elemento que sirva de vínculo para el concepto. Dicho de otro modo, se puede utilizar cualquier otro líquido, *Cachaça*²¹ por ejemplo, para que simbólicamente se fecunde la tierra.

Así, pues, el eje sintagmático del derramamiento del líquido sobre la tierra es la asociación entre las unidades presentes, pues establece una secuencia con el orden establecido en el ritual. En ambas descripciones se realiza posterior a la danza; llevarlo a cabo antes o después, la danza no tendría efecto. El eje paradigmático, en cambio, forma otras relaciones más allá del dominio común: fertilidad, abundancia, riqueza, etc. Sin embargo la situación se complica, puesto el eje paradigmático también muestra un sistema complejo de oposiciones (véase esquema 1). Por lo tanto, todas las relaciones asociativas del campo semántico de la fertilidad son opuestas al campo semántico de la esterilidad, como se muestra en el esquema 2 (véase esquema 2).



Esquema 2: Análisis de la danza.
Fuente: Elaboración propia, 2014.

4 CONCLUSIONES

Esta metodología me permite analizar desde el presente los símbolos que componen el pasado, que son cualquier objeto, cualidad o relación que componen un

hecho histórico. Del mismo modo, la aplicación de los diferentes teoremas de la comunicación y de la lingüística estructural en un hecho histórico, deja entre ver que la continuidad entre el pasado y el presente está compuesto de dos estructuras: el significado y el significante. El significado mantiene cierta continuidad; mientras que el significante se transforma tan rápidamente a través del tiempo, que es prácticamente inobservable. Sin embargo, la continuidad de una misma estructura entre el pasado y el presente, es un proceso de proceso de reconstrucción y reelaboración constante de los mismos. Así mismo, a través de esta propuesta metodológica, se pueden estudiar los hechos históricos en una escala de tiempo tanto diacrónica como sincrónica, así como el análisis de los rasgos culturales localizados en diferente espacio y tiempo.

BIBLIOGRAFÍA.

AGUILERA CALDERÓN, Raúl. **El don de dar y el dar recibiendo. Intercambio y ritualidad entre los pames (xi'iui) de Santa María Acapulco.** México, Tesis de Maestría, Colegio de San Luis, S.A, 2011.

La transgresión del orden: análisis de los rituales nocturnos entre los xi'iui (pames) de Santa María Acapulco. En: **54 ICA International Congress of Americanists**, Abstracts. Building Dialogues in the Americas. Viena, Austria, 2012. p. 2683.

BRAUDEL, Fernand. Tres definiciones: el acontecimiento, el azar, lo social. En **Las ambiciones de la Historia**. Barcelona: Critica, 2002. p. 2-39.

BURKE, Peter (org.) Abertura: nova história, seu passado e seu futuro. En: **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1991. p. 7-39.

_____. Iconografia e iconologia. En: **Testemunha Ocular**. Historia e Imagen. São Paulo Editorial EDUSC, 2004. p. 43-53.

CHEMIN BÄSSLER, Heidi. **Los pames septentrionales de San Luis Potosí.** México: Instituto Nacional Indigenista. Colección N. 13. 1984.

CHEMIN, Dominique. Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región Pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí. En: **Anales de Antropología**, México, Tomo II, Vol. XVII, México: IIA, UNAM, 1980.

DIÁZ, Cruz Rodrigo. **Archipiélago de rituales.** Teorías antropológicas del ritual. México: Editorial Anthropos, AUM-Iztapalapa, 1998.

DAVIS, Natalie Zemon. **Histórias de perdão e seus narradore na França do século XVI.** São Paulo: Cia das Letras, 2001. p. 9-61.

DUBY, Georges. A escolha”, “O orientador”, “O material”, “O tratamento”, “Leitura”, “Construção”, “Atese. En: **A história continua**. Rio de Janeiro: Zahar/UFRJ, 1993. p. 7-69.

GIMÉNEZ, Gilberto. Capitulo I. **La concepción simbólica de la cultura.** 2014. Disponible en: <<http://www.paginasprodigy.com/peimber/cultura.pdf>>. Consultado: 2 de jul. 2014.

- GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. 13 ed. Barcelona/España: Editorial Gedisa, 2005.
- GINZBURG, Carlo. **El hilo y las huellas**. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. p. 14-15.
- HILL, Christopher. Uma cultura bíblica. En: **A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 21-74.
- HOBBSAWM, Eric. O ressurgimento da narrativa: alguns comentários. En: **Revista de História**. Campinas: UNICAMP, volume 2, número 3, setembro, 1991, p. 39-46.
- KLEINBERG, Ethan. **Introduction**: The new methaphysic of time. *History and Theory*, Virtual Issue 1.
Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/store/10.1111/%28ISSN%291468-2303/asset/homepages/1EthanIntro.pdf?v=1&s=7076aadf13c353a42bd5fcdf775f1b0dfe33abaa&isAguDoi=false>>. Consultado: 24 de jun. 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. **El futuro pasado**. Barcelona: Paidós, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.
1995 *Antropología estructural*. Ediciones Paidós, México.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En: Johanna Broda y Félix Baez-Jorge (coord.) **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México**. México, CONACYT, 2001. p. 47-65.
- FEBVRE, Lucien. Como reconstituira vida afetiva de outrora? A sensibilidade e a história. En: **Combates pela história**. Volume II, Lisboa: Editorial Presença, 1979. p. 161-185.
- FEBVRE, Lucien. *Febvre*, in memoriam de Marc Bloch. *Lembranças de uma grande história*. In MOTA, Carlos Guilherme (org.), **Febvre**. São Paulo, Ática, 1978. p. 156-172.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso general de lingüística**. 3 ed. Buenos Aires/Argentina: Editorial Losada, 1959.
- Stone, Lawrence. O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma velha história. En: **Revista de História**, Campinas: UNICAMP, volume 2, número 3, setembro, 1991, p. 13-37.
- Samperio Gutiérrez, Héctor. Historia y cultura otomianas en el centro de México. En: Nava, Fernando (comp.) *Otopames*. **Memoria del primer coloquio, Querétaro 1995**. México, UNAM, 1995. p. 287-306.
- WHYTE, Hayden. A questão da narrativa na teoria histórica contemporânea. En: NOVAIS, Fernando & SILVA, Rogério F (org.). **Nova História em perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p 439-483.

Notas de pie.

¹ Leyendo entre líneas la famosa obra de Fernand Braudiel *Las ambiciones de la historia* (2002) se puede considerar que una parte fundamental en el análisis historiográfico es el cambio social. El autor lo plantea de la siguiente manera: “Sangrientos acontecimientos nos asaltan, nos rodean por todas partes y, al parecer, tejen sobre la marcha, caiga quien caiga, la historia que se está haciendo. Nunca ha sido tan amenazadores: los años felices carecen de historia, es decir, no tienen sucesos acuciantes; pero nosotros no tenemos años felices” (BRAUDEL, 2002, p. 24).

² Existe una gran discusión sobre qué es la realidad histórica y cómo es posible acercarse a ella, sin perder la objetividad científica. Natalie Davis, en el prefacio de su obra *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI* (2001), considera que la ficción es parte de la realidad. Es decir “...os elementos formadores, modeladores e constructivos: e elaboração de uma narrativa” (DAVIS, 2010, p. 17). Por otro lado, para Carlo Ginzburg la ficción, alimentada por la historia, se vuelve materia de reflexión histórica (Ginzburg, 2010, 14-15). Independientemente que se llame realidad o ficción, ambas precisan de una narrativa para sobre pasar la barrera del tiempo. En este sentido, Hayden White (2011, p. 439) considera que tanto la realidad histórica como la ficción “... é uma maneira de falar tão universal quanto a própria linguagem, e a narrativa é um modo de representação verbal aparentemente tão natural à consciência humana...” En efecto, la realidad como la ficción giran en torno al lenguaje. Sin embargo, para Zammito (*apud* KLEINBERG, 2011, p. 3), el lenguaje no es su último propósito (más adelante profundaré sobre esta cuestión), puesto que “*Despite recourse to artifices of the language and theory in the construction of the histories, despite the way that history adheres to forms of language and rhetoric, it is not exhausted by them*”. La relación entre las escalas temporales de Zammito (*Ibíd.*), quien retoma la propuesta de Reinhart Koselleck (1993), recae en un determinismo etnocentrista del tiempo, puesto que su concepto horizontal diverge del conocimiento autóctono. Véase por ejemplo la concepción del tiempo y el espacio entre los pames (*xí'iu*), grupo indígena que habita en México (AGUILERA, 2012). Vemos pues, que la relación entre la realidad histórica y la ficción aún es un tema de debate, que se complica en las diferentes escalas del tiempo.

³ Es de llamar la atención que desde la *École des Annales* hasta el llamado post-estructuralistas, concuerden en que existe una relación de continuidad entre el pasado y el presente. Pasemos a revisar algunos autores para sustentar este argumento: En lo que se podría llamar la *nueva historia*, o bien *historia estructural* (véase PETER BURKER, 1991, p. 10), Lecien Febvre insiste en retomar metodologías de otras ciencias para analizar nuevas áreas; la sensibilidad por ejemplo. En un extenso análisis historiográfico en diferentes escalas del tiempo, propone que esta emoción mantiene una misma definición desde el siglo XIV hasta el XVIII, donde la palabra designa un orden moral y una manera de tener sentimientos humanos (FEBVRE, 1979, p. 162). Otro ejemplo lo podemos encontrar con Braudel (2002, p. 37), alumno de la Febvre, cuando señala que el trabajo del historiador, además de ser multidisciplinar, debe preocuparse no solo por las sociedades del ayer, sino también por lo que ha perdurado más allá de cambio a través del tiempo, por múltiple y grave que este sea. Así mismo, en la obra de Georges Duby, *A história continua* (1993), se puede observar que este autor considera que las estructuras mantienen su continuidad a través del tiempo, mientras que el contenido se modifica (DUBY, 1993, p. 56). Siguiendo esta línea de pensamiento, Christopher Hill (2003), en su obra *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII* (2003) nos dice lo siguiente: *A Bíblia pode significar coisas diferentes para pessoas diferentes em diferentes épocas e circunstâncias. Era um enorme quebra-cabeças a partir do qual qualquer coisa pudesse ser delineada* (2003, p. 26). Entre los estructuralistas, podemos citar a Claude Lévi-Strauss (1995), quien propone que la Historia y la Etnología son indisolubles y confluyen en la estructura inconsciente. En el análisis de un hecho histórico total ambas disciplinas deben converger en su metodología. No es posible realizar un estudio diacrónico sin tener una base etnológica, como tampoco es admisible investigar un hecho sincrónico sin tener una base histórica (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 68). Vemos, pues, que entre los autores citados se puede vislumbrar las continuidades entre el pasado y el presente.

No obstante, se plantean como supervivencias de rasgos arcaicos con una continuidad lineal, sin tomar en cuenta que es un proceso de reelaboración y resignificación de los mismos.

⁴ Para Lawrence Stone (1997, p. 13) la narrativa es la organización del material en una secuencia cronológica y el contenido una historia coherente. Para los nuevos metafísicos, según Kasabova (*apud* KLEINBERG, 2014, p. 5), debe existir una coherencia en su contenido, pero la secuencia cronológica es vista a través de una *chronesthesia*.

⁵ Vale la pena traer a colación la relación entre los historiadores tradicionales y posmodernistas, que plantea Ginzburg. “En el pasado los historiadores se ocupaban del tronco de los árboles o de las ramas; sus

sucesores posmodernos sólo se ocupan de las hojas, esto es, de fragmentos minúsculos del pasado, que indagan de manera más amplia, independientemente del contexto más amplio (las ramas y el tronco) de que formaban parte” (GINZBURG, 2010, p. 387). Para este autor, la ambición de conocer el pasado de la historiografía moderna ya está caducada, puesto que en su micro-historia debe de buscarse en el presente “... en el modo que su configuración puede ser adaptada a formas de civilización existente hoy en día” (GINZBURG, 2010, p. 338). Sin embargo, el posmodernismo, o como quiera que se le designe, se encuentra renovando la historia conceptual.

⁶ Recordemos que la *École des Annales*, fundada por Lucien Febvre y Marc Bloch en 1929, se caracterizó por haber desarrollado una “nueva historia” en la que el factor más importante en el geográfico. *Porque a geografía podía se apresentar como candidata a resolver os problemas que a ele se apresentavam* (FEBVRE, 1978, p. 161). Es decir, la nueva historia se aproximó hacia otras disciplinas, que para su tiempo fue una innovación, o bien un ate posmodernismo

⁷ A partir de la década de 1920, los estudios simbólicos fueron aplicados a las ciencias sociales. Los grupos más famosos de “simbólicos”, por así llamarlos, se encontró en Alemania y Suiza. El primero, denominado como la escuela de Hamburgo, fue representado por los trabajos de Aby Warburg, Fritz Saxl, Edgar Wind, Ernst Cassier, y Erwin Panofsky (BURKE, 2004, p. 43); mientras que el segundo, llamado la Escuela Estructuralista, fue representado por Ferdinand de Saussure.

⁸ Recordemos que para Saussure (1959, p. 127) un símbolo es una entidad psíquica de dos caras: significado y significante. El primero hace referencia al concepto y mantiene una misma esencia dentro de una estructura, mientras que el segundo, el significante, es la imagen acústica que se desenvuelve a través del tiempo.

⁹ Si actualmente los antropólogos definen la cultura como “la organización significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2014: 16), es viable pensar que la cultura material del pasado, para nuestro caso las fuentes históricas, estén envueltas en esta definición. No se debe de olvidar que, aunque el concepto de cultura en la antropología contiene una fuerza histórica desde el siglo XIX, no se proyecta desde el pasado como lo considera Koselleck (1993, p. 96), sino desde nuestro presente hacia el pasado, dado que este último no existe.

¹⁰ Un sintagma, desde la lingüística estructuras propuesta por Saussure (1959: 207), es un encadenamiento de palabras, que excluye la posibilidad de pronunciar dos elementos a la vez y se alinean unos con otros en una cadena de habla. Ahora bien, siguiendo con nuestra propuesta, el sintagma en un proceso histórico se encuentra determinado por el tiempo, el espacio y la cultura, que se alinean unos con otros y excluye la posibilidad de su repetición.

¹¹ Entiendo por relaciones paradigmáticas como el conjunto de unidades que pueden sustituir a otra en un mismo contexto porque cumplen la misma función.

¹² Lévi-Strauss (1995: 225) define el inconsciente como “...todas las experiencia ulteriores se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizadora del mito inicial, pero esta estructura y las otras que, en él, quedan relegadas a un papel subordinado, se encuentran también en el nombre normal, primitivo o civilizado. Se reduce a un término por el cual designamos una función, la función simbólica, específicamente humana sin duda, pero que todos los hombres ejercen según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de leyes”.

¹³ Cabe señalar que en el esquema 1, la representación de la cadena sintagmática y paradigmática, horizontal y vertical respectivamente, puede modificarse de acuerdo a los objetivos de las investigaciones. Por ejemplo, en un análisis histórico desde la perspectiva del pensamiento occidental, el eje vertical y horizontal mantendrán esta estructura; mientras que desde el panorama indígena, tal es el caso de los pames (*xí'ui*) de San Luis Potosí (Aguilera, 2011), la cadena sintagmática será representada de forma circular.

¹⁴ Las ceremonias del Pikié (lluvia) es el eslabón de la cadena que pone en marcha una serie de ofrecimientos y redistribuciones que rige al ciclo ritual agrícola, pues cumple con la función simbólica de ponerse en contacto con las fuerzas de la naturaleza, de quienes se espera ayuda para conseguir un resultado positivo de sus labores agrícolas y, de manera espacial, con *nggonoÉ* (el señor de los Truenos).

Aunque no tiene una fecha para su realización, generalmente se realiza antes de la llegada de las primeras lluvias, entre los meses de mayo y junio (Aguilera, 2011: 118-119).

¹⁵ Dominique Chemin (1980: 72) traduce el término *chikl* como jefe y *kaju* como hechicero. El *chikl kaju* de Santa María Acapulco, además de curar con yerbas, medicamentos caseros como alcohol, aguardiente, alcanfor, cremas para el dolor muscular, etc., y limpias, es considerado como aquella persona que tiene trato con lo sobrenatural y, sobre todo, con las divinidades de la naturaleza, especialmente con el “señor de los Truenos”. Asimismo, puede sacar las espinas o elementos extraños de un cuerpo hechizado y hacer las ofrendas en los lugares sagrados.

¹⁶ Chemin Bassler (1984:16) define el vocablo *nggonoÉ* como el “padre o jefe de los truenos”.

¹⁷ Fr. Guadalupe Soriano fue uno de los franciscanos menores descalzos de Pachuca, aunque aún no se tiene muy claro su fecha de nacimiento y muerte, se cree que nació en el estado de Querétaro en el año de 1733. Fue gran defensor de los derechos humanos de los otopames (Samperio, 1995:297).

¹⁸ El *nipj'ii* es una flauta hecha con un tubo de carrizo de aproximadamente 50 cm de largo, con cuatro agujeros. La parte proximal de este instrumento está formada de un pedazo de astil de pluma de guajolote insertado en la cera. El sonido se produce por la vibración de una membrana, hecha de tela de araña, insertada en cera y recubierta de una hoja de maíz doblada (Aguilera, 2011: 33).

¹⁹ Los datos presentados de la ceremonia del Pikié de carácter familiar están en “Las ofrendas en la milpa entre los *x'i'ui* (Pames) de Santa María Acapulco”, artículo que aún se encuentra en proceso de arbitraje para la Revista del Colegio de San Luis.

²⁰ Para Lévi-Strauss (1995: 225) la *eficacia simbólica* es la “propiedad inductora que poseerían, una con respecto a otras ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismos inconscientes y pensamiento reflexivo.

²¹ *Cachaça* (en portugués, *cachaça*, llamada *pinga*, *branquinha*, *caxaca*, *caxa* o *chacha*) es la bebida alcohólica destilada más popular de Brasil. Se obtiene como producto de la destilación del jugo de la caña de azúcar fermentado.