

Historia atlántica e intelectualidad: una entrevista con Jorge Cañizares-Esguerra

Atlantic history and intellectuality: an interview with Jorge Cañizares-Esguerra

Luis Guilherme Assis Kalil

Doutorando
Universidade Estadual de Campinas
lgkalil@yahoo.com.br
Avenida dos Pioneiros, 120
13175-668 – Sumaré – SP
Brasil

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Professor adjunto
Universidade Federal de Ouro Preto
leof79@gmail.com
Rua Marquês de Pombal, 285, A
35420-000 – Mariana – MG
Brasil

Palavras-chave

História da América; História da historiografia; Escrita da história.

Keywords

History of America; History of historiography; History writing.

14

Enviado em: 8/10/2011
Aprovado em: 1/11/2011

Jorge Cañizares-Esguerra nasceu no Equador, filho de mãe equatoriana e pai colombiano. Teve vida itinerante, vivendo entre seu país natal, México e Colômbia, seguindo a família que, por conta das tribulações na carreira do pai, teve que se mudar várias vezes.

Fixou-se há 23 anos nos Estados Unidos. Doutorou-se em 1995, pela Universidade de Wisconsin. Desde então, lecionou em Illinois, Nova York e desde 2005, na Universidade do Texas em Austin, um dos centros mais renomados do mundo para a pesquisa em História da América.

Suas áreas de interesse são vastas, passando pela história atlântica, história da ciência e do conhecimento, e histórias coloniais espanhola e britânica.

Dentre sua vasta produção, destacamos *How to write the history of the New World: histories, epistemologies, and identities in the eighteenth century Atlantic World* (2001), sobre o polêmico "Debate do Novo Mundo". Neste livro sustenta a tese que os textos escritos sobre a natureza da América e seus habitantes também eram um debate sobre a autoridade histórica, mostrando quais fontes e fatos deveriam ser utilizados pelos naturalistas e historiadores do período no intuito de pensar e narrar a história do Novo Mundo. O texto será publicado em português ainda este ano pela Edusp, com o título de *Como escrever a história do Novo Mundo*.

Em 2006, publicou outros dois volumes importantes. O primeiro deles, *Nature, empire, and nation: explorations of the history of science in the iberian world*, é uma coletânea de ensaios sobre as formas de interpretar e manipular a natureza no início da Idade Moderna e no século XIX. O segundo, *Puritan conquistadors: iberianizing the Atlantic, 1550-1700*, põe em xeque as interpretações canônicas das colonizações inglesa e ibérica, vistas, até então, como radicalmente antagônicas. Argumenta que ambas viam a colonização como uma "jardinagem espiritual" cujo fim último seria exorcizar o demônio do Novo Mundo. Nesse sentido, as experiências na Nova Inglaterra teriam um aspecto de continuidade das experiências espanholas na América.

Todas as publicações mereceram menções honrosas, prêmios e distinções, além de duas delas terem sido traduzidas para o espanhol.

Atualmente, Cañizares-Esguerra tem pesquisado a presença do Antigo Testamento no mundo espanhol, desde o período colonial até os anos 1820.

A entrevista a seguir foi gentilmente concedida em sua passagem pelo Brasil no ano de 2011. Cañizares-Esguerra, na ocasião, atendeu a um convite feito por um *pool* de universidades brasileiras, organizado pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

1. *Su libro How to write the history of the New World será publicado en portugués pela editora Edusp. ¿De qué trata esa obra?*

Jorge Cañizares-Esguerra: Lo que hago en este libro es presentar debates del siglo XVIII, acerca de cómo escribir historiando a un mundo; qué fuentes o documentos usar, qué testimonios son válidos, que testimonios no son válidos.

Es un estudio sobre categorías culturales de autoridad, de credibilidad, entre historiadores, o individuos que escriben en la América Española en particular, y particularmente en México, en España y en otros locales como Francia, Escocia, Inglaterra y Berlín, sobre el pasado.

En ese estudio, lo que yo hago es poner la historia intelectual de occidente de cabeza, en el sentido de que las historias tradicionales de la ilustración señalan que el conocimiento viene en el XVIII a América producido en Escocia, con Robertson y otros grandes ilustrados escoceses, o de Voltaire, o de Diderot, Condorcet, grandes ilustrados franceses, o de la academia de letras de Berlín. El conocimiento llegaría a América para ser consumido pasivamente, donde los intelectuales americanos lo adaptan a las actividades locales de una otra forma, pero siempre reaccionando. Lo que demuestro a través de este debate es que la cosa es mucho más complicada. Que los intelectuales del imperio, de la monarquía de España, en Valencia, Madrid, Cantabria, Aragón, México y Lima reciben todas estas ideas y las deconstruyen; no las consumen pasivamente.

En el proceso de deconstruirlas y leerlas críticamente construyen discursos muy diferentes y muy creativos. Yo creo que en el caso de la ilustración europea, escocesa, francesa y alemana, hay un consenso de cómo se debería construir el pasado americano. Se llega a la conclusión que las fuentes tradicionales (crónicas españolas, las fuentes indígenas y los testimonios locales de sociedades hispanoamericanas) no sirven para reconstruir el pasado americano. No tienen autoridad, carecen de autoridad por las múltiples razones típicas de la Ilustración, como el anticlericalismo, el desprecio de los saberes populares y por otras razones como, por ejemplo, la historización de la historia de la escritura, que lleva a pensar que fuentes no escritas, o formas de escrituras no alfabéticas son primitivas y por lo tanto no creíbles.

También se descarta todo un movimiento de hacer historia a partir de fuentes escritas, particularmente la Biblia, al paso en que hay la creación de nuevas ciencias en la ilustración que no dependen más de documentos escritos. Hay nuevas ciencias como la geología por ejemplo, en donde la tierra misma, fósiles, montañas se convierten en fuentes documentales. O la biodistribución, una ciencia que se vale de la utilización de plantas y animales. O la lingüística histórica, que determina migraciones y genealogías de pueblos a partir del estudio de parentesco de estructuras gramaticales. O sea, están creando nuevas ciencias que son conjeturales por excelencia. En la historia se pasa el mismo: es el nacimiento de la historia conjetural en la Ilustración. Es una ciencia que florece alrededor del discurso político, la filosofía política, como la idea del estado de la naturaleza y del origen de la desigualdad, del origen de la propiedad, como lo hace Rousseau, cuyo estudio de la transición del estado natural al político se basa en el estudio de monos y primates, no fuentes bíblicas.

En América todas esas ideas llegan y son asimiladas con muchísimo escepticismo. Son vistas como formas simplistas de ver el pasado americano, y hay un esfuerzo por llegar a las bases epistemológicas de estas ideas europeas. Eso no es un descartar inconsciente o poco crítico de los fundamentos teóricos,

epistemológicos. Es una reducción profunda, en mi opinión, de estos fundamentos epistemológicos.

Y la reacción en la monarquía de España es múltiple; hubo muchísimas formas de acercarse a estas ideas europeas. Una es asimilarlas y crear las mismas historias con los escoceses, franceses o con los berlineses. Por ejemplo, las historias de Campomanes y de gente en la academia de historia en Madrid, que se ven como modernos, como afrancesados, siguen todas estas ideas de modernidad. Pero hay otros grupos que no comparten estas ideas.

Uno de estos otros grupos son sectores asociados a tradiciones humanistas valencianas. Estas tradiciones humanistas valencianas que en el siglo XVI florecen con Vives y que en el siglo XVIII renacen con gente como Gregório Mayans i Síscar, un editor de fuentes del renacimiento español muy activo, y que, en el XVIII, insiste en recompilar documentación, crear archivos, hacer traducciones. Era una actitud de revalorizar el humanismo español del XVI: Arias Montano, Vives y otros. Mayans i Síscar es uno de estos individuos que promueven la creación de historias de un Nuevo Mundo basadas en la documentación de archivos. Comparten del escepticismo francés, ilustrado francés, escocés, berlinés, de que hay que reescribir la historiografía; de que las fuentes documentales, las historias y las crónicas de los frailes etc, publicadas son poco creíbles. Pero la idea de ellos es que la colonización española fue muy sofisticada. Hay estudios mucho más interesantes, mucho más detallados de la historia americana hechos por clérigos. Los valencianos alrededor de Mayans consideran que hay cosas que no llegaron a ser impresas y que se necesita volver a los archivos para rescatar esa documentación.

Es en ese esfuerzo por rescatar materiales de archivos que un individuo valenciano, Juan Bautista Muñoz, funda el Archivo de Indias. El Archivo de Indias es creado bajo esta misión epistemológica, la idea de acumular documentación primaria. No solo documentos notariales, no solo documentos creados por testigos, sin intención de ser publicados, pero también estudios locales, de gente como Sahagún en México. Las fuentes se acumulan y Muñoz las pone juntas. En mi opinión, la reflexión que hace gente como Muñoz es una reflexión muy sofisticada epistemológicamente. Es una respuesta filosófica a la cultura de los escoceses, franceses y berlineses. Y yo argumento en el libro que es una reflexión filosófica, epistemológica, que anticipa en ciertas formas las cuestiones que subyacen la creación de la profesión de historia en el siglo XIX en Alemania.

Y ¿Por qué archivos? Y ¿Por qué documentación primaria? ¿Por qué testigos que no publican? Porque hacer historia a partir de esa documentación no publicada genera narrativas más creíbles. Muñoz anticipa a Von Ranke por cerca de un siglo.

Cuando esto está pasando en España, en lugares como Roma y México, particularmente, jesuitas están creando una visión alternativa a la moda europea y valenciana. Y es una visión que prefigura muchos de los postulados filosóficos, epistemológicos del pos-colonialismo de final del siglo XX, es decir ofrece una crítica filosófica muy sofisticada al conocimiento eurocéntrico. Una crítica que está basada en llamar la atención sobre el desconocimiento de las ideas locales

que promueven los europeos, en los estereotipos, en la manipulación de testimonios locales en manos de los viajeros, la imposibilidad de los viajeros de realmente aproximarse a las realidades locales por limitaciones lingüísticas. Para eso, articulan una historiografía que rescata no solo las fuentes documentales locales, si no particularmente las fuentes indígenas, la escritura indígena que ha sido tan criticada por la epistemología europea. La documentación indígena, las fuentes de escritura no alfabéticas son tan creíbles y tienen tanta autoridad como las fuentes escritas alfabéticamente. En ese sentido es una respuesta profunda y novedosa, por ejemplo a las epistemologías de Giambattista Vico, y otros más que están en la base de la ilustración europea.

Entonces lo que yo hago en el libro es fundamentalmente decir que en América, en la monarquía de España y particularmente en la América española las intelectualidades locales son mucho más sofisticadas que lo que la historiografía sobre historia intelectual siempre nos ha hecho creer. La ilustración hispánica no es reactiva, sino propositiva. Son muy conscientes de las bases y los objetos epistemológicos del conocimiento que quieren descartar o que vienen reemplazar. Y lo reemplazan. Lo reemplazan con una agenda positiva.

2. En el final de este libro, usted afirma: "mientras las interpretaciones como la de Gerbi se consuman si ninguna crítica, y en la medida en que al público de Estados Unidos solo se le ofrezcan historias de violencia, de resistencia a la explotación, de inestabilidad y corrupción en América Latina (unas narrativas que surgen en parte por las geografías culturales que caracterizan a la región como "no occidental", va a haber reestructores imaginarios del pasado que recreen, como yo, mundos alternativos". ¿Usted podría hablar un poco más sobre esa polarización entre una historiografía eurocéntrica e una de mundos alternativos, en la cual usted se incluye?

JC-E: Afirmo eso en el sentido de romper la dicotomía historiográfica de centro-periferia, que nos han caracterizado no solo en la historia social, en la historia económica y particularmente en la historia intelectual. Es una propuesta metodológica que nace de mi propia experiencia en los Estados Unidos. De ver como en los Estados Unidos se simplifica nuestras realidades hasta el punto de convertirlas en caricaturas. Una historiografía que ha hecho de América Latina una fuente de ejemplos o revolucionarios, o folclóricos. Que crea una narrativa sobre América Latina de venas abiertas. Me estoy refiriendo aquí a Eduardo Galeano, de metáforas de América Latina como un cuerpo desangrado, de una narrativa trágica.

Podríamos imaginar esta región de forma diferente. No como narrativas trágicas, pero como narrativas alternativas. En ese sentido no es solo una respuesta a narrativas eurocéntricas desde América Latina, es una crítica a las narrativas latinoamericanas también, creadas por historiadores latinoamericanos. Hay un evidente daño político que ese tipo de narrativas producen. Se convierten en simplificaciones y caricaturas de nuestra realidad. Entonces se consume la

América Latina de Gabriel García Márquez. Un mundo mágico de *Doña Flor y sus dos maridos*, de Mauricio Babilonia y mariposas amarillas. Hay revoluciones, hay tragedias sí, hay populismo sí, hay dependencia, hay opresión. Todo eso existe, pero no es solo eso, es más complejo. En realidad muchísimo más complejo. A eso me refiero con el final del libro.

3. *¿Es una forma de reubicar el hogar narrativo de América?*

JC-E: Si. De pensar el continente como un hogar de encuentro de muchos pueblos. Estos encuentros también se están dando en otros espacios, como en África, India, Europa. Pero lo que pasa en América es una exageración de esta tendencia, o que la torna única. Los procesos de etnogénesis en las Américas son procesos atlánticos.

Los quilombos son un buen ejemplo de cómo las formas de etnogénesis en América combinan pueblos indígenas y pueblos africanos. En Palmares, en Cartagena, en Jamaica y en otros lados del continente y también en África lo pasa el mismo. O sea: las formas de etnogénesis, de crear nuevas formas de comunidad, en el mundo afroamericano e indígena, realmente nos ayuda a entender formas de etnogénesis en el mundo mestizo y también el proceso que hubo en Europa y en las Américas.

19

Lo que pasa en América no es una cosa diferente de lo que está pasando en Europa o en África. No podemos separar los procesos de etnogénesis de comunidades indígenas en el centro de Arizona, o Texas - que aparentemente no están conectados al mundo atlántico o al mundo pacífico - de lo que está pasando en las costas de Bahía y Pernambuco, o Nueva Inglaterra, o Florida, o Barbados, Bermudas, o en los puertos de Francia, España, Italia, o Inglaterra y Holanda.

La generalización a la que estamos acostumbrados, de que hay una "tradición" portuguesa, una "tradición" española, o una francesa, una británica o una holandesa, es algo a ser repensado. Tenemos que prestar atención a cómo estas transformaciones se producen, cómo estas identidades y nuevas comunidades se crean. Lo que tenemos que hacer es ponerles atención a estos dos ejes, que son tiempo y espacio. Que lo que cuenta son estas realidades locales, que cambian a lo largo del tiempo. Y que si queremos pensar a cerca de una experiencia X no debemos pensar a través del eje de lo nacional. En Bahía no hay la experiencia "portuguesa", en México no hay la experiencia "española", o "azteca". Lo que hay son realidades locales que cambian a lo largo del tiempo. Un eje temporal y espacial... Eso.

4. *Nos parece, por su respuesta, que hay una diferencia clara con lo que propone, por ejemplo, Gruzinski, que también habla en mestizaje, también habla en un proceso mundial, pero habla en una occidentalización. Lo que está proponiendo nos parece un poco distinto a eso ¿no?*

JC-E: Sí, la occidentalización hace de Europa... lo normativo. En realidad la etnogénesis, en otros sentidos, nos permite entender cambios en el mismo corazón europeo ¿no? Pienso, por ejemplo, en mis estudios de arquitectura indígena en el siglo XVIII en el Ecuador, en Quito. En Quito, los jesuitas quiteños tenían una forma espacial de entender lo que está pasando en su mundo católico, en la monarquía católica. Para ellos el espacio de la monarquía española es un espacio que resulta global. Que no respeta diferencia ninguna. Europa, América. Ellos entienden la división del espacio en términos de espacios urbanos donde hay colegios, y aquellos espacios rurales donde hay misiones. Y las misiones en Francia, y en Normandía, para los jesuitas quiteños, son definitivamente las mismas de las Indias. Para ellos los jesuitas que trabajan en Normandía en el siglo XVII son los mismos que están aprendiendo y viendo los mismos procesos que los jesuitas que están en las Indias orientales, de San Francisco Xavier. Y son los mismos que están en Maranhão, tanto en el lado portugués como en el lado español. No hay mayores diferencias. No hay mayores tradiciones este, oeste... occidente, oriente. La portada de la compañía de Quito tiene un santo jesuita francés junto al santo de las Indias orientales Francisco Xavier, me refiero a Francisco Regis, que fue canonizado por su labor misional con los "indios" de Normandía.

La fachada de la iglesia hace una distinción entre un lado institucional, urbano, romano, Petriño, de San Pedro, de colegios de educación de la juventud, y un lado Paulino, misional, femenino, rural, indiano. La división geográfica de los quiteños es en términos de género... De conversión de los gentiles, en espacios urbanos o rurales.

20

5. Entonces no hay una especificidad del mundo Atlántico, las conexiones son mundiales, mucho más grandes, llegando al Pacífico, Índico... ¿Hay más que una historia Atlántica?

JC-E: Son más que una historia Atlántica y son una historia Atlántica. Entretanto, lo que pasa en el mundo Atlántico, costa africana; lo que pasa en el continente americano en general, de Patagonia a Alaska, a Groenlandia, o Nueva Escocia, y lo que pasa en puertos, costas del Mediterráneo, del mar del Norte y del Atlántico europeo es diferente a lo que está pasando en el mundo índico, o en el pacífico. Japón, China, o estas islas como Taiwan y Filipinas, las que juegan el rol del Caribe en el Pacífico. Pero es diferente en términos de la escala de estos cambios. Una creación masiva de nuevas flexibilidades que no se dan en la misma escala en otros asuntos y espacios.

Lo que es normativo, si se quiere entender lo que está pasando en Europa y la creación de nuevas ideas nacionales, es volver a la América. Es importante entender como los procesos de etnogénesis están sucediendo en comunidades indígenas y comunidades africanas y afroamericanas. Que esos modelos de etnogénesis nos pueden resultar mucho más útiles que las ideas y modelos de etnogénesis en Europa. No lo contrario. Que es un poco golpear el... dar de cabeza los modelos historiográficos...

6. *Pensemos un poco en su libro Puritan conquistadors. En el prólogo, usted afirma que el libro va a contestar algunas cuestiones que fueron hechas a su padre, por un médico norteamericano que lo tomara como un latino ignorante. ¿Del punto de vista del historiador, como se funden los aspectos biográficos de su propia vivencia con aspectos de la composición de su propio texto?*

JC-E: Las interpretaciones historiográficas están profundamente imbricadas, conectadas, inseparables. Eso nos lo ha demostrado muy bien la historia de la ciencia. Contextos locales, sociales y personales informan que los individuos crean el conocimiento. No soy diferente en ningún respecto a esos procesos. Y lo que yo trato de hacer en mis introducciones, en mi trabajo, es tratar de hacer evidente y obvio como mi trabajo se conecta con mi historia personal, como mis interpretaciones cuentan mi historia personal. Que tiene dos características: la primera es una historia de itinerancia, de movimiento. Que es un poco la historia de la modernidad, desde la modernidad temprana: individuos que están en mucho lados, que transitan en muchos espacios y en esos espacios se reconstruyen, se recrean y se adaptan. Y eso que me ha pasado a mi muchas veces. Varios cambios, que me han dado cierta flexibilidad cultural que no es única. De cierta forma eso me ayuda a entender o me da mucho más simpatía por aquellos que están pasando esos procesos en períodos anteriores. Esa es una cosa.

21

La otra es mi encuentro con la mala distribución del poder de la representación. Esa misma historia de itinerancia es vista por historiografías que son dominantes, a través de conceptos considerados dominantes (llámense "Revolución Científica", o "Ilustración", o "Renacimiento", o "Reforma", o "Puritanismo"), que mi propia experiencia personal me obliga a no concordar. No encuentro mi historia siendo expresada por esa historiografía. Ya es una cuestión que encuentro ofensiva. La encuentro no solo caricaturizando mi pasado, sino lo simplificando, ¿No? Silencian muchísimas cosas que... no son expresadas no se ven en esas historiografías, guiadas por categorías que enmascaran, que esconden, tanto como iluminan.

Entonces, si, pienso que todo historiador, y toda historia y todo libro de historia, a pesar de ideas de objetividad, de distanciamiento, científicidad, en realidad... manifiestan una historia personal.

7. *En el mismo libro, usted afirma, de una forma muy convincente e innovadora, que hay mucho más en común entre puritanos y católicos, desde el punto de vista de la persecución al demonio, de lo que se creyera hasta entonces. Por otro lado, ¿Cuáles serían las diferencias entre católicos y puritanos en esta experiencia americana?*

JC-E: En esta experiencia americana creo que hay muchas diferencias, y en mi libro inclusive trato de señalarlas. De eso creo que hay una historiografía muy rica, que apunta esas diferencias. La novedad me parece, es la semejanza. En

verdad, lo que es común en esa clase de experiencias. No tanto porque yo crea que no haya diferencias, pues creo que hay, y dentro del mundo puritano las hay muchas: en Maine es una cosa y en Nueva Inglaterra es otra; en la Isla de Providencia cerca a Nicaragua es una cosa, es otra en el mundo puritano de Jamaica, y en el mundo puritano en Virginia es otra... porque hay puritanos en todos esos espacios. Como también lo es en Londres y como lo es en el mundo puritano de Ámsterdam.

Lo que busca este libro de forma paradójica es señalar lo común de todas estas experiencias. Lo que hay es simplemente la experiencia de lo local, lo que hay es este eje de espacio y tiempo, y tenemos que ponerle atenciones a esto, a esta experiencia de lo local, en función de un mundo transnacional. Así lo que hay es la Ciudad del México en el siglo XVI en un contexto global y transnacional. Lo que hay es Boston en el siglo XVII en un contexto local y transnacional. Y que si tú decís las cosas de esa forma te encuentras que ciertos debates intelectuales en Boston en el siglo XVII, de los colonos blancos, tienen sus orígenes y sus genealogías intelectuales en México en el siglo XVI. Eso no significa que México es Boston. Eso significa que están conectados, y que si quieres entender Boston tienes que entender México. El problema es que antes lo creíamos que no había ninguna comunicación posible entre estos espacios y estas historias locales. Y lo que yo estoy argumentando en este caso es que sin México no puedes entender Boston.

22

8. John H. Elliott y David Brading dijeron en sus libros que los ingleses tuvieron como un siglo de experiencias españolas y portuguesas para empezar sus propias experiencias...

JC-E: Sí. Aunque yo tengo mis diferencias con Elliott. Diferencias importantes, epistemológicas y metodológicas. Pienso que es un trabajo muy importante, pero que mantiene esos esencialismos, estas diferencias entre el mundo hispánico y el mundo británico. El mundo británico y el mundo hispánico, en la obra de Elliott terminan siendo, al final, muy similares a lo que la historiografía antes de hoy ya, en el siglo XIX, nos había dicho. Que el Atlántico de Elliott británico es un Atlántico de diversidad religiosa, de pluralidad religiosa, de más participación democrática, un mundo mucho más abierto. El mundo hispánico, en cambio, aparece como un mundo mucho más homogéneo, culturalmente, religiosamente monolítico y carente de experiencias democráticas. Esa es una narrativa de Prescott, del siglo XIX. Políticamente, creo que esto es problemático.

9. Usted considera que, a estudiar esas afinidades, acabamos permitiendo un combate a la idea de jerarquía entre colonizaciones, que son vistas por una parte de la historiografía como una mejor, más avanzada y más moderna que la otra?

JC-E: Sí, esto está claro. Que el mundo británico es más moderno, es más plural, más democrático. El mundo hispánico es un mundo más monolítico más controlador y jerárquico.

Yo, por ejemplo, creo que todos estos puntos dependen. Se podría hacer también un libro donde se da la vuelta a la perspectiva de Elliott. El mundo hispano tiene mucho más diversidad religiosa si se incluyese, además de los colonos blancos, los indígenas y esclavos, y mestizos, y etc. Puedes llegar a una reflexión diferente. Dependiendo de cómo tú organizas tu historia y tu narrativa.

10. Y eso es válido mismo dentro de una lógica católica, pues lo que los franciscanos están diciendo no es la misma cosa que los dominicanos están diciendo, que por su vez es diferente de los jesuitas...

JC-E: Exacto. No es lo mismo. Bueno, los franciscanos que llegan al principio del XVIII son distintos de los del XVI, ¿No? Van cambiando. De nuevo, tiempo y espacio, ¿No? El mundo católico en ese sentido es típico, es universal pero es también local. Profundamente local. No hay dos experiencias católicas iguales.

11. Entonces la historia estaría entre el local y otro nivel de conexiones globales, ¿No?

JC-E: Exacto. Eso sería así. Un profundo respecto a lo local y al *timing* de un local. Siglo XVI, siglo XVII y el siglo XVIII. Pero también con una consciencia de que este mundo local está formado por itinerancias de personas, objetos, ideas, que están moviéndose y de saberes que no respetan fronteras.

Lo que *Puritan conquistadors*, por ejemplo, busca hacer es un absurdo de esos esencialismos y nacionalizaciones de la historia. De que hay algo español, de que hay algo puritano, de que hay algo esencialmente de Nueva Inglaterra y hay algo esencialmente mexicano. Ve que esas categorías no nos sirven ya, y en ese sentido difiere de Elliott, porque el termina reforzando esos esencialismos. El ser británico termina pesando. Sería esencial para entender el Atlántico británico, que, a su vez, termina siendo diferente al nacionalismo español, monolítico.

12. Hay como una prefiguración de la nación en eso porque ¿Dónde están las colonias del Caribe, por ejemplo? ¿Dónde está...?

JC-E: Donde está Portugal? Dónde está ese mundo... ¿No? Es mucho más complejo el sur del Atlántico... Altera las dinámicas del Caribe. Creo que si se ha de hacer un estudio de Atlánticos británico y español, se debe comenzar en el Caribe. Caribe tiene más sentido. Comparar Boston con México es como comparar peras con olmos. Pero es mucho más útil comparar Habana con Puerto Príncipe y Port Royal y... Jamaica, o cosas así...

13. Sobre su investigación actual, ¿de qué se trata?

JC-E: Bueno, estoy haciendo dos tipos de proyectos: un proyecto está por salir, que es un libro coordinado y orientado por colegas sobre las ciudades africanas en Atlántico. Presenta estas ciudades en África, como Luanda, Uila, o

Freetown en Sierra Leona, Lisboa, Bahía, Rio, México, el Cabo Francés, ciudades de Jamaica etc. Busca recapitular los procesos de etnogénesis en estas ciudades, la creación de identidades africanas, tanto en África como en América, en el eje local, pero destacar también las similitudes más amplias. O sea, como es un proceso que está pasando en todos lados y particularmente el espacio humano como una especie de frontera dentro, una frontera al interior de los espacios donde existe más control: la creación de mocambos y quilombos dentro de la ciudad, espacio que no es controlado por autoridad, y en zonas urbanas, que son teóricamente las más conectadas y que se sabe ese espacio urbano que permite la creación de nuevas identidades africanas en América. Son procesos que están pasando también en Jamaica, en el mundo francés de Haití, o Saint-Domingue, a pesar de la ausencia de instituciones católicas, pues los tiempos habían cambiado. Sin embargo, hay marginalidad y formas de relaciones institucionales entre las comunidades negras... cofradías... nuevas religiones...

De nuevo, trato de disminuir estas diferencias que han caracterizado la experiencia atlántica. Ciertas historiografías en Brasil y en África son mucho más ideales para entender cosas que asumimos no existieren en el mundo del Caribe francés pero que, en realidad, si existen. La diferencia es una cuestión de fuentes y de formas con que los archivos en el Caribe inglés, francés e español fueran mantenidos... el tipo de documentos que ellos guardaban. Las instituciones creaban ciertos tipos de documentación que nos han llevado a entender que hay diferencias. Esa es una cosa.

Y el otro nuevo proyecto tiene que ver con mi trabajo sobre el Antiguo Testamento en la monarquía de España. Lo que busco en ese trabajo es entrar en un debate con dos historiografías que han oscurecido lo que está pasando en la modernidad temprana. Una es la del Renacimiento y la otra es la de la Reforma. Han afirmado con la categoría del "Renacimiento", que los clásicos informan las cosas de la política, los debates sobre colonización, como se escribe las experiencias coloniales, etc. Y yo señalo que mucho más importante que esas fuentes clásicas es el Antiguo Testamento, libros como Crónicas, Reyes, Jueces, en particular. Y para instituciones coloniales, los libros de Reyes, Samuel, Deuteronomio, Números. Por otro lado, la categoría de la "Reforma" ha creado ese constructo de que el mundo católico realmente no usa la Biblia, a diferencia del mundo protestante. Creo que eso no es cierto. Y que tiene un peso inmenso el Antiguo Testamento en esas sociedades de Antiguo Régimen.

14. Entonces, de esta perspectiva, ¿Qué es el Renacimiento? La tradición nos dice que es un "revival" de los clásicos y que esto de alguna manera empieza con la lógica humanista que en largo tiempo, hasta el XVIII quizá el XIX, va crear un discurso laico que prescinde de predicativas del Antiguo Testamento, en realidad. Entonces ¿cómo es posible reinventar eso, rever el Renacimiento como concepto y también la Reforma?

JC-E: Realmente, eso no es mi preocupación. Realmente no busco reinterpretar el Renacimiento. Creo que hay mucha gente estudiando el Renacimiento ahora

y haciendo muy bien, manteniendo cómo la tradición judaico-cristiana bíblica y la tradición clásica están entrelazadas, profundamente interconectadas. Hay muchos estudios de eso y que también han permitido la interacción del mundo judío, del mundo rabínico a estas narrativas que habían sido excluidas también. Hay nuevos estudios que bautizan los orígenes hebreos, rabínicos... las interacciones entre este humanismo cristiano con influencia rabínica y en particular en Europa. Yo creo que esto lo están haciendo muy bien.

Mi interés es más buscar ver la complejidad de este mundo de la monarquía de España al introducir la Biblia, el Antiguo Testamento en particular.. cómo ciertas cosas que solíamos entender, realmente cambian. Un buen ejemplo de eso son las guerras de independencia. La énfasis ha sido hasta ahora de ver la influencia de la Ilustración francesa europea, o una Ilustración, un liberalismo hispánico local en esos procesos. De mi parte, mi interés es en volver al Antiguo Testamento para entender la historia de los monarcas. Yo creo que el libro de Macabeo, por ejemplo, es mucho más vital para entender el discurso de Simón Bolívar. Simón Macabeo es Simón Bolívar así como muchísimos participantes en esas guerras. El republicanismo, por ejemplo, de Juan Rócio es un republicanismo veterotestamentario. El ataca la categoría de monarquía a partir de lecturas del libro de Samuel. Allí se ve la monarquía como una forma de idolatría y eso se corrobora en manifestaciones visuales del poder, la utilización de imágenes, de escudos de armas.

25

La otra que también busco hacer en mi libro sobre el Antiguo Testamento y la monarquía de España es recrear formas de sensibilidad, formas de entender el pasado que no son las mismas de ahora. Y en esta conexión el Antiguo Testamento funciona no sólo como fuente de ejemplo e inspiración. Funciona también como forma de entender la conexión entre el pasado y el presente, en el sentido tipológico. Esta es una forma de entender el tiempo que se pierde realmente. Empieza a desaparecer a finales del XVIII y a lo largo del XIX. Si queremos entender el XVI, el XVII (y también el XVIII), tenemos que respetar esa forma tipológica de pensar el pasado que prefigura el presente. Un saber profético, que hace que la gente encuentre en el Antiguo Testamento las claves que le permiten descifrar el presente y el futuro. Es una forma diferente de entender el pasado.

15. Usted está afirmando que autores del inicio del siglo XIX, con ese espíritu nacional bíblico, tenían una lectura del Antiguo Testamento igual a la de autores del XVI? ¿Esa lectura no se cambia en tres, cuatro siglos? ¿O, si se altera, cómo se altera?

JC-E: Sí, se altera en general... la cultura en general, sí. Pero eso no impide que desaparezca la lectura. Hay autores que claramente están pensando tipológicamente de la misma forma de antes, como la leía Vieira en el siglo XVII. No hay ninguna diferencia.

Tomemos el caso de los autores jesuitas. Hay una misma sensibilidad de construir el pasado en el chileno Lecunza a principios del XIX que en Vieira; un discurso mesiánico milenarista. Tanto en el contexto de guerras de independencia como en Vieira... hay una continuidad inmensa entre estos dos jesuitas. Uno en Chile el otro en Maranhão, Pernambuco en el siglo XVII... Pero con otros, en Lisboa, en Francia, también en el siglo XVII.

Eso es una cosa: hay continuidades. Pero hay también diferencias. Yo creo que la diferencia tiene que ver más con la Biblia como una fuente de ejemplo heurístico, que se hace más marcado en principios del XIX. En esa época, uno volvía al Antiguo Testamento para clarificar procesos. Se pelea contra Fernando VII de la misma forma en que las diez tribus de Israel pelearon contra Roboán, el hijo de Salomón. Porque la monarquía de David y Salomón se rompe, cuando Salomón le da a su hijo Roboán la corona. Roboán pone más impuestos, y se convierte en un rey idólatra. Salomón ya había se convertido en un idólatra y su hijo continúa esas tendencias. Empieza a cobrar más impuestos de las poblaciones locales. Y la respuesta es que hay una revuelta, y se rompe Israel en dos. La monarquía de Israel y el reino de Judá, al redor de los dos hijos de Salomón, Jeroboán y Roboán. Ese ejemplo es importantísimo para entender como los patriotas entienden la guerra contra Fernando VII, una guerra inspirada en la guerra civil en Israel y en Jeroboán. Es un uso más heurístico del Antiguo Testamento en ese sentido. No es tan tipológico

Lo tipológico tiene mucho más peso en el XVI, XVII. Es como un proceso en donde tienes lo heurístico y lo tipológico desde un principio, pero empiezan a cambiar en cierta proporcionalidad, al punto de que, en el XIX, lo tipológico ya no es tan central, y hay espacio para conceptos de progreso, modernidad, el presente no estaba dado en el pasado, tipológicamente.

Uno tiene que hacer esta relación para entender el presente y eso también se ve en la Iglesia católica. Ella misma empieza a perder las conexiones con el Antiguo Testamento en la arquitectura, la construcción de templos, en los dogmas y en las tradiciones marianas. María empieza a perder conexiones con Judith, con Sara, con Yael, con el Cantar de los cantares... cosas que han sido tan importantes para todos los cultos marianos coloniales se empieza a disolver.

Pero eso, a su vez, empieza a construir una lección del pasado colonial también muy simplista, en cuanto, por ejemplo, a género. En una tradición mariana, la Virgen María de los evangelios de Lucas, es una mujer pasiva, siempre sufridora. Pero, en realidad, en el período colonial, María podría ser una mujer guerrera, una mujer del Antiguo Testamento. Podría ser igual a Yael, que mata a Sisera, el general cananita, o es una mujer prefigurada por Judith, que corta la cabeza a Holofernes. O prefigurada por Elías, que mata a los protectores de Baal. Y cuando perdemos estas raíces veterotestamentarias de las tradiciones marianas, simplificamos las escojas de género en el período. Las mujeres eran vistas, pues, como la infantería de Dios, no como la mujer pasiva. Y sin eso no es posible entender las constituciones de conventos, por ejemplo. No como los conventos o eran: proyectos constitucionales de ciudadanía, de mujeres en la

ciudad de Dios. Donde son ciudadanas, con derechos y responsabilidades, y donde tienen roles centrales.

Una visión del Antiguo Testamento nos da una visión mucho más interesante y rica, por ejemplo, del mundo cortesano, y de cómo se representa la monarquía y sus jerarquías, porque están constantemente mudando con referencias veterotestamentarias al el trono de Dios y a las jerarquías de ángeles. Los ángeles son de varios tipos "serafines", "querubines", "potencias", "tronos", "arcángeles", ángeles, etc. Y como ellos se conectan con Dios. Y todo eso se refleja en las jerarquías no solo celestiales, como en las citas de grandes santos, relativos al plano de Dios y los franciscanos, por ejemplo, con sus serafines, querubines etc. Y todas esas jerarquías reflejan la relación entre el monarca y su propia corte, diplomáticos etc.

16. Y ¿cuál es la importancia de la tradición veterotestamentaria frente a la novedad, la experiencia en América?

27

JC-E: La experiencia americana es leída en la monarquía de España, en el mundo católico en general, de la misma forma en que en la tradición rabínica del Midrash. Es decir, como un mundo de ejemplos que pueden ser tomados libremente para crear lo que te dé la gana. Estaba leyendo uno de los sermones de Vieira sobre las hermandades de Bahía. Un lindo sermón, maravilloso. Realmente maravilloso. En ese texto, Vieira pasa a hacer con el Antiguo Testamento lo que le dé la gana. ¿Cómo pueden ser los negros hijos de María, en ese texto de Vieira? El lee ciertos pasajes de Números y Éxodo donde conecta ciertos hijos de Israel con los etíopes. Usa, salmos de David que se convierten en los salmos del Rosario, Vieira argumenta que David ya había prefigurado la idea de que hay salmos que deben ser cantados en canteras o espacios parecidos a infiernos. Los negros de las hermandades de Bahía deben rezar esos pocos rezos del rosario (no los 150) porque David ya lo había decretado así. Los negros deben cantar y rezar mientras trabajan para poder sobrevivir a estos infiernos.

Eso para los negros conversos. No los que viven en la gentilidad en África, si para los conversos que vinieron a América. ¡Estos son los hijos preferidos de María, a la altura de Cristo y de Juan Evangelista! Eso puede ser herético... Pero el concepto de herejía es un poco curioso. Es un acto creativo de lectura, que lleva a conclusiones nuevas, y teológicamente raras. Esto que hace Vieira con los negros y el Antiguo Testamento está pasando todo el tiempo en América. Lecturas peculiares y creativas del Antiguo Testamento.

Lo que yo estoy tratando de decir es que los sermones son espacios de creatividad y de creación que realmente no hemos sabido leer con cuidado y con respeto. La sociología colonial, la filosofía política colonial, se encuentra en los sermones. Algunos historiadores ya lo han señalado, y para casos muy puntuales. Cuatro o cinco sermones en caso de la Virgen de Guadalupe, el caso de Miguel Sánchez, en 1648, sobre Guadalupe. Un sermón es un momento intelectual único, de gran creatividad y sofisticación que le permite a Miguel Sánchez

convertir el México en una iglesia elegida... que hace con que todos los criollos encuentren en Guadalupe nueva inspiración y que expliquen el interés por ese culto, uno de muchos cultos marianos en Méjico que de repente va a tomar una importancia que no tenían hasta este momento. En parte por el ejercicio teológico de Miguel Sánchez, aquel ejercicio de gran creatividad. Pero este es uno, un caso de creatividad teológica. Hay cientos de estos ejemplos. Y yo creo que si queremos realmente destacar la creatividad de nuestras comunidades intelectuales tenemos que tratar ese tipo de documentos. Y que ahí está la riqueza intelectual colonial.