

Entrevista a François Hartog por Alfonso Mendiola

François Hartog

École des hautes études en sciences sociales

Alfonso Mendiola

Universidad Iberoamericana

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.103408>

Cómo citar: Mendiola, A. (2025). Entrevista a François Hartog por Alfonso Mendiola. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(2), pp. 309-316.

Cdmex, Septiembre 2022

A. M. François, para mí no es fácil plantearte preguntas y entrevistarte porque eres uno de los autores que más ha influenciado mi trabajo, lo que me hace tener un acercamiento muy fuerte a tu obra y compartir tus posturas, por lo tanto, me cuesta trabajo tomar distancia de lo que planteas. Es por ello por lo que me gustaría iniciar preguntándote si consideras que hay dos etapas en tu obra y cuáles serían éstas, así como saber qué motiva el cambio hacia la cuestión de la temporalidad.

F. H. Dos etapas, sí, pero, evidentemente, cuando empecé a trabajar con Heródoto¹, mis preguntas eran las de la historia y de la antropología. Es decir, mi trabajo podía ser considerado en el marco de las historiografías griega y moderna. En el primer caso, la cuestión era saber si Heródoto es el padre de la historia o no y qué significa decir esto. ¿Qué posición han tenido los principales historiadores con relación a él? ¿Cuál sería su posición dentro de una configuración en la que podríamos sumar a Tucídides y a Polibio? En el segundo caso, en la vertiente moderna, la pregunta era sobre si la historia verdadera comienza con Heródoto o con Tucídides. La respuesta particular de los historiadores alemanes del siglo XIX fue decir que la historia verdadera comienza con Tucídides y que la obra de Heródoto no es sino una especie de prehistoria con mucha narración y pequeñas historias. Ese era el contexto en ese entonces, más precisamente en los años 1970-1980, en el que escribí mi obra sobre Heródoto: el de la historia, la antropología y la antropología histórica.

Otro elemento de este contexto de los años setenta, era la cuestión emergente –que había sido formulada de la manera más precisa por Michel de Certeau– de la escritura y la historia, de la historia como escritura, con todas esas referencias a lo que escribieron Barthes sobre el discurso de la historia y Hayden White en *Metahistoria*, es decir, eso que después se llamó “giro lingüístico”. En ese entonces, era notoria esta dimensión de reflexión sobre la escritura, aunque también es cierto que el tiempo como objeto de reflexión no estaba presente aún en ese contexto. Lo que yo intenté, en ese momento, fue inscribirme en esas discusiones mediante la figura de Heródoto y aportar propuestas sobre esos diferentes puntos: la escritura de la historia, la historia y la antropología. De ahí viene, por ejemplo, una idea que propuse que fue la de considerar a Heródoto como una especie de Lévi-Strauss de la Antigüedad, porque construyó una visión global y general de las culturas, poniendo en juego un cierto número de operadores, como lo es el de la polaridad: el calor y el frío, el norte y el sur, la inversión etcétera. Todos estos operadores permitían oponer a los escitas con los egipcios y así construir una especie de tabla de las diferentes culturas.

El interés por el tiempo surgió después, y creo que en esto hay un aspecto puramente relacionado con mi propio camino, pero hay algo más importante: el hecho de que en los años ochenta comenzamos a interrogarnos sobre el tiempo a través de la interrogación sobre el futuro, sobre lo que comenzamos a llamar “crisis del futuro”. Para mí, la reflexión sobre el tiempo, o la introducción del tiempo como objeto de reflexión, también pasó por la lectura de los antropólogos.

¹ François Hartog, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2003.

Por supuesto, estuve atento a lo que se empezó a decir sobre la “crisis del futuro”, la cerradura del futuro, etcétera. Sin embargo, después de mi interés en la antropología –de mi lectura de algunos antropólogos como Lévi-Strauss y Marshall Sahlins– encontré el tiempo. Lévi-Strauss, como lo he dicho y escrito varias veces –incluso recientemente en *Confrontaciones con la historia*²–, aun cuando se le acusa de estar contra la historia o de rechazarla, fue quien, curiosamente, mediante su propuesta de las sociedades calientes y frías –frecuentemente mal comprendida–, atrajo mi atención hacia lo que más tarde llamaría regímenes de la historicidad. En el fondo, las sociedades calientes eran las que habían hecho de la historia su motor, decía Lévi-Strauss, pensando en el modelo de la máquina de vapor. Mientras que las frías, aunque tenían una historia como todo el mundo, no habían hecho de ésta el motor de su organización, de su vida como comunidad humana. Por lo tanto, esa formulación de Lévi-Strauss que se ha hecho tan famosa, centraba su atención, me parece, en la diferencia de los tiempos, pero, sobre todo, en la diferencia de la naturaleza de los tiempos.

Después, Marshall Sahlins, con su libro *Islas de historia*³, iba más lejos que Lévi-Strauss. Su ambición era, justamente, reunir la estructura y los eventos, ya que se decía que en el estructuralismo no hay eventos. Sahlins, cuando estudia la apoteosis del Capitán Cook, hace lo que después se llamó microhistoria. A la hora de desarrollar todos los componentes de este evento de Cook comido por los indígenas de Hawaii, el punto que me marcó más en el análisis de Sahlins, es justamente la brecha de temporalidades entre los ingleses y los polinesios, con todas las diferencias lógicas inducidas por estas distancias. Por lo tanto, de esto resultaron varios *quiproquo*, pues lo que fue para unos el retorno del dios Lono, para los otros fue, evidentemente, todo lo contrario, en el registro del entendimiento del evento del lado de los ingleses. De los *quiproquo* pueden resultar catástrofes, en particular, la muerte del Capitán Cook. Los *quiproquo* pueden ser mortales, tienen efectos. Entonces, Lévi-Strauss y Sahlins condujeron a reflexionar, no sobre el hecho de saber si unos tenían historia y los otros no –eso es un asunto que ya ha sido más o menos resuelto–, sino sobre el hecho de que las formas de historia, enfocándose éstas mismas en las temporalidades y en las relaciones entre los tiempos, eran una vía que debía seguirse. Si recuerdo bien, a los regímenes de historicidad les llamé así por primera vez cuando hice una reseña o nota sobre el libro de Sahlins, precisamente. Usé esta expresión, “régimen de historicidad”, para designar su análisis, aunque él no la usa. Sahlins analiza la historia –el modo histórico de los polinesios– remitiéndose a Homero, diciendo que el tipo de historia que había ocurrido en ese momento en la Polinesia es un tipo de historia heroica en modo homérico, con héroes, jefes y reyes, etcétera. Entonces, es interesante, porque también significa que, si trasladamos esto a los términos de los regímenes de historicidad,

nos remitiríamos a una especie de “Antiguo Régimen de historicidad” porque, precisamente, es el pasado y los ejemplos lo que constituyen las referencias. Sin embargo, lo que no interroga es el tipo de historia de los ingleses. Ese tipo de historia a la que éstos recurrían en el momento en el que Cook llegó con los polinesios es algo que se encuentra entre el régimen antiguo y el régimen moderno de la historicidad. De tal modo, Sahlins habla simplemente de historia, pero creo que hay que dar un paso más y, si pensamos en términos de la historicidad, hablar del tipo de régimen de la historicidad del que formaban parte los ingleses, así como del que formaban parte los hawaianos o polinesios. No se trata simplemente de que de un lado esté la historia y del otro la historia heroica.

El recorrido de la reflexión sobre el tiempo marca un cambio respecto a la problemática de Heródoto, así como la lectura de Lévi-Strauss y de Sahlins. Los regímenes de historicidad, contrariamente a lo que algunos han dicho, no son algo eurocéntrico. Por un lado, se puede decir que son eurocéntricos, pero, en su elaboración es algo que se formó a partir de una reflexión sobre otras temporalidades y sobre otras formas de relacionarse con el tiempo, ya sean las de las sociedades de Lévi-Strauss o las de los hawaianos de Sahlins. No es precisamente en el corazón del mundo occidental o de Europa que la noción de regímenes de la historicidad fue elaborada. Esto me hizo preguntarme sobre el tiempo como objeto de reflexión, no sólo respecto a las sociedades lejanas, sino también después sobre las cercanas –porque al principio los regímenes de la historicidad trataban de comprender y de ir un poco más lejos analizando las formas de temporalidad y los tipos de historia de las sociedades lejanas. Sin embargo, lo que me hizo pasar al lado europeo del mundo –tal como lo digo en mi pequeño libro, *Al encuentro de Cronos*⁴– fue mi estancia en Berlín, lugar en el que me di cuenta de que esa noción, todavía vaga, de regímenes de la historicidad podía servir para entender mejor lo que estaba pasando en Europa o en el mundo occidental en los años noventa. Así, eso podría servir para interrogar el presente. No sólo el de los hawaianos o los nambikwara, sino también el de nuestras sociedades occidentales.

A. M. Viendo estos dos momentos de tu obra y esta bisagra entre *El espejo de Heródoto* y *Regímenes de historicidad*, regreso a Heródoto, primero, porque al tomar en cuenta la escritura tú ya no te preguntas, cómo se conoce el pasado, sino cómo se escribe sobre el pasado. Entonces, se transita de una reflexión epistemológica a una reflexión sobre la escritura. Abandonas la reflexión epistemológica y filosófica para concentrarte en el texto y ver cómo el texto habla del pasado en cada época. Eso a mí me hizo cambiar de perspectiva y dejé de tratar de concentrarme en el texto para ver cómo funciona el texto. Norma Durán hizo un artículo sobre *El espejo de Heródoto* en el que se pone de manifiesto que hay un término al que no le han puesto atención los que han leído el libro. Tú dices que hay que “salir del texto”. Ya que tu postura no es internalista, porque te

² Francois Hartog, *Confrontation avec l'histoire*, Paris, Gallimard, 2021.

³ Marshall Sahlins, *Islas de Historia, La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

⁴ Francois Hartog, *A la Rencontre de Chronos*, Paris, CNRS, 2022. [la traducción al español relizada por Norma Durán está en prensa].

interesa el saber compartido de la época, pero utilizas una frase que en español sería “salir lentamente del texto”. Es decir, no salir de inmediato, no decir qué son los escitas, sino que le atribuye el texto herodotiano a los escitas que están fuera del texto, a los escitas reales. Así, planteas que hay que salir lentamente del texto para profundizar en él. Esa primera idea me parece muy importante porque no estás diciendo que los escitas no existieron, sino que para que yo pueda acceder a ellos tengo que permanecer más tiempo en el texto. Esta idea de salir lentamente del texto es una práctica de lectura que a mí me ha resultado muy importante: antes de hablar de lo que está fuera del texto, primero lo analizo. Y otra cuestión –ahora que caracterizas a Heródoto como una especie de Claude Lévi-Strauss de la Antigüedad– es que, cuando uno lee *El espejo de Heródoto*, uno se da cuenta que tú te concentras en lo que llamas el agrimensor, o sea, el que describe el espacio de los otros. Heródoto nos describe a todos los no-griegos y lo ejemplificas con los escitas. Se ha dicho que las *Historias* de Heródoto se componen de dos partes: una histórica y otra antropológica; tú, en el libro, eliges la antropológica, pero yo digo que la escoges porque en ésta se encuentra funcionando en la parte histórica y no se trata de dos visiones. ¿Cómo abordas esta visión de la alteridad y te percatas de que eso está funcionando en la manera en la que Heródoto cuenta las guerras médicas y la relación con los persas? ¿Por qué ves esa unidad en el texto?

F. H. Primeramente, abordaré la cuestión de saber si salimos o no del texto, o más bien si salimos de él lentamente. Esto se refiere justamente al debate sobre la escritura, pues trata de ese otro tema que ha agitado mucho a los intelectuales: el de la historia ficción. La versión más llana y reduccionista de todas estas discusiones fueron los “negacionistas”. Entonces, se puede decir cualquier cosa porque siempre estamos en el interior del lenguaje. Incluso, en el límite, se puede llegar a decir que nada ha sucedido. Es por esta razón por la que Momigliano critica a Hayden White, y es en este momento cuando Ginzburg toma la estafeta para denunciar lo que él llama, los escépticos.

Tal como ya lo he dicho en algún lugar, a mí me interesaba el texto de Heródoto, en particular, el libro IV que está consagrado a los escitas. Éste es en el que me he concentrado. Antes de continuar, quisiera aclarar que no soy un especialista en los escitas porque nunca he ido a hacer excavaciones en sus sitios arqueológicos, aunque eso no significa, sin embargo, que ignore que hay gente que sí las ha hecho, que ha encontrado objetos y que ha intentado comprender quiénes eran estos escitas y qué relación pudieron haber tenido con los griegos. No se trata de tener la voluntad de querer desaparecer toda esta dimensión arqueológica escita en sentido propio, pero es evidente que en este punto no tengo nada que aportar. Entonces, yo tomo como existente y como dado todo lo que los arqueólogos encuentran y lo que los historiadores describen sobre las relaciones de este pueblo con las colonias griegas del Mar Negro.

Lo que me interesaba era tomar este libro de Heródoto como un conjunto. De este modo, lo que proponía era una experiencia de lectura, misma que consistía en decir: hagamos como si no tuviésemos

nada más que el texto y veamos qué podemos obtener de él para comprender la manera en la que él, Heródoto, organiza su relato. Así, podríamos comprender cuáles son los elementos que lo estructuraron para que fuese inteligible para los griegos –porque se dirige a ellos, que lo leen o lo escuchan– y para que surgiera de este relato una representación de lo que son los escitas. Esto no significa que los escitas no existieran, significa simplemente que yo propuse una experiencia de lectura, leí el texto y utilicé los instrumentos de los que disponía en ese momento gracias al análisis del relato. Me refiero en particular a tomar en cuenta la dimensión de la enunciación de la lengua y la manera en la que un autor se inscribe en lo que dice. Esto fue un aporte de Émile Benveniste. Esa es la dimensión de la enunciación que me interesaba, porque consistía en ver cómo Heródoto movilizó un cierto conocimiento, lo organizó para tomar posición y desarrolló una lógica, un sentido que le da a su presentación. Es ahí que, por ejemplo, podemos intentar comprender cómo Heródoto trata el nomadismo. Recordemos que, en el conocimiento compartido de los griegos del siglo V, los escitas son nómadas. Éstos están privados de toda la forma de vida política porque no viven en una ciudad. Son incomprensibles para un griego, son seres que pertenecen a otro mundo. Lo que me interesa y lo que podemos intentar comprender es por qué Heródoto, en el fondo, no repite ese cliché de “nómada es igual a salvaje” sino que, en la lógica de su relato, les da a los escitas el crédito de una capacidad singular: la de ser invencibles en la guerra porque son inalcanzables. Y aquí surge el tema del *poros* [πόρος] y de la *aporía* [ἀπορία].⁵ Alcanzarlos, no se puede, por lo que, en términos modernos, podría ser algo como la guerrilla. Hay una especie de proto-teoría de la guerrilla en Heródoto cuando habla de los escitas. En la lógica de esta construcción, éste remite a los eventos que sucedieron cuando los persas intentaron atacar a los escitas, ¿fue justamente esa capacidad de escapar la razón de su victoria sobre los persas? No lo sé, pero ¿por qué Heródoto ha dicho eso? ¿En qué lógica se inscribe? Se trata de la lógica de las guerras médicas, que van a venir un poco más tarde. Las guerras escitas son presentadas por Heródoto a través de esta reflexión sobre lo que puede ser alcanzado o no. Es decir, es presentada por Heródoto como una especie de repetición de las guerras médicas por venir. Sin embargo, esta vez, en el caso de las guerras médicas son los atenienses los que van a estar en la posición de los escitas frente a los persas. Y lo que hace que los atenienses sean inalcanzables es que pueden partir en su flota. Así pueden abandonar la ciudad. Esa fue la política presentada y propuesta por Temístocles, quien dijo que, si no se podía defender la ciudad, entonces debían embarcarse en sus propios barcos y serían invencibles. Se trata de la misma lógica. Y así, repentinamente, lo que sucedió con los escitas se vuelve inteligible para un griego. Eso es a lo que me refería cuando proponía darle todas sus oportunidades al texto o salir lentamente de él. No salir sin antes haber agotado todas las posibilidades, tomando todos los regis-

⁵ Hartog se refiere a la posibilidad o imposibilidad de transitar en el espacio. *Poros* en griego quiere decir “pasaje”, y *aporía*, ausencia de éste.

tros, niveles y diferentes tipos de conocimiento que han sido inscritos en el texto por alguien. Heródoto quería darse a entender y a escuchar por los griegos a los que se dirigía.

Abordaremos ahora el tema desde, lo que tú llamas, las dos partes del libro de Heródoto. Hay nueve libros en Heródoto, de los cuales, los primeros tratan de los escitas, egipcios y persas. Existe una especie de presentación. Unos dicen que son digresiones antes de llegar al relato propiamente dicho, que es la de las dos guerras médicas. Con éstas entramos en la historia y el resto son digresiones sobre las diversas costumbres de los pueblos de alrededor. Yo creo que, efectivamente, sí existe dicha división del texto. Es verdad que Heródoto dice que va a contar las guerras, pero que antes de llegar a éstas hay que pasar por muchas cosas. Sin embargo, esta división no hace justicia ni toma en cuenta lo que proponen las historias de Heródoto porque dicha exposición de costumbres, de los diferentes *nomoi* [νόμοι], de las prácticas religiosas, alimentarias y sexuales de las diferentes poblaciones, permite dar inteligibilidad a las operaciones de la guerra en sí misma, ya que no todo está relacionado con ésta. Por ejemplo, cuando Heródoto dedica todo un libro a Egipto, sabemos que éste no estuvo directamente relacionado con las guerras médicas, pero ese trozo de etnología egipcia participa en la construcción de un mundo en su conjunto. Se trata de un mundo en el que los griegos tienen un lugar, pero sin ocupar todo el espacio de ese mundo. Debido a la importancia de Egipto para los griegos –porque los egipcios ya no están, pero también porque hay mercenarios griegos que tienen una relación muy antigua con esa región–, el libro dedicado a Egipto es un elemento esencial de la construcción de este cuadro de las culturas del mundo del que hablaba hace un instante: se trata de la *oikouménē* [οἰκουμένη] tal como la concibe Heródoto. Egipto se vuelve aún más importante cuando es presentado por Heródoto –aunque no únicamente por él– como el espacio del que provienen los nombres de la mayoría de los dioses griegos. En términos de religión es importante, aunque no vamos a entrar en el problema de los nombres. Aquí es donde también surge la cuestión de la construcción por oposición: la antigüedad de los egipcios, que son los más antiguos del mundo –o casi–, se opone a los griegos que son muy recientes, argumento que vamos a seguir encontrando durante los siglos. Incluso Platón va a jugar con ese tema de la juventud de los griegos frente a la antigüedad de los egipcios. En el cuadro de Heródoto, a la vez de los egipcios se opone la juventud de los escitas, ya que se teje una simetría entre el Nilo al sur y el río Borístenes, al norte.⁶ En el mapa, estos ríos se enfrentan cara a cara.

Otra cuestión importante es que, aunque los egipcios sean el pueblo más antiguo y los griegos hayan retomado muchas cosas de ellos en términos religiosos, esto no quita que los egipcios sean bárbaros a ojos de Heródoto. ¿Por qué bárbaros? No es porque se conduzcan bárbaramente, sino porque no son capaces de vivir sin rey. No saben qué es la vida

en la *polis*, y ese es precisamente el principal criterio de diferenciación entre los griegos y los bárbaros. Entonces, presentar esta visión de Egipto es también poner en perspectiva la vida en la *polis*, justo de la misma manera en la que, con los escitas, también se ponía en perspectiva dicho tipo de vida. Éstos últimos no sólo no sabían qué era vivir así, sino que, a pesar de ser muy bárbaros, poseían la ya mencionada característica de movimiento, interesante en materia de combate.

A.M. Si tuviéramos todo el día para platicar seguiría preguntando sobre el *Espejo de Herodoto* porque me surgieron muchas preguntas. Leer diferentes partes de tus libros me permite afirmar –cosa que te planteo como pregunta– que es posible situar simbólicamente este tipo de análisis historiográfico bajo la influencia del último capítulo de *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss, fragmento en el que, discutiendo con Jean-Paul Sartre, muestra que lo expuesto en su *Crítica de la razón dialéctica* es una oposición que sólo piensa en Occidente y en el mundo después de la Revolución francesa. Claude Lévi-Strauss hace una confrontación situando el movimiento de la Fronda en oposición a la Revolución francesa, para proponer que la historia hubiera podido contarse de otra manera. ¿Qué importancia tiene ese capítulo del libro de Claude de Lévi-Strauss? ¿Cómo lo situas tú?

F. H. Esa polémica, Sartre de un lado y Lévi-Strauss del otro, corresponde a los años 1960. Es claro para mí que tiene mucha influencia –justamente al conocer la problemática– es porque se presenta la perspectiva del régimen de la historicidad, debido a que Sartre representa un partido: el del régimen moderno de historicidad. Esto sucedió a partir del momento en el que se convirtió en compañero de ruta del Partido Comunista, y a partir del momento en el que, con la guerra, consideró que la tarea principal era la de hacer la historia. Ahí Sartre pasó del lado del régimen moderno, aunque dudó mucho de éste en *La náusea* –obra que aparece en 1938–, porque es un libro en el que la historia desaparece y en el que solo existe el presente. No se puede hacer historia del pasado, no se puede decir nada, pues solo existe el presente en *La náusea*.

Por otro lado, Lévi-Strauss, gracias a su perspectiva de la “mirada distanciada” puede ver bien los límites del régimen moderno. Esto no quiere decir que haya sido partidario del antiguo régimen de historicidad, sino que se percata de que este régimen moderno –que es el de la visión de Sartre–, es eurocéntrico u Occidental. Ese es el meollo de esta polémica, y si lo decimos en términos del régimen de historicidad, esto se vuelve absolutamente claro. Hay uno que está del lado del régimen moderno, y otro que conoce sus límites y no es su partidario. Sin embargo, éste último vive en ese mundo y lo experimentó con la guerra. También sufrió las potencias catastróficas que vinieron con el régimen moderno porque tuvo que escapar y encontrar refugio en Estados Unidos debido al nazismo. No creo que el nazismo esté completamente del lado del régimen moderno, pero sí pienso que es un combinado de los regímenes moderno y antiguo, porque se trata de caminar hacia un *reich* milenario y sostiene otras cosas que hacen referencia a un antiguo régimen de historicidad, es decir, el nazismo es una mixtura.

⁶ Borístenes [Βορυσθένης], es el nombre dado por Herodoto y otros autores de la Antigüedad al río Dniéper [N. del T].

A. M. Ahora me gustaría que explicaras por qué te mueves entre la historia griega y al mismo tiempo escribes sobre Fustel de Coulanges, porque a los lectores en México no les queda claro o no toman en cuenta ese libro. Haces una historia que no está cerrada en el pasado, sino que deseas que ilumine el presente. Este movimiento que realizas parece ser una forma de trabajo que continuas. En algunas entrevistas has mencionado que el estudio de los griegos en tu generación estaba marcado por la Sorbona, que era positivista. También has mencionado a tus maestros Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, y Vidal-Naquet, quienes no veían la historia griega de esa manera positivista. Parece que has extendido este enfoque, de ir y venir del pasado al presente, por ejemplo, en tu libro *Cronos*,⁷ donde planteas que entender el régimen de historicidad cristiano nos permite abordar cuestiones contemporáneas como el Antropoceno e incluso responder a Buffon. Me interesa entender cómo surge este interés y esta forma de trabajar la historia.

F. H. Fustel de Coulanges es un hito en mi camino. ¿Por qué escribir un libro sobre ese personaje que a nadie interesa, salvo a muy pocos? Y que, además, no era conocido por haber sido particularmente carismático o por haber tenido un rol importante en los debates sobre la historia. Tal vez, cuando estaba vivo sí influyó un poco, pero después, nada. ¿Y por qué? Se trata de un libro que, por cierto, tuvo muy poco éxito. Sin embargo, es una obra en la que he dado a conocer un cierto número de textos inéditos de Fustel de Coulanges que encontré en sus archivos. Por lo tanto, hay un pequeño, aunque considerable, trabajo de archivo. Es un libro que tenía esa dimensión respecto al trabajo de historiador. ¿Y por qué? Primero, porque Fustel es alguien que escribió un libro que ha tenido mucha audiencia por mucho tiempo, que es *La ciudad antigua*. Es una obra que tiene un cierto poder conceptual, porque ha fabricado ese objeto llamado ciudad antigua, que comprende a Grecia y Roma. Es él quien fabrica ese concepto que, sin embargo, no inventó solo. Y después, ya no escribió más sobre la Grecia. Escribió algunos artículos y después se terminó. Se lanzó a escribir una historia de Francia hasta 1789. Nunca terminó ese libro porque murió antes. Además, se había convertido en un medievalista. Entonces, desde el punto de vista de la disciplina, Fustel, que tenía una cátedra de historia en la Universidad de Estrasburgo, no hacía historia de manera especializada, sino que impartía cursos, sobre todo. Cuando llegó a París, se creó para él una cátedra de historia medieval que fue la primera en existir. Entonces, esto se vuelve interesante. Tal vez, esto sólo sea un pequeño detalle en la historia de la disciplina. Pero aquí es donde Fustel me ayudó a reflexionar. ¿Por qué quería escribir una historia de Francia? Porque, al igual que muchas personas en esos años, consideraba que no había una buena historia de Francia. Además, el objeto con el que debía enfrentarse era la Revolución Francesa, hecho que, por cierto, no había terminado: sucedieron las revoluciones de 1830, 1848 y acababa de acontecer la Comuna, cosa que aterrorizó a toda esta burguesía intelectual

de los años de 1870 porque pensaban que todo empezaba de nuevo. Entonces, la urgencia era intentar comprender por qué Francia estaba en esa especie de revolución permanente. De ahí su necesidad de escribir una historia. Esto me permitió entrar en las problemáticas de la historia de Francia a través de esta interrogación sobre la Revolución Francesa. Dicho acontecimiento es el problema central para Fustel, pero también para Michelet y todos los historiadores de la época. Y el tercer punto que quiero añadir es que quise intentar entender por qué Fustel de Coulanges –este hombre que, precisamente, quería participar en una reflexión sobre el presente– insistió en todas sus notas metodológicas sobre el hecho de que la historia y el historiador no debían mezclarse en nada con el presente. Entonces, esto explica todo ese momento, mucho más allá de Fustel, en el que la historia quiere ser reconocida como una ciencia, pero para poder ser reconocida como tal, debe definirse como una ciencia del pasado. Y, así, el historiador debe estar ausente de su escritura –ser objetivo. De este modo, Fustel me permitió entender todos estos puntos y así pude tener una cierta apreciación de los problemas de la historia de Francia, de los que, por cierto, yo no era especialista.

A. M. Has insistido mucho en que el debate sobre si la historia es ficción o ciencia es irrelevante en la actualidad. Argumentas que, desde el nacimiento de la historia –aunque siempre has dicho que la historia no comienza con los griegos–, al menos sí refiriéndonos a la tradición occidental. Sostienes que lo que sí es específico de los griegos es el surgimiento de la figura del historiador como sujeto que habla en primera persona, en contraste con los que hablan en nombre de figuras como el faraón. En tu libro *Evidencia de la historia*⁸, sostienes que la historia en Occidente surge a partir de la autoridad del yo, donde el estudio de la “verdad de lo que pasó” y la palabra “verdad” se legitiman en formas sustentadas en el yo del historiador. Distintas modalidades de ver con los propios ojos. A partir del estilo del relato histórico como veridicción del pasado, realizas análisis comparativos con la teoría de los géneros de Aristóteles y otros pensadores. Personalmente, al estudiar las crónicas de la conquista de México, solía situarlas en el género epidíctico, pero según tu perspectiva, no se puede encontrar un género específico para la historia. Mencionas que la división aristotélica de géneros no deja un lugar claro para la historia. ¿Entonces, la historia queda como algo indeterminado en cuanto a su clasificación dentro de esta división de géneros literarios?

F. H. Como acabas de recordar, la historia en Grecia, que es considerada como el punto de partida de la tradición europea occidental, no es una historia relacionada con un poder soberano, no es una crónica real. Sin embargo, es una historia que emergió de la epopeya, lo que es un punto esencial para mí. Aquí, el historiador, que todavía no se llama así, es el que investiga. Heródoto no habla de historiadores, pues sólo habla de quien escribía sus *logoi* [λόγοι]. En el fondo, a él le hubiera gustado poder ser Homero, aunque ya no haya sido posible en ese momento porque el dispositivo de la epopeya ya no fun-

⁷ Francois Hartog, *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo desde el primer cristianismo hasta hoy*, México, Siglo XXI, 2022.

⁸ Francois Hartog, *Evidencia de la historia*, México, UIA, 2011.

cionaba. Para poder ser Homero habría que tener un aedo y para tener un aedo hay que tener una musa que lo inspire y que “sople” lo que éste tiene que decir. El historiador no puede ser un aedo porque ya no hay musas en ese paisaje, así que debe trabajar por sí mismo. Ese es el sentido del verbo *historein* [ιστορειν], que quiere decir investigar, y eso es lo que lo define.

Esto es algo que evidentemente ha marcado mucho lo que a la postre sería el género histórico. Sin embargo, Tucídides quiere romper con eso claramente, él no quiere fundamentarse ni en la epopeya ni en Heródoto. Tal como él dice, el historiador tiene que haber sido testigo el mismo y haber visto con sus propios ojos los hechos narrados: la autopsia. El tema de la autopsia en particular, lo traté en mi libro *Evidencia de la historia*. Tiempo después, podemos añadir a Polibio, que hubiera querido ser Tucídides y se autoriza en él. Sin embargo, al querer relatar, él abraza una historia universal del mundo del Mediterráneo. Una historia de cómo los romanos conquistaron dicho espacio en menos de cincuenta años. De este modo, él no puede pretender ver todo con sus propios ojos, así que debe encontrar un sustituto a esa operación. En el desarrollo de su relato, al no poder recurrir a un aedo, ni a Apolo, ni a una musa, recurre a otro dispositivo que es el de la Fortuna, el de la *tychê* [τύχη]. Desea tener una vista sinóptica, equivalente a la de la Fortuna. Me parece que si tomas estos tres fundadores –Heródoto, Tucídides y Polibio–, puedes seguir a partir de ahí los caminos y titubeos de lo que es el relato histórico.

Hay que recordar otro momento que es el de la intervención de Aristóteles, para quien la historia prácticamente no tiene acceso a lo general, mientras que la poesía y la tragedia, sí lo tienen. Pero, no hay que olvidar que, aunque Aristóteles habla de la historia, en realidad ésta no es su problema, porque su interés principal –en ese famoso capítulo de la *Poética*– son justamente la tragedia y la poesía trágica. Aristóteles se encuentra en una polémica contra Platón, quien quería prescribir de su ciudad, de su República, a los poetas. Aristóteles quiere demostrar que esto no es una buena idea porque, mientras que la poesía tiene la capacidad de tratar lo general –y también puede tomar en consideración en su relato lo que podría suceder según lo probable o necesario–, la historia debe limitarse a lo que realmente sucedió. Entonces, en este sentido, la historia está en posición de inferioridad respecto a las posibilidades que ofrece la poesía trágica.

Luego hay un cuarto momento, que es el de Roma. Esta vez estamos ante los debates sobre qué es el relato y la *historia* para los romanos. El relato romano ya no posee lo que era la dimensión de investigación de Heródoto, Tucídides o Polibio, eso ya no está más ahí. Estamos ante la *historia* como *narratio*, en donde lo que cuenta es una historia mucho más limitada, porque es sólo la historia de Roma. En principio, ésta no puede ser escrita más que por personas de un rango elevado, que son las que pueden tener acceso a la información, a los archivos del Senado. Sin embargo, ahí ya no opera la idea de investigación en el sentido “herodótico” del término, es decir, la de ir al terreno, hablar con los sacerdotes egipcios o hablar con algún informador. Roma tiene

una visión mucho más reducida, inscribiendo la historia en un género que forma parte de la retórica.

Norma Durán: Si hasta Roma la historia se inscribe dentro del terreno de la retórica, ¿cómo podía construirse el discurso anteriormente? La retórica existe desde antes, entonces, ¿cómo construir un relato sin pensar en la retórica? O sea, entiendo que para Heródoto haya sido una forma de viajar, de hacerse de relatos y hacerse contar; que para Tucídides haya sido únicamente lo que ve, y preguntar sobre los verdaderos testimonios él mismo; mientras que Polibio, que ya no ve nada, abarca toda la ecúmene del Mediterráneo, la ecúmene existente. Si a partir de Cicerón la historia va a estar del lado de la retórica, ¿en qué género entraría?

F. H. La cuestión aquí es que algunos querían inscribir la historia en el tipo epidictico y, por lo tanto, hacerla un discurso que formara parte de la retórica, pero otros no. Por ejemplo, en el texto de Luciano llamado *De cómo se escribe la historia*, éste intenta decir que la historia no forma parte de la retórica. Entonces, hay una especie de debate sobre en dónde está la historia que quedará abierto. Se continuará, a lo largo de los siglos, se continuará con esta cuestión, esto es, si es retórica o no. Los debates se reformulan y reaparecen en cada época. Por ejemplo, cuando se empezó a leer Aristóteles en los siglos XVI y XVII, la cuestión era ¿dónde estaba la historia? Dentro o fuera de la retórica. La historia moderna, hasta Ranke –con su *wie es eigentlich gewesen*–,⁹ va justamente a quedarse en esa incertidumbre. En este caso, la historia no tiene que ver con la retórica, porque ella dice lo que ha ocurrido. Sin embargo, en toda la fórmula de Ranke, *wie es eigentlich gewesen*, el problema es el *wie*, es decir, el *cómo*. ¿Cuál es el valor de ese *cómo*? ¿Quiere decir *como sí* o más bien estamos ante la construcción de algo que sólo puede concernirle a otro registro, justamente, el de la construcción de un relato? ¿O más bien quiere preguntarse por cómo pasó algo y por qué sucedió así? Entonces, la fórmula de Ranke en sí misma sigue planteando esta disyuntiva retórica/no-retórica. La historia positivista optó, por supuesto, por el acceso directo a partir de los documentos y fuentes. Esa es la empresa de Ranke con su *Historia de los Papas*.

A. M. Tengo dos preguntas más. La primera es sobre tu libro *Creer en la Historia*¹⁰. Has dicho explícitamente que utilizas la palabra creer en el sentido de creer en Dios. ¿Por qué se ha dejado de creer en la historia como se creyó en ella durante el siglo XIX? Hay una parte del libro en la que mencionas que en el diccionario Larousse aparece como el nuevo Dios. ¿Por qué ahora se ha diluido esa creencia? Esa tesis tuya me sorprende. Quisiera saber cuáles son las razones por las que en el mundo actual se ha perdido esa credibilidad o ese lugar de Dios que vino a tomar la historia en el siglo XIX.

F. H. Esa es una cuestión muy vasta, así que daré una respuesta un poco esquemática. La historia se convirtió en la divinidad del siglo XIX en la medida

⁹ Hartog se refiere a la célebre frase “tal como realmente ha sucedido”, escrita por Leopold von Ranke en el prefacio a la primera edición (1824) de su obra *Historia de los Pueblos Romanos y Germánicos* (1494-1514).

¹⁰ Francois Hartog, *Creer en la historia*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2014.

en la que ésta acompaña a *cronos* como tiempo moderno, como un régimen moderno de la historicidad. Es el momento en el que la historia, junto con el tiempo, se convirtió en un actor. La historia en sí misma se convirtió en una capacidad de acción. Se dice que la historia hace y juzga, así que por eso es la divinidad, porque realiza este juicio final al que tiene acceso. Y, por supuesto, la historia se convirtió en este poder mayúsculo a partir del momento en el que Dios desaparece. Hay una sustitución de Dios por la historia. Es también el momento en el que se va a comenzar a hablar, tomando en cuenta a Nietzsche y otros, de la muerte de Dios. Entonces, en ese momento, tenemos la muerte de Dios, la historia como sustitución de éste y también el hombre como Dios. ¿Por qué aquí emerge algo como Marx? Marx representa al mismo tiempo a la historia y al hombre, mismo que se va a proteger de la alienación. Incluso antes de Marx, Feuerbach propuso eso. Entonces, todo esto se trataba de una configuración en conjunto. Después, hay un momento en el que dicha configuración se desvanece, es decir, obviamente, Dios no regresa, y la creencia en la historia se tambalea. La marcha de la historia se ve cuestionada, el avance del progreso se pone en duda. Se cae en cuenta que, a pesar de que el hombre era un Dios, también podía tener comportamientos completamente inhumanos. Con la deshumanización en los campos nazis y soviéticos, con la negación de la humanidad de los judíos, toda esta bella configuración se desvanece junto con la creencia en la historia. Ya no se ve más esta marcha hacia adelante. Sin embargo, todo esto no se hizo en una mañana, sino que es la coyuntura en la que todos los elementos convergen después de 1945.

A. M. Finalmente, llego a *Cronos*, motivo de tu visita a México, pues recién se publicó, en Siglo XXI, la traducción que hizo Norma Durán. Tengo esta lectura de tu libro y me gustaría preguntarte sobre ella. Las tres nociones griegas del tiempo, *cronos*, *kairos* y *krisis*, se utilizan en la traducción de la Biblia hebrea. Según lo que mencionas, al emplearse en esta traducción, estos términos adquieren otro significado. A medida que avanzo en la lectura del libro, noto cómo *cronos* comienza a prevalecer sobre *kairos* y *krisis*, dando lugar a lo que podría llamarse el “imperio” de *cronos* –aunque no sé si usas esa palabra. Para que estas tres nociones puedan ser comprendidas en el contexto cristiano, mencionas que se utilizan las de *accommodatio*, *translatio* y *reformatio*. Mi impresión es que a medida que progresa el libro, sugieres que Occidente, para vivir el tiempo, necesita delimitar a *cronos*, como si finalmente necesitara también de *kairos* y *krisis*. En esta era del Antropoceno, vuelven a surgir nociones de *kairos* y una visión apocalíptica y catastrófica. Parece que te posicionas en algún punto frente a esta visión del Antropoceno, donde sugieres que la historia del planeta ahora abarca miles de millones de años, mientras que la historia humana se considera simplemente como la de una nueva especie que ha vivido y afectado geológicamente la tierra. A pesar de que *Cronos* parece extenderse y suprimir a *Kairos* y *Krisis*, ¿no vuelve el mundo contemporáneo a adoptar un presentismo apocalíptico con el Antropoceno? ¿Cómo percibes esta situación del Antropoceno?

F. H. Voy a limitarme a contestar sobre esta situación del Antropoceno para retomar todo el recorrido de los tres conceptos *cronos*, *kairos*, *krisis*, desde su inscripción en la traducción griega de la Biblia y su transformación en conceptos cristianos. Simplemente, sucede que, con el régimen cristiano de historicidad, *Cronos* está en posición dominada, colonizada, por *kairos* y *krisis*. Pero a lo largo de los siglos se tuvo que pensar en un acomodamiento con *cronos*. Como lo acabas de recordar, ese es el trabajo hecho por la *accommodatio*, *renovatio*, *translatio* y por la *reformatio*, sobre todo. Con el tiempo moderno, lo que he llamado el imperio de *cronos*, da la impresión de que éste se escapan todas las limitaciones, sobre todo temporales. En la cronología de la Biblia *cronos* desaparece, pero *kairos* y *krisis*, no. Esto se debe a que, en el fondo, tampoco es que haya treinta y seis maneras de pensar el tiempo o de intentar articularlo. De este modo, como estos conceptos estaban ahí, no desaparecen, sino que son puestos al servicio de *cronos*, mientras que antes era lo contrario. A partir de ese momento, *kairos* servirá, por ejemplo, para pensar la Revolución francesa, que puede ser vista como un *kairos* positivo. Esa es la opinión de Michelet, mientras para Joseph de Maistre, la Revolución es un *kairos* negativo. Incluso, éste la ve como *krisis*, es decir, como un evento apocalíptico. Así podríamos jugar con *kairos* y *krisis* para aprehender la Guerra de 1914. Para algunos, tal vez no sea un *kairos* positivo, pero se movilizó mucho la temática del Apocalipsis, algo puramente negativo. Mientras tanto, *krisis* se vive todos los días porque estamos en crisis permanentes. Es una vuelta al uso griego de *krisis*, donde podemos decir que nuestro mundo esté permanentemente en crisis. El problema es saber si esta *krisis* va a transformarse en crisis con K mayúscula, es decir, un apocalipsis que va acabará con nosotros. Estamos en este momento de duda: *krisis*, con un k minúscula o *Krisis*, con K mayúscula. Entre estas dos interpretaciones sobre *krisis*, tenemos las posiciones de los que nos dicen que el fin sucederá mañana, que son los que se conducen como apocalípticos. Por otro lado, también están los que dicen que el fin no llegará, que se trata de una crisis que se puede resolver con una reforma. Esa es la posición del Papa en su encíclica *Laudato si'*, en donde se pone completamente del lado de la reforma. Evidentemente, el Papa no habla del Apocalipsis, pero en el fondo los términos son los mismos que se reutilizan para intentar apreciar la situación: *krisis*, con k minúscula y *Krisis* con K mayúscula. Si usamos a *krisis* para hablar de la crisis climática, y por lo tanto, del Antropoceno, sucede que el concepto de *krisis* no consigue dar cuenta del fenómeno. Sin embargo, no se trata de que si el concepto de *krisis* con k minúscula no lo puede resolver, por eso, entonces hay que pasar al de *Krisis*, con K mayúscula. En todo caso, lo que hay de nuevo es el rol activo que juega esta nueva temporalidad inmensa del tiempo de la Tierra. Evidentemente no somos capaces de enfrentarnos con esto, porque contar en miles de millones de años no significa nada para la mirada humana. Sin embargo, tenemos que considerar que estas temporalidades tienen un efecto sobre lo que ocurre hoy, y que el tiempo de la Tierra estuvo aquí antes de nosotros y seguirá después de nosotros. Estas temporalidades han sido im-

pactadas por lo que los humanos han hecho desde hace algunos siglos y que tendrán que medirse los efectos de esta acción a través de lo que algunos han llamado Antropoceno. Este nombre quiere designar algo de manera muy precisa porque es una denominación de orden geológico. Es una propuesta en la cual la especie humana se ha convertido en una fuerza geológica. Entonces, al ver que sus huellas se

acumulan, es justo decir que entramos en una nueva era geológica.

A. M. Agradezco mucho que me hayas dado esta entrevista, aunque dejo muchas preguntas en el tintero. Muchas gracias.

Transcripción, notas al pie y traducción del francés de Jorge Rizo Martínez.