

Nuevas perspectivas sobre Ciencia y Modernidad. Circulación y mestizaje del conocimiento en Nueva España

Maca Macarrón

INTRODUCCIÓN

La imagen dominante de la ciencia en la actualidad es la de ser el instrumento que nos enseña, finalmente y de forma fiable, cómo es lo real. La ciencia ha divulgado, durante mucho tiempo, esta imagen de sí misma que ha calado profundamente en el imaginario popular, primero en las sociedades occidentales, y después extendiéndose a todo el planeta. Avalada por muchos éxitos indudables, que son de carácter práctico y técnico, el discurso científico esconde, no obstante, un entramado de categorías cuestionables, un peligroso uso del medio y de las personas, un poder en ejercicio y una justificación del poder económico y militar.

La ciencia es una creación humana dotada de múltiples caras que han de ser vistas desde todas las perspectivas posibles si no queremos mitificarla. En esta sociedad moderna nuestra, en la que conviven multitud de creencias religiosas, ideológicas, estéticas, la ciencia es la que ha vencido como creencia común, como una nueva religión en la que depositamos, ahora, nuestras esperanzas de salvación.

Ciencia y Modernidad han constituido una pareja inseparable. Pero no es como la de una pareja de amantes: su relación ha sido, más bien, la de progenitor –la ciencia– y criatura –la modernidad–. Que lo moderno viene de la mano de la ciencia ha sido, y es, una creencia dominante en nuestro entorno. Imagen que comparte la población culta y la profana, enraizada en el imaginario colectivo como un auténtico dogma de fe. Asociada a ella se halla otra convicción, la de la supremacía de Occidente que es quien posee el saber verdadero, capaz de desentrañar los misterios de la naturaleza y de dominarla para ponerla al servicio de la humanidad, una humanidad bastante restringida, por otra parte, que queda oculta bajo la fórmula universal de esa denominación.

El propio discurrir de la ciencia ha tenido que ir aceptando los enormes límites de sus conocimientos y de sus métodos, para desesperación de los esperanzados humanos a los que aquella les había prometido un paraíso terrenal. La constatación de esos límites, no obstante, no disuelve la solidez de esa creencia en la ciencia, hoy en día desplazada por la tecnología, por la que se siente admiración y devoción.

Pues bien, en estas últimas décadas, a partir del acercamiento al análisis de la ciencia de un conjunto de investigadores procedentes de los estudios culturales, de género, de la sociología y la antropología, por solo citar algunos campos, resulta que la sólida pareja que formaban ciencia y modernidad ha sido cuestionada como modelo indiscutible de «verdad y progreso» y ha entrado en crisis. Voy a utilizar en este análisis la visión crítica que han desarrollado pensadores franceses contemporáneos: Bruno Latour y Serge Gruzinski, que cuestionan, cada uno a su modo y en esferas distintas, la categoría de «modernidad» y su relación con la ciencia. Latour nos coloca delante de un espejo en el que quiere hacernos ver que «nunca fuimos modernos», Gruzinski nos recuerda con insistencia que la «modernidad», de la que tan orgullosos nos sentimos los occidentales, no es solo nuestra. Y la conclusión que comparten es que somos solo *una cultura entre otras*, y que asumirlo supone un cambio radical de mirada y de posición en el mundo y

(1) Gruzinski no selecciona previamente los actores que son o no admisibles, les facilita que hablen, se trate de humanos o de no humanos, sigue sus rastros, renuncia a subsumirlos en lo «cultural», está atento a lo local y a cómo se vuelve global, otorga gran importancia a la configuración de redes y no admite el abismo usual entre «modernos» y «premodernos».

(2) SHAPIN and SCHAFFER: *Leviathan ad the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, 1985.

(3) LATOUR, Bruno: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Editores, 2007.

(4) Latour ha acuñado este término para indicar la inexistencia en la práctica de algo que sea absolutamente natural o socio-cultural a la vez que incorpora lo humano y lo no humano.

en el conocimiento. La línea conductora que vertebra mi texto es la teoría del actor-red que ha ofrecido Latour para explicar cómo se construye lo «social» y que, en mi opinión, se puede entever también en el análisis histórico de Gruzinski¹ sobre la «mundialización ibérica» y la Nueva España. Dada la complejidad y dificultad del proyecto expansionista de la Monarquía católica, el análisis de la sociedad novohispana constituye un magnífico ejemplo sobre cómo se construye un nuevo colectivo, cómo se ensambla todo un conjunto de seres que hasta entonces eran independientes configurando así una estructura reticular nunca antes vista que ponía en contacto las cuatro partes del mundo.

NATURALEZA versus CULTURA: BRUNO LATOUR

Cuando, desde el ámbito de la antropología, Bruno Latour quiso abordar el estudio de las ciencias y las técnicas se encontró con que estas no formaban parte de las culturas, el objeto de estudio de la antropología, porque pertenecían a otro territorio, el «natural», que constituía las antípodas de lo cultural. Acostumbrado desde su disciplina a estudiar las culturas como un todo interrelacionado donde se mezclaban objetos, humanos, animales, espíritus y antepasados, tal como lo percibían los miembros de esas comunidades, quería averiguar la procedencia y la pertinencia de tal separación.

Constató que la separación en dos polos opuestos de naturaleza y sociedad-cultura era la pieza central de lo que denominó como la *Constitución moderna* y que implicaba un modo de hacer, de ver, de interpretar, de valorar y de establecer conclusiones. En el célebre trabajo de sociología de la ciencia de Shapin y Schaffer *Leviathan y la bomba de aire*², que estudia una famosa polémica sostenida entre Boyle y Hobbes entre 1660 y principios de 1670, Latour encuentra el momento fundacional de lo que de allí en adelante sería considerado, de manera trascendente, como la *Naturaleza* y el modo como se la podía y debía reconocer, por un lado, y la *Sociedad* y su esencia particular, por otro. El estudio de dicha polémica puso de manifiesto la activación de todo un conjunto de prácticas, la movilización de múltiples recursos, la introducción de «personajes» nuevos como la *bomba de aire* que se convertían en los portavoces de la naturaleza, otorgándole a un objeto un estatus desconocido hasta entonces y que definiría lo que va a constituir la modernidad. De un lado quedaba lo natural, representado por Boyle, y del otro, lo social, por Hobbes, institucionalizando a partir de ese momento esos dos polos constitucionales.

La antigua distinción platónica entre el mundo material de las opiniones y el mundo verdadero de las ideas, nuestra «Modernidad» la reproducía convertida ahora en la *Naturaleza* —el reino de lo natural, único— y la *Sociedad* —el reino de lo socio-cultural, **múltiple**—, este último construido y, por tanto, artificial. El primero, en consecuencia, verdadero, objetivo y universal, el segundo, incierto, dudoso y particular. La *Constitución moderna* imponía, también, una idea del tiempo unidireccional e irreversible que borra todo lo que deja atrás en un progreso ininterrumpido. Asumir estos presupuestos constitucionales era ser moderno. Atrás quedaban los premodernos y su ignorancia, adelante los modernos y su sabiduría.

La asimetría entre naturaleza y cultura se convierte entonces en una asimetría entre el pasado y el futuro. El pasado era la confusión entre las cosas y los hombres; el porvenir, aquello que ya no los confundirá. La modernización consiste en salir siempre de una edad oscura que mezclaba las necesidades de la sociedad con la verdad científica, para entrar en una edad nueva que finalmente distinguirá con claridad lo que pertenece a la naturaleza y lo que viene de los humanos (pp.107-8)³.

Esa bipolaridad entre la naturaleza y la sociedad es solo el resultado tardío de la estabilización de un conjunto de prácticas, de procesos, de movimientos, en los que los agentes de esas prácticas —*actantes*⁴— son híbridos que movilizan a la vez lo social y lo natural, sin responder a ninguno los dos extremos. Esos agentes, en los que Latour incluye a las cosas y no solo a los humanos, son lo único real y han hecho posible la construcción posterior —vacía sin ellos— de esa polaridad entre lo natural y lo social. Lo que realmente

ocurre tiene lugar en esa región del medio donde esas prácticas son ejecutadas por algo que Latour ha calificado con el nombre de «actor-red». El actor-red tiene forma estrellada, el actor, al que otras muchas agencias hacen hacer, actuar, y que, a su vez, hace actuar a otros, y esto es posible porque hay un conjunto de redes que llegan y parten de él, por las que circulan, donde cobran sentido, por las que se extienden desde lo local, de donde siempre proceden, a lo global, que es lo que pretenden en esa extensión. Vistas así las cosas, la diferencia fundamental entre los modernos y los premodernos es exclusivamente de tamaño, de alcance de las redes.

Ni lo natural, ni lo social o cultural han estado siempre ahí desarrollándose de manera ordenada y sistemática, en un progreso constante, sino que lo que tiene lugar es una movilización permanente de híbridos que construyen un universal en red. A este panorama han respondido los antimodernos pretendiendo borrar el progreso y volver al pasado, pero, advierte Latour, eso solo es invertir el sentido de una misma vía. No existe un pasado único, flujo homogéneo y planetario, como tampoco existe la tradición.

Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer. No se nace tradicional, uno elige serlo innovando mucho⁵.

Frente al giro copernicano de Kant que va de las formas puras a los fenómenos, Latour nos propone una «contrarrevolución copernicana», cuyo centro sea el «imperio del medio» y cuyos extremos sean considerados solo resultados parciales y provisionales. El centro ya no lo ocupa el sujeto, sino que tanto sujeto como objeto girarán en torno a la práctica de los actantes –cuasi-sujetos, cuasi-objetos.

En efecto, la naturaleza gira, pero no alrededor del sujeto-sociedad. Gira alrededor del colectivo productor de cosas y hombres; igual le pasa al sujeto, que no gira alrededor de la naturaleza, sino que «es obtenido a partir del colectivo productor de hombres y de cosas»⁶.

Naturaleza y Sociedad no son los términos que explican, sino los que han de ser explicados. Hay pues que redistribuir la «esencia», otorgada hasta ahora solo a lo natural y lo social, a todos los seres, esencia que no viene a ser otra cosa que la trayectoria que une todas las diversas posiciones.

La esencia de algo es producto de su historia. Cada cosa deja su firma, es la superposición de firmas⁷.

Y entonces ya no son meros intermediarios sino **mediadores**, es decir, actores dotados de la capacidad de traducir lo que transportan, de redefinirlo, de desplegarlo, y también de traicionarlo. Los siervos se han vuelto ciudadanos libres⁸.

Querer «naturalizar lo social» –realistas– o «socializar la naturaleza» –constructivistas– interpretando los mediadores como «totalmente naturales» o, al contrario, como «totalmente sociales», siguen siendo, en opinión de Latour, visiones unidimensionales e imperialistas.

Clasificar el conjunto de las entidades únicamente según la línea que va de la naturaleza a la sociedad equivaldría a trazar mapas geográficos con ayuda únicamente de la longitud⁹.

El antropólogo ya no compara culturas entre ellas, de las que excluía la suya propia, obviamente, dotada de una «naturaleza universal», sino «naturalezas-culturas», que es lo que realmente existe. Partiendo de estas, la pregunta es ahora: ¿son comparables?, ¿semejantes?, ¿iguales? Quizás con ello se puedan superar las conclusiones del relativismo.

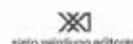
La idea de que los otros son absolutamente diferentes de nosotros, los occidentales, es la auténtica convicción de los modernos. Los occidentales llevan consigo la historia, en sus naves y armas, en sus múltiples aparatos científicos. Es el «destino» del hombre blanco, para bien o para mal. Y esta diferencia es «radical», de modo que puede delimitarse



NUNCA FUIMOS MODERNOS

Ensayo de antropología simétrica

Bruno Latour



Bruno Latour, Nunca fuimos modernos.

⁽⁵⁾ Ibid, pp. 113, 114.

⁽⁶⁾ Ibid, p. 118.

⁽⁷⁾ Ibid, p. 129.

⁽⁸⁾ Ibid, p. 121.

⁽⁹⁾ Ibid, p. 127.



Bruno Latour, L'Espoir de Pandore.

una frontera absoluta entre la cultura occidental y las otras, olvidando que su única peculiaridad, como nos dice Latour, es *ser culturas entre otras*¹⁰.

⁽¹⁰⁾ Ibid, p. 145.

La división entre ellos y nosotros está íntimamente relacionada con otra gran división, la de los humanos y los no humanos. Mientras que los otros solo tienen imágenes, representaciones simbólicas de la naturaleza, nosotros, los occidentales, tenemos el privilegio de conocer, a través de las ciencias, la naturaleza tal como es. La ciencia constituye la clave de demarcación, olvidando que las ciencias mismas han de ser analizadas reconociendo que no forman parte de ninguna región privilegiada, incuestionable e inaccesible.

Si los occidentales no hubieran hecho más que comerciar o conquistar, saquear y someter, no se distinguirían radicalmente de los otros comerciantes y conquistadores. Pero ocurre que inventaron la ciencia, actividad por entero distinta de la conquista y el comercio, la política y la moral¹¹.

⁽¹¹⁾ Ibid, p. 145.

Para mostrar los dos momentos de la Constitución moderna, el de mediación y el de purificación, Latour recurre a la narración de Plauto sobre la vida de Marcelo, que ilustra lo que Latour llama la «jugada de Arquímedes». En dicho texto, aparece un primer momento en el que Arquímedes propone a Hierón su ley de la palanca, que este hará inmediatamente poner en práctica, y a través de lo cual, el soberano, con las fuerzas de la geometría y la estadística, ha multiplicado su poder.

Arquímedes torna mensurable la fuerza (física) y la fuerza (política) gracias a la relación de proporción entre lo pequeño y lo grande¹².

⁽¹²⁾ Ibid, p. 160.

Se ha producido un híbrido entre formas de la política y leyes de la proporción, es el trabajo de mediación. Pero en un segundo momento, Arquímedes se separa de ese nivel práctico y se sitúa en otro plano, la región pura de las matemáticas.

La demostración matemática sigue siendo inconmensurable con los viles oficios manuales, la política vulgar, las simples aplicaciones. Arquímedes es divino; el poder de las matemáticas, sobrenatural. Todo resto de composición, de conexión, de alianza, de unión entre los dos momentos ahora se borra¹³.

⁽¹³⁾ Ibid, p. 161.

OTRO MODO DE VER LA HISTORIA: SERGE GRUZINSKI

A los nuevos modos de interpretación de la ciencia y su historia se suma la proliferación de múltiples y novedosos modos de reflexionar y abordar el pasado, el presente y el futuro, de entender, pues, la Historia. En este campo el trabajo de Serge Gruzinski, especializado en la Nueva España y en la Monarquía Ibérica, es novedoso, potente y clarificador¹⁴. Si Latour nos animaba a reanudar, a través del análisis de mediación, los tiempos «modernos» con los «premodernos», Gruzinski, con una metáfora sencilla e ilustrativa, expresa lo que debe constituir la tarea del historiador: operar como un electricista que repara un sistema bloqueado, que vuelve a empatar los cables que permiten seguir el flujo continuo de la construcción histórica.

A primera vista, la tarea es simple: se trata de desbloquear o de restablecer las conexiones surgidas entre los mundos y las sociedades, un poco a la manera de un electricista que vendría a reparar lo que el tiempo y los historiadores han separado¹⁵.

Y así pues, Gruzinski lucha contra el convencimiento de nuestra superioridad, que nos impide comprendernos como una cultura entre otras. Contra todo tipo de etnocentrismo, abandona la perspectiva de la universalidad occidental, cuestiona las manidas categorías de sincretismo, cultura, mezcla de culturas, identidad, que son etiquetas simplificadoras que finalmente ocultan más que aclarar, así como de los planteamientos dicotómicos como significante-significado, forma-contenido y, también, la parcelación del saber. Gruzinski critica las barreras o fronteras preconcebidas o prejuiciosas, se trate del eurocentrismo, de los nacionalismos exacerbados a veces por los latinoamericanos o de la radicalidad antietnocentrista que exhiben los representantes estadounidenses de los

⁽¹⁴⁾ «Haría falta someter nuestros útiles de historiadores a una crítica severa y reexaminar las categorías canónicas que organizan, condicionan y a menudo bloquean nuestras investigaciones: economía, sociedad, civilización, arte, cultura...». Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Fayard, 1999, p. 49.

⁽¹⁵⁾ Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Éditions de La Martinière, 2004, p. 35.

«Estudios culturales o postcoloniales» y que imponen, paradójicamente, su lengua y sus ideas a todos los demás.



Serge Gruzinski, Las cuatro partes del mundo

Las diferencias y las distancias a menudo exageradas, reificadas, y a veces imaginadas de todas clases terminan por enterrar las continuidades, escamotear las coincidencias, o los pasajes que hacen viable el día a día de la coexistencia de los seres y las sociedades.¹⁶

⁽¹⁶⁾ Ibid. p. 33.

Esta visión considera que el trabajo historiográfico no puede olvidar la perspectiva macrohistórica –*World History*–, complementada con los estudios microhistóricos de valiosas situaciones y seres, tal como propone la «historia cultural»

descentrada, atenta al grado de permeabilidad de los mundos y a los entrecruzamientos de civilizaciones

pero incorporando marcos más amplios que el arte y la cultura, a los que se ha restringido, y que más allá de las «historias compartidas» pueda explicar

cómo y a qué precio los mundos se articulan.¹⁷

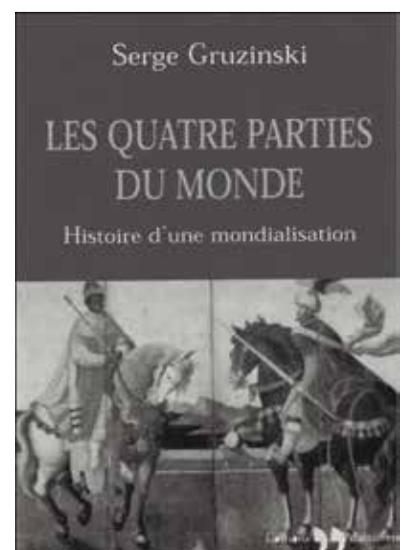
⁽¹⁷⁾ Ibid. p. 34.

Y propone superar la idea de que el Renacimiento se limitó a una circulación entre europeos y otomanos, del mismo modo que la de una expansión unidireccional desde Europa al resto del mundo.

Las relaciones entre las artes europeas y amerindias, entre las mitologías del Viejo y el Nuevo Mundo, revela una mecánica compleja. Esos fenómenos se desarrollan de hecho en el seno de un campo más amplio, el de una historia todavía por construir y que se apoyaría sobre las «historias conectadas», para retomar la fórmula del historiador de Asia y Portugal, Sanjay Subrahmanyam.¹⁸

Lo que pretende Gruzinski, una vez ha encontrado esas «historias conectadas» en territorios como el de la pintura (manierismo –el primer arte desplegado a la vez en varios continentes–, grotescos, pero también la fábula antigua parecen puntos de contacto atractivos entre las creencias amerindias y cristianas) es ampliar los horizontes sobrepasando las divisiones al uso establecidas por la historiografía –el mundo occidental, México, el mundo hispánico, la América latina– y tomar como marco grandes conjuntos políticos, como el de la Monarquía católica, que se han dado en el pasado y que han poseído una dimensión planetaria al agrupar cuatro continentes. (1580-1640, Felipe II, III y IV).

Gruzinski ha acuñado el término de «mundialización ibérica», en el que diferencia dos procesos, el de «occidentalización» y el de «globalización», cuando creíamos que este último era un fenómeno de nuestro tiempo. Mientras que la occidentalización, que se produjo primero que la globalización, persigue el dominio, la aculturación y el mestizaje, la globalización exige una reproducción meticulosa y exacta de los cánones occidentales, referidos especialmente a la racionalidad y su modo de conocer y al lenguaje y los modos



Serge Gruzinski, Les quatre parties du monde

de expresión. Ambos procesos son sin embargo inseparables y actúan al mismo tiempo, aunque en esferas y niveles distintos. Si la occidentalización, que permite el mestizaje, se lleva a cabo, por ejemplo, en la construcción del colegio de Santa Cruz en Tlatelolco, destinado a los indios nobles, la globalización se produce en las universidades, donde se transmite y reproduce el saber occidental que debe quedar protegido de cualquier contaminación.

A la «leyenda negra» impuesta desde fuera, los ibéricos han añadido su complejo de no haberse sumado a tiempo al carro de la ciencia físico-matemática moderna. Es sorprendente, sin embargo, que no se haya tenido en cuenta que en el proceso de la mundialización ibérica, las herramientas aportadas por la geometría son usadas para calcular las posiciones de los navíos, con ayuda de otros objetos, también producidos por la matemática, pero también, aún, para construir las naves y calcular las cargas y su distribución, para volver más precisas y potentes las armas de los occidentales, para cartografiar el terreno, las rutas, trazar las ciudades. A lo que puede sumarse una recolección de datos sobre el medio que encontraron, con objeto de entenderlo y explotarlo, que forma parte de la nueva mirada hacia la «naturaleza» y las «culturas» que constituirá, en breve, la ciencia moderna. El imperio de la Monarquía católica se construyó en gran medida con esos híbridos que mezclan lo natural y lo social, lo humano y lo no humano, la ciencia y la técnica con el poder, aumentando el tamaño del colectivo a escala planetaria.

Superioridad y paternalismo se observan en la gran división moderna entre «ellos» y «nosotros», situación que comenzó a articularse en la conquista del Nuevo Mundo. Ellos, los salvajes o bárbaros, a los que había que domesticar o someter, o bien los pobres y desorientados nativos, equivocados en su percepción de la verdad moral, religiosa o «científica» –la aristotélico-tomista de ese momento–, y que también había que civilizar y colocar en el buen camino. Para llevar a cabo esa empresa civilizadora puso en marcha una movilización temprana e inusitada de sujetos, objetos, discursos, ideas, técnicas, saberes, libros, textos, imágenes, mercancías, artefactos, plantas y animales, materiales. Pero también microbios. ¿Qué papel jugaron todos esos elementos? ¿Cómo denominarlos? Si seguimos a Latour son todos ellos actores –*actantes*–, y el trabajo de Gruzinski ayuda a rescatarlos, pensarlos y evaluarlos, así como a comprender su papel constitutivo de la modernidad.

Volver a dejar que los flujos corran por sus canales para comprender la historia precisamente siguiendo esos recorridos, esos viajes multidireccionales que no parten de ninguna central privilegiada –la Monarquía católica en su caso–, sino que constituyen un tránsito, un ir y venir constante de imágenes, textos y noticias, administradores y monjes, militares, armas, crónicas, informes, chismes, mercancías de toda índole, aparatos de medición. Una circulación permanente de información y de objetos, ellos también informados (y socializados-humanizados, diría Latour) que configuran un mundo, las mentes y los imaginarios de sus participantes, los movimientos constantes de múltiples relaciones de poder.

Lo importante en esa «movilización ibérica» son justamente los actores que viajan, se trasladan, se mueven y mueven lo que transportan, los que crean esa mundialización. Pero esos actores son de una alta complejidad y diversidad: instituciones, ideas, normas, órdenes religiosas, servidores políticos y militares, navegantes, comerciantes, artistas y aventureros, pero también objetos de todo tipo incluyendo los navíos –«ciudades flotantes» las denominaba Campanella– y todos los artefactos que llevan en su interior, los propios de la nave y los que transportan de un lado a otro. ¿Y todo bajo qué categoría puede ser subsumido, naturaleza o cultura? Todos estos seres ya no son meros intermediarios sino **mediadores**, es decir, que no son meros vehículos de algo ya dado, sino que traducen, redefinen o traicionan aquello que transportan. Resulta fácil ver esto en los procesos de mestizaje pero también ocurre en el transporte, el movimiento, el tránsito de todos los actores intervinientes. Nada permanece puro más que en el relato imaginario. La historia ha dejado de ser solo de los hombres y ahora es también de las cosas.

Gruzinski hace girar su análisis sobre hechos que, como él mismo dice, podrían parecer insignificantes¹⁹. Un personaje indio, converso, suficientemente instruido e hispanizado, perteneciente a la nobleza pero no a la aristocracia indígena, cronista excepcional en el que se funden, se mezclan, los acontecimientos, los imaginarios, los proyectos, las lenguas: el indio chalca Domingo Chipalmahin, que destaca en su periódico el asesinato del rey francés Henry IV, ocurrido en 1610.

¿Por qué un cronista indio, a priori encerrado en su lengua y universo indígena, se interesa por tal acontecimiento? La curiosidad sola no puede explicarlo.

Quizás sea

el signo de «otra modernidad» que no se confundiría con la marcha ineluctable hacia el absolutismo y menos aún con la racionalización del pensamiento europeo—Montaigne desplazado por Descartes,

como lo habían interpretado prestigiosos historiadores europeos como Roland Mousnier o americanos como Toulmin.

Ella haría aflorar un estado de espíritu, una sensibilidad, un saber sobre el mundo nacido de la confrontación de una dominación a nivel planetario con otras sociedades y otras civilizaciones.²⁰

Ahora bien, ¿puede un indio ser moderno? Chipalmahin mezcla su tradición amerindia de origen, que introduce en sus relatos, con los nuevos conocimientos en los que ha sido instruido, y, aún más, es capaz de referir los errores cometidos, tanto los de sus antepasados como los de los sabios europeos, en la aplicación de ese conocimiento que viene del Viejo Mundo (eclipse, calendario). Gruzinski quiere reseñar que

Esta doble distancia es uno de los índices de esa modernidad planetaria.²¹

El mundo del indio Chipalmahin tiene una «capital mundial», Roma, y un «señor universal», el Rey de España. Su universo se compone de las cuatro partes del mundo.

Su testimonio nos ofrece una imagen bastante fiel de la manera en que un habitante de la capital, curioso y pasablemente informado de las cosas de su tiempo, se representaba el mundo.

El indio Chimalpahin es un escritor mestizo. Su espíritu y su pluma mezclan tradiciones, ideas y palabras que vienen al menos de dos universos: la sociedad amerindia y la Europa occidental. Puede añadirse una tercera, en tanto que se pregunta por las reacciones de los negros en México, o incluso una cuarta, cuando introduce en su relato términos japoneses y especula sobre el sentido de las costumbres japonesas. La manera en la que designa al rey de España es reveladora de esas mezclas. «Comanahuac Tlahtohuani» «Señor universal». Combinación y reciclaje de términos de su lengua, el nahuatl, tomados prestados del pasado y de la cosmología prehispánica, para designar una forma inédita de poder: aquel del que dispone el rey de España desde que gobierna el «reino universal» «Caltepelc cemanahuac», es decir, la Monarquía católica.²²

Producto del choque y del entrecruzamiento de mundos, Chipalmahin es un ejemplo —como el que se produce en pinturas, textos, religión, técnicas y otros— de mestizaje originado a través de esa intensa circulación en redes sin precedentes que conectan los cuatro continentes.

¿Cómo concebir las circulaciones y las relaciones entre mundos e historias múltiples cuando el eurocentrismo, si no el provincianismo, la disputa en el gusto por lo exótico y lo primitivo, parasita la lectura de pasados no europeos?²³

La mundialización ibérica supuso una amplísima creación de redes hasta entonces inexistentes, de modo que este inmenso flujo y movilización multidireccional puso en contacto por primera vez las cuatro partes del mundo. ¿No contribuyó esto decisivamente a la creación del pensamiento moderno? Además, hay que preguntarse por el papel

⁽¹⁹⁾ Latour también trabaja con hechos insignificantes, va al laboratorio como antropólogo a estudiar lo que allí hacen los científicos.

⁽²⁰⁾ Ibid, p. 22

⁽²¹⁾ Ibid, p. 22

⁽²²⁾ Ibid, p. 29.

⁽²³⁾ Ibid, p. 32 Gruzinski sigue calificando de eurocéntrica la perspectiva de Latour al datar muy clásicamente el inicio de la «Constitución moderna» en el s. XVII inglés. *Una cultura Histórica y una larga tradición de etnocentrismo no incita en efecto a tener en cuenta la mirada de los otros, menos aún aquella de un cronista indio del México español. El hábito ¿no impone que es Europa la que mira al resto del Mundo, y no la que es observada? El ángulo mexicano se revela sin embargo tan instructivo como el francés o el europeo.* Ibid. p. 20

que los saberes de las sociedades «premodernas» jugaron en la configuración de esa otra mirada sobre el mundo natural propia de la nueva ciencia. Francisco Hernández o Bernardino de Sahagún están entre los más destacados representantes, en Nueva España, de una nueva curiosidad que recolectaba información y cosas que Europa recibía como *exótica* y venían a llenar los «gabinetes de curiosidades». Estos gabinetes donde se reunían objetos provenientes de las cuatro partes del mundo se convertirían pronto en museos y tuvieron un papel relevante en el desarrollo de la ciencia moderna. Es importante, entonces, saber quién recoge esos saberes, cómo se los interpreta, en qué se los transforma, pero, también, cómo se mezclan esos saberes, qué procesos de mestizaje, qué híbridos, se producen, cómo se mezclan los imaginarios, las artesanías, las técnicas, las formas de alimentación, las terapias, los rituales o fiestas, los elementos religiosos, la arquitectura, los materiales; en suma, cómo se negocian las relaciones de poder entre los múltiples actores.

Redes construidas por la economía, las instituciones y burocracias al servicio de la Corona y de la Iglesia, además, y sin confundirse con las primeras, banqueros, comerciantes, órdenes religiosas, y entre ellas la poderosísima Compañía de Jesús, sin contar con territorios como los de las artes plásticas, literarias, musicales, la arquitectura o el urbanismo. Dispersa y fragmentada en un espacio planetario constituido por los cuatro continentes y por los mares, sin pasado y con una duración efímera, conformada de múltiples piezas procedentes de todos los continentes, cuya diversidad y articulación son difíciles de explorar, este conjunto de redes pone en contacto las grandes civilizaciones del mundo. Es ese despliegue de redes a nivel planetario lo propio de su espacio, lo que la construye en su novedad y la alimenta, la que produce en esos tránsitos constantes una amalgama de hombres, de sociedades y de civilizaciones.

Diversas formas de explotación económica, de gobierno y de creencias son puestas en contacto, en niveles de alta complejidad, se trate de las relaciones de poder que se ponen en juego, o de la búsqueda de beneficios o de los enfrentamientos de creencias religiosas, en las que inevitablemente todas las partes quedan transformadas en alguna medida y así surgen mestizajes de todo tipo. Y estos últimos no pueden adscribirse, dice Gruzinski, al ámbito de la cultura²⁴, en tanto que son fenómenos de orden político, económico y religioso que tienen lugar a escalas muy distintas, locales, regionales, coloniales o globales (México, la Nueva España, la metrópoli, la Monarquía) y que ponen en marcha

empresas de dominación que precipitan los mestizajes o, en ciertos momentos, los paralizan o borran [...] La Monarquía católica y sus mundos mezclados son también recorridos por miríadas de interacciones que reenvían a formas múltiples y móviles de dominación²⁵

¿Cómo interpretar estos fenómenos? ¿Responden a una estrategia única, a un diseño global que se enfrenta a las historias locales? ¿Se deja esa realidad atrapar por estos esquemas o es algo mucho más complejo? Gruzinski se interroga, partiendo de ese contexto histórico, por la proliferación, y también por el límite, de mestizajes en sociedades sometidas a una dominación con pretensiones universalistas.

Su posición teórica es la de restituir las «historias conectadas», pero advirtiendo que ese proyecto no supone la existencia de

una historia del mundo susceptible de integrar los diferentes pasados de las sociedades humanas en el seno de una narración unificada y desde un punto de vista único.²⁶

Este sugerente proyecto de Gruzinski nos anima a explorar nuevos territorios, a liberar los archivos, a rescatar imágenes y textos que nos permitan hacer una lectura del pasado desprejuiciada, que no sea etnocéntrica y tampoco eurocéntrica, y a construir una historia que deje atrás fronteras artificiales, que escuche y esté atenta a lo que dicen y hacen todos los actores, actores que no sólo son los sujetos. Sin ánimos de instaurar una última y definitiva verdad, nos dice finalmente Gruzinski que

⁽²⁴⁾ La razón fundamental que esgrime es la de que tal término implica «la creencia —consciente, inconsciente o secreta— de que existiría un “conjunto complejo”, una totalidad coherente, estable, con contornos tangibles, capaz de condicionar los comportamientos». (*La pensée métisse*, p. 45).

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, p. 40.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, p. 452, nota 96.

ese pasado, tejido de «historias conectadas», si no es más revelador o más auténtico que las versiones que lo han precedido, suscitan interrogantes que remodelan a menudo los nuestros con la distancia crítica que imponen los siglos y los océanos.²⁷

⁽²⁷⁾ Ibid, p. 40-41.

El arzobispo de México entre 1613 y 1627, Juan Pérez de la Serna (1573-1631), publicó un edicto en el que podía leerse.



Casa Lorenzo Cáceres, Icod de los Vinos

La disolución y el relajamiento de los pintores habiendo llegado al punto de pintar a los devotos en compañía de sus amantes, ocultándolas bajo los atributos de la santidad, y esos tipos de cuadros se encontraban en su casa y en sus habitaciones. Habíamos comenzado a descubrir cantidad de imágenes indecentes debidas a un mal pintor que se había consagrado a hacer pinturas ridículas y sin valor, como un Niño Jesús cabalgando un cordero, o haciendo correr una pequeña veleta en la mano, un pájaro atado a una cuerda en la otra, y otras cosas de esta clase²⁸.

⁽²⁸⁾ Ibid, pp. 365-66.

Pues bien, quiero terminar ofreciendo un ejemplo de ese mestizaje que he encontrado en la decoración del techo del zaguán de la Casa Museo Los Cáceres en Icod de los Vinos (Tenerife). Un niño con un aura de santidad, un paraguas chino, un abanico japonés, un lazo desmesurado que adorna su desnudez y, sobre todo, esa pulsera en la que por medio de un hilo sujeta una mariposa. Me parece un ejemplo magnífico de esa creación mestiza que llegó a nuestras islas en uno de esos tránsitos continuos que posibilitó la mundialización ibérica.



Casa Lorenzo Cáceres, Icod de los Vinos. Detalle.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José: *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de José Alcina Franch, Dastin, Madrid, 2002.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge: «Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?», *Perspectives on Science*, vol 12, 1., 2004.

DESCOLA, Philippe: *La fabrique des images*, Somogy-Editions d'Art, Paris, 2004.

DESCOLA, Philippe: *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.

FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

GRUZINSKI, Serge: *La guerre des images*, Fayard, Paris, 1990.

GRUZINSKI, Serge: *La pensée métisse*, Fayard, Paris, 1999.

GRUZINSKI, Serge: *Histoire de Mexico*, Fayard, Paris, 1996.

GRUZINSKI, Serge: *Les quatre parties du monde*, Ed. de la Martinière, Paris, 2004.

LAFAYE, Jacques: *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Prefacio de Octavio Paz, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

LATOUR, Bruno: *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI, 2007, 1ª ed. original, La Découverte, París, 1991.

LATOUR, Bruno: *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 1999.

LATOUR, Bruno: *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires, 2005.

LATOUR, Bruno: *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris, 2006.

LAW, John: «On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation, and the Portuguese Route to India», *Sociological Review Monograph* 32, Routledge, Henley, pages 234-263, 986.

SMITH, Pamela & FINDLEN, Paula, edited by: *Merchant and Marvels. Commerce, science and art in early modern Europe*, Routledge, NY, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: «Cosmological deixis and amerindian perspectivism». *J. Roy. Anthropol.* (N.S.) 4, 469-488.