

NORMA DURÁN R. A.\*

## La historia como saber letrado

### History as a learned knowledge

#### Resumen

La historia en occidente está asociada a la figura del historiador, es decir, a ese personaje que ya no pretende recibir de las musas la inspiración sobre los acontecimientos y hazañas de hombres y dioses, como lo había sido la epopeya (los aedos) que la precede. Aquí se trata esta temática con los estudios sobre oralidad y escritura y la filosofía analítica como marco teórico.

**Palabras clave:** historia, epopeya, oralidad, escritura, giro lingüístico

#### Abstract

History in the West is linked to the historian, that is to say, to that personae who does not pretend to receive in inspiration from the muses about the deeds and feats of men and gods as epic (aeoidos) which preceded it had done. This theme is dealt here with studies about orality and writing and with the analytical philosophy theoretical frame.

**Key words:** History, Epic, Orality, Writing, Linguistic Turn

*Fuentes Humanísticas* > Año 31 > Número 59 > II Semestre > julio-diciembre 2019 > pp. 183-199.

Fecha de recepción 13/11/2018 > Fecha de aceptación 22/05/2019  
norma.durano3@gmail.com

\* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

<sup>1</sup> Este ensayo se funda en la distinción entre oralidad y escritura planteada por Eric A. Havelock. Dicha interpretación estudia históricamente el paso de una cultura oral a una cultura escrita, que tiene como objetivo historizar el concepto de racionalidad occidental. Ella nos muestra cómo aquello que occidente ha visto como pensamiento mágico, y no científico, no es más que la comunicación oral. Dejo de lado la reflexión que ha desarrollado Derrida sobre el tema de la escritura, pues ésta se hace desde una crítica de la voz como supuesto fundamento del pensar. Aquello que él llama la ontología de la presencia. Ver, Jacques Derrida (1967).

## Introducción

“Herodoto quiso ser Homero y en ese intento quedó sólo como Herodoto”

François Hartog

En este ensayo trato el surgimiento de la historia en occidente con el texto de Herodoto de Halicarnaso (siglo V a. de C.) (Hartog, 1918, p. III).<sup>1</sup> Tomo la frase de François Hartog expuesta en el epígrafe como punto a seguir, pero ahora por un camino distinto del trazado por él, siguiendo a los estudiosos de la oralidad y de la escritura en los estudios clásicos. Por otro lado, suscribo como marco teórico la filosofía analítica.

Desde ahora planteo mi idea central: la historia tiene como condición de posibilidad indirecta la escritura;<sup>2</sup> y el personaje que suscribe esta indagación es el historiador, en este caso, Herodoto.<sup>3</sup> Desde luego, no significa que vea a la historia

de manera genealógica, es decir, como un discurso que inicia una disciplina que culmina con lo que hacemos hoy los historiadores.

Por otra parte, y quiero insistir en ello, no creo que las sociedades que no tienen escritura tengan formas inferiores de racionalidad. Este argumento hoy es insostenible (Olson, 1997, p.21-39). El prejuicio de las sociedades europeas de los siglos XVIII y XIX de que la escritura, el urbanismo y la ciencia, es decir, todo lo que ellos consideraban valioso, era lo que les otorgaba la superioridad sobre los otros pueblos, es sólo eso, un prejuicio. Sí, en efecto, ese fue el modelo se expandió, pero no hay que olvidar todos los problemas que ha generado. Por consiguiente, hay que afirmar que cada soporte de comunicación posibilita formas cognitivas propias. Ninguna mejor que otra.

En ese sentido, y únicamente en éste, la escritura sí produjo racionalidades específicas, como es el caso de la racionalidad filosófica (hoy muy estudiada por los especialistas) y, el caso que voy a tratar de explicar, el surgimiento de la historia, como un conocimiento del pasado por indagación.

Los seres humanos hacen relatos, muchos sobre el pasado, sin embargo, no todos son historia. La palabra historia surgió en el mundo occidental en Grecia en el siglo V a. de C. Esa historia no trazó un camino directo hacia la historia-ciencia que surge a fines del XVIII y principios del XIX, pero eso lo plantearé en el último punto.

Para poder demostrar que la historia sólo es viable por la escritura he elegido analizar las posibilidades de la oralidad, camino allanado por notables estudiosos de la oralidad griega. Además de que es en esa sociedad donde apareció un registro

<sup>1</sup> Cicerón (siglo I a de C.) fue quien designó a Herodoto como “padre de la historia”. El calificativo no se impuso inmediatamente, pero se volvió con el tiempo en epónimo de un género y luego de una disciplina. “Eso que denominamos las *Historias* son la presentación pública de la exposición de esta *historia*: ‘Herodoto de Halicarnaso presenta aquí su *historia* para impedir que lo que han hecho los hombres no se borre de la memoria’...” (Hartog, 1980, p. III).

<sup>2</sup> También es cierto que muchas sociedades que han tenido escritura, no han escrito historia. Ellas tienen una relación diferente con sus pasados y esto no las hace mejores ni peores que la sociedad de la Grecia Clásica.

<sup>3</sup> Aunque otras sociedades hacen historia, Hartog sostiene que la particularidad en Grecia es la figura del historiador, como sujeto que reivindica a nombre propio esta indagación.

nuevo sobre el pasado: las *Historias* de Herodoto. También veré el tipo de relación que mantiene con la temporalidad la oralidad primaria, para demostrar que a partir de ella no es posible concebir el pasado en sentido histórico.

## El giro lingüístico

En el inicio de este ensayo está el giro lingüístico (Rorty, 1967).<sup>4</sup> Éste postula que el lenguaje no es el medio por el que se expresa el pensamiento, sino todo lo contrario, pensamos a partir del y con el lenguaje<sup>5</sup>. La razón, la racionalidad, está alojada en el cerebro, sin embargo, ésta no habla por sí sola, y se necesitó un siglo (casi todo el siglo xx) para que el pensamiento occidental aceptara que no es posible conocer la “realidad” sin soportes materiales y dentro de estos el lenguaje es el primero (Mendiola, 2002, p. 11-38).

De fines del siglo xviii a fines del siglo xix vemos cómo se pasa de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje. La filosofía de la conciencia tuvo su inicio con Descartes y su culminación en Kant,

mientras que la filosofía del lenguaje nace con la filosofía analítica de Frege y culmina con la hermenéutica de Gadamer. Antes de explicar el paso de la conciencia (el solipsismo) al lenguaje (la comunicación), es preciso explicar qué se entiende por soportes materiales.

Los soportes materiales son los instrumentos técnicos que permiten al sujeto que conoce exteriorizar su pensamiento. Así, mientras la filosofía de la conciencia sostuvo que el pensamiento se elaboraba en la interioridad de la conciencia y que éste, ya formado, se expresaba por medio del lenguaje, y que a su vez, el lenguaje no condicionaba el acto de pensar sino sólo lo expresaba; la filosofía del lenguaje demostró que al contrario, el pensamiento, ya desde su propia elaboración, estaba inscrito en el lenguaje como instrumento de comunicación. Con mayor claridad, se piensa en y con el lenguaje. Esto, que hoy puede parecer obvio, no lo fue durante muchos siglos. El lenguaje ya es una técnica que permite conocer. Se piensa en inglés o en español, pero no con “ideas” que existirían supuestamente en la conciencia antes de ser dichas. El pensamiento se conforma de frases que se elaboran como mensajes dirigidos a un destinatario. Para la filosofía del lenguaje, el pensamiento, al estar inserto en un proceso de comunicación, por necesidad es público (filosofía del lenguaje) y no privado (filosofía de la conciencia). Más aún, los soportes materiales del pensamiento empiezan con el lenguaje, pero no terminan allí. Pues además, para pensar a partir de la escritura se necesitan instrumentos, como tinta, papel, plumas, etcétera. Por ello, podemos afirmar que no se piensa de la misma manera en el mundo de la escritura a mano que con la máquina de escribir o con

<sup>4</sup> El término ‘giro lingüístico’ se popularizó en la década de los sesenta (1967) cuando Richard Rorty publicó un libro de ensayos que llevaba ese nombre. En español: Richard Rorty, *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, seguido de “Diez años después” y de un epílogo del autor a la edición castellana. La Introducción es de Gabriel Bello (1990).

<sup>5</sup> Hoy en día se da una posición que regresa a verdades fuertes, se dirá que el giro lingüístico “ya pasó de moda”, sin embargo, asumo este punto de partida pues es el que permitió la reflexión sobre la oralidad y la escritura y, además, posibilitó un acercamiento distinto a la emergencia de nuevas formas cognitivas, a la historia de la lectura y de la escritura.

la computadora. Cada una de ellas construye, un yo, un mundo y una sociedad diferentes. No es lo mismo, el yo, el mundo y la sociedad que se construye por medio de una carta que por medio de un mail. El hombre no piensa, como durante mucho tiempo se creyó, con su cerebro (conciencia) sino con la articulación entre él y los soportes materiales.

Ahora, es preciso ver la diferencia que se da entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del lenguaje. La filosofía de la conciencia partió del supuesto de que todo ser humano nacía con "ideas" universales, y que esas "ideas" se encontraban en su interior, es decir, en la conciencia. No pretendo en este espacio explicar este tránsito, pero podemos decir que para Descartes se trataba de las "ideas innatas" (mundo-cosa extensa-, yo-cosa pensante- y Dios). Estas "ideas" no se formaban por medio de la experiencia, sino que eran previas a ella. Es decir, como ya señalé, se nacía con ellas, y a partir de ellas conocíamos el mundo. Estas "ideas", funcionaban en la interioridad del sujeto (por ello eran privadas), elaboraban el pensamiento antes de ser enunciado. Por ejemplo, se partía del supuesto de que uno tenía una "idea", pero a veces no era capaz de expresarla. Al no poderla expresar, los demás no podían tener acceso a esa idea. A modo de ejemplo, podemos pensarlo de la siguiente manera: nadie puede sentir el dolor de otra persona, es decir, el dolor es totalmente privado; es en ese sentido que se podría visualizar lo que fue la conciencia cartesiana. En cambio, el pensamiento no es nada si no es expresado por medio de palabras. Contra la supuesta privacidad del pensamiento estará la filosofía del lenguaje.

Por otro lado, también esquemáticamente, en Kant estas "ideas innatas" se convierten en lo que él va a llamar, "*a priori*". "*A priori*" es lo que no depende de la experiencia, pues lo que depende de la experiencia es "*a posteriori*". Por ejemplo, el decir que un triángulo se compone de tres lados es "*a priori*", pues no se necesita ver un triángulo para saber que tiene tres lados, mientras que para saber si es de madera o de plástico, sí necesito verlo, por ello es "*a posteriori*".

Para la filosofía del lenguaje, eso que la filosofía de la conciencia llamaba "ideas innatas" se convierte en el lenguaje con que hablo. Pero a diferencia de las "ideas innatas" que, como expuse, eran privadas, el lenguaje es público y existe independientemente de mi conciencia. El lenguaje, es decir, la elaboración de enunciados, como condición necesaria de todo pensamiento es, ya en sí mismo, comunicación. Es decir, el lenguaje son reglas (podemos pensar en la sintaxis que cada idioma tiene) que el emisor de enunciados comparte con el receptor. La filosofía del lenguaje transita de la semántica (el significado de un signo) a la pragmática (los actos de habla, es decir, que el significado sólo lo entiendo si lo remito a un contexto social en el que se emite ese enunciado).

Sistematizando: la filosofía de la conciencia creía que el conocimiento se formaba en la relación inmediata entre un sujeto que conoce (conciencia) y un objeto que se iba a conocer (la realidad): el conocimiento se desarrollaba en la interioridad del sujeto. En cambio, la filosofía del lenguaje parte de que el conocimiento se da en el hecho de que un sujeto habla a otro sujeto acerca del mundo. Es en y por el lenguaje que el conocimiento es construido.

El lenguaje se materializa con diferentes soportes. Todo sistema de comunicación utiliza una tecnología. La voz es el primer soporte, y las sociedades de "oralidad primaria" (Navarro, 2018, p. 56-57).<sup>6</sup> Son aquellas que se lo agenciaron para sobrevivir y reproducirse sin ninguna forma de escritura. Ellas no fueron sociedades inferiores, sino que tuvieron una reproducción social distinta. Las de escritura caligráfica, utilizaron la escritura como ayuda-memoria, pero básicamente siguieron comunicándose mediante la palabra oral (oralidad secundaria). Con la invención de la imprenta comenzó una nueva etapa que alcanzaría su cenit en los siglos XVIII y el XIX fundamentalmente, cuando toda la sociedad occidental se reproduce mediante esta tecnología. El siglo XX contempló el regreso a un tipo de oralidad mediante la comunicación analógica: radio, teléfono, y televisión (cuestión que volvió a poner en el centro la palabra oral) (Havelock, 1996, p. 47-59). y a fines de este mismo siglo apareció una nueva forma de comunicación: la tecnología digital. Todos esos soportes producen formas cognitivas distintas propiciadas también por las diferentes formas de lectura o de apropiación de los textos.

Como vemos, hubo todo un camino recorrido por la racionalidad occidental que circuló en diferentes soportes materiales. Desde luego no la pienso como una

especie de genealogía en la que en un principio se diera el banderazo de salida y mediante un proceso progresivo y acumulativo se llegara a la forma de pensar que hoy impera. Esto es, no la concibo de manera teleológica. Al contrario, la percibo como un camino discontinuo y sinuoso, en la que muchas variables influyeron, en la que hubo éxitos y fracasos, en donde las condiciones sociales e intereses afloraron en su desarrollo, todo esto lo rescata la sociología de la ciencia y la epistemología histórica y no la "historia clásica de la ciencia", construida únicamente con los retazos llamados exitosos. El parteaguas lo marcó Thomas Kuhn (1971 [1962]) con, *La estructura de las revoluciones científicas*. Entre esas variables están los soportes de los textos que propiciaron nuevas formas de lectura, variadas formas de apropiación e interpretación que hicieron posible ciertos cambios cognitivos con los que se explican nuevas formas de racionalidad.<sup>7</sup> Sin embargo, ni con ellos hubo un determinismo de las formas de lectura, sólo posibilidades que se concretaron o no, como la que se dio, por ejemplo, con el surgimiento de la imprenta.

Por todo esto, los caminos de apropiación, selección, reproducción, reformulación, compilación, etc., de ciertos textos que constituyen la "tradición occidental", no son otra cosa sino eso. Me refiero a los textos en los que occidente puso sus antecedentes intelectuales y en los que funda su desarrollo (Olson, 1997).<sup>8</sup> En ese

<sup>6</sup> El término es Walter Ong (1999). Luego se hablará de "oralidad secundaria" aquella que sirve como ayuda-memoria, pero en la que la reproducción de la sociedad primordialmente sigue siendo oral. Por último, está la oralidad analógica (la que produce la radio, la televisión, o el teléfono). Habría que considerar aquella oralidad sometida a la escritura y a la imagen fija o en movimiento: cine, internet, etcétera. Ver Navarro (2018, pp. 56-57).

<sup>7</sup> Esto es lo que plantea David Olson el libro antes citado.

<sup>8</sup> Me enfoco en la tradición clásica (griegos y latinos), puntualmente en oralidad griega. Soy muy consciente que la otra gran herencia es la tradición

sentido se podría entender mi elección de seguir los caminos trazados por la oralidad griega en su camino de fijación de ciertos textos por la escritura (Durán, 1998).<sup>9</sup> Esta elección tiene que ver con las tesis elaboradas por Eric Havelock sobre la posibilidad de estudiar la oralidad en su manera más “pura o auténtica”, cosa que explicaré en seguida (Havelock, 1996).

### La voz como soporte de la oralidad; la “oralidad primaria”

La oralidad se volvió un tema recurrente para la reflexión cuando reapareció la oralidad analógica, esto es, cuando la radio, el teléfono, la televisión la volvieron nuevamente visible como soporte comunicativo. La segunda mitad del siglo XVIII y, más que nada el siglo XIX y parte del XX, habían sido fundamentalmente siglos en que la reproducción del conocimiento se dio mediante la escritura, esta vez, la impresa. Por esta razón los intelectuales volvieron sus ojos tanto hacia la oralidad como hacia la escritura para reflexionar las posibilidades y las relaciones entre ambas. Esta nueva oralidad ya no era una comunicación cara a cara, por lo tanto, ya no había esa interacción entre emisor y receptor. Antes, al estar frente a frente, uno sabía por los gestos o por las preguntas, si estaba comprendiendo. Además de todo,

en la segunda mitad del siglo XX aparecieron los medios digitales.

En la primera mitad del siglo pasado, Miltman Parry, filólogo estadounidense, y otros eruditos que le siguieron, estudiaron la oralidad en sociedades que repetían, sin apoyo de la escritura, tradiciones que, se decía, eran muy antiguas, como la de los bardos de los Balcanes. Otros, como los etnógrafos, se volcaron hacia sociedades que no tenían escritura. Ambos trataban de entender “su racionalidad”, calificada, en ese entonces, como “primitiva” o “infantil”. La psicología también se ocupó de esta última para ver el tipo de razonamiento primero o primario.<sup>10</sup>

Las teorías de Parry sostenían que la epopeya homérica había sido transmitida mediante la oralidad y no por la escritura. Ellas vinieron a poner en entredicho la creencia de que las epopeyas homéricas fueran literatura (Dupont, 1994, p. 10),<sup>11</sup> Es en ese contexto que la oralidad griega ofrece la posibilidad de estudiar la oralidad en su forma “más primigenia”. Eric A. Havelock menciona cinco ventajas (Havelock, 1996, p. 121-122), de la que yo sólo tomaré dos. Antes destaco, que este

<sup>10</sup>Hubo mucha bibliografía, publicada en español, sobre esta temática en la década de los noventa, ejemplo de ella fue la colección LEA de Gedisa.

<sup>11</sup>Luego entonces, *La Iliada* y *La Odisea* no son el inicio de la literatura occidental en el sentido de lo que hoy entendemos por literatura: un autor que escribe para ser leído. Por consiguiente Homero tampoco es autor. Se puede decir que son una memoria global, o, la cultura común de los hombres de la Hélade. El aedo jamás escribirá. El canto del aedo viene de las musas “su canto siempre es una *recomposición* improvisada en el seno del banquete y no puede ser conservado como un enunciado único, fijo y definitivo, es decir, sobre la forma de texto, sin perder su razón de ser”. Es un saber efímero y musical no accesible a los hombres más que en el banquete ritual.

hebreo y luego cristiana que no toco en este artículo

<sup>9</sup> En un primer trabajo, (Durán, 1998, segunda edición, 2016) toqué la emergencia de la historia y la historiografía grecolatina y medieval. Ahí, no pude utilizar la bibliografía sobre oralidad y escritura que sería publicada en la década de los noventa.

autor señala la paradoja, pues para visualizar la oralidad es necesario acudir a la escritura. La voz se perdió para siempre. Explico: en una cultura oral, las palabras son sonidos, no se pueden ver. Uno las ve cuando se escriben, entonces sí, se ven palabras y se distinguen dentro de oraciones.

La primera ventaja es que la oralidad en Grecia –la vocalización oral– fue contemporánea, en la larga duración, –digamos más de tres siglos– a una escritura alfabética que la reprodujo fonéticamente. Es decir, durante los siglos oscuros, aquellos que separan a la cultura micénica (desaparecida hacia 1200 a. de c. y que sí tuvo escritura) de la Grecia arcaica y de la clásica, la única fuente de transmisión cultural fue la oralidad. Es decir, los siglos “oscuros”, son, como siempre, oscuros por la falta de testimonios escritos, no lo son por otra cosa. Pero durante ellos, más o menos, cuatro o cinco siglos, las sociedades de la Hélade permanecieron y se reprodujeron a partir únicamente de oralidad. Hacia el siglo VIII a. de c., las epopeyas homéricas (Dupont, 1994, p. 10-11),<sup>12</sup> cantadas, ritualizadas y recitadas,

fueron puestas por escrito conservando algunas de sus fórmulas mnemotécnicas, que permitieron su estudio al ser fijadas en la escritura. No obstante, convivieron la puesta en escritura y la palabra del aedo, hasta que, en el siglo de Platón, este tipo de comunicación sea puesta en cuestión. Pues, al contrario, él es un crítico feroz de esta “*paideia* oral” que aleja a los jóvenes de la verdadera enseñanza (el pensamiento filosófico). Havelock lee, *La República*, a diferencia de otras interpretaciones que lo leen como un tratado de teoría política, como un texto que ataca la vieja *paideia* oral; interpretado de esta forma encuentra su coherencia (Havelock, 1994). Platón, comprometido con la racionalidad filosófica (salida de la escritura, pues la racionalidad lógica sólo se alcanza visualizando conceptos, palabras, no escuchándolas), y por eso condena la oralidad. De ahí el bello título del libro de Havelock, *Prefacio a Platón*.

Ahora, ¿cómo funciona esta oralidad que logra guardar saberes y prácticas? ¿cómo puede almacenar el conocimiento? ¿cómo guardar el saber, las artes, las técnicas a partir únicamente del soporte oral? ¿cómo se constituyó la “enciclopedia homérica”? (Havelock, 1994, p. 71) Havelock contesta: al no tener escritura, la urdimbre de Homero es didáctica: “el relato está concebido como falsilla, como percha literaria [para] ir colgando toda una colección de usos, convenciones, prescripciones y procedimientos.” (Havelock, 1994, p. 75). Para ello es necesario convertir el pensamiento en habla rítmica:

[...] con una cadencia recurrente creada por correspondencias entre los valores puramente acústicos del lenguaje pronunciado, en la que enunciados variables

<sup>12</sup> Nos dice que cuando hablamos de epopeya homérica se trata de epopeya en tanto que ella sea practicada en los poemas homéricos. y no en la *Iliada* o en la *Odisea* que nosotros tenemos [...] Con esto quiere indicar que el canto homérico de los banquetes griegos no ha sido registrado en la *Iliada* ni en la *Odisea*, y conservado gracias a los papiros de los gramáticos de los alejandrinos, se trata de tres realidades diferentes”. En otras palabras, el texto que nosotros tenemos no es la transcripción de ese *performance* real sino el montaje de muchas *performances* aélicas. Es otra cosa, cuando transformadas en monumento del helenismo ateniense, son leídas ceremonialmente. Y, por último, lo que hicieron en tiempos alejandrinos de estas epopeyas: textos descontextualizados para ser leídos por un lector, esto es “literatura”.

se podían entretrejer en unas estructuras de sonido idénticas para construir un sistema especial de lenguaje [...] que no sólo era repetible sino que se podía recordar para su uso ulterior (Havelock, 1996, p. 105).

Desde luego, hay que entender que todas unas maneras de hacer acompañaban a esta rítmica como los rituales, banquetes, las oraciones fúnebres, pero también el hacer cotidiano, las técnicas o artes del hacer, que reforzaban este aprendizaje (la guerra en *La Ilíada*; la navegación en *La Odisea*). Ellas conservaban el conocimiento en una combinación de habla ritualizada, combinando poesía, música y danza.

Los griegos tomaron la idea del alfabeto de la escritura sirio-fenicia hacia 1000-1500 a. de C. (Havelock, 1996, p. 117).<sup>33</sup> De manera simple podemos decir que inventaron las vocales (Havelock, 1996, p. 92).<sup>34</sup> Es decir, al inventar una representación para las vocales volvieron fonéticas todas las consonantes, pues, a manera de ejemplo, si la K no sonaba, ahora con la vocal podían volverse audibles todas las consonantes en las combinaciones, ka, ke, ki, ko, ku. Esto es, lo que los griegos posibilitaron fue la sonorización de las vocales con todos los sonidos posibles para los griegos.<sup>35</sup> Esto fue una ventaja frente al alfabeto fenicio, y los demás alfabetos semíticos que no contaban

con vocales (Havelock, 1996, p. 121-122), y frente a otros alfabetos como el del hebreo que eran consonánticos. Los seguidores de Miltman Parry, continuaron estudiando las técnicas mnemotécnicas en las epopeyas homéricas, resaltando cómo actualizaban, mediante fórmulas o grupos de palabras unidas métrica y rítmicamente. Así, los aedos podían “improvisar” su relato de acuerdo con la ocasión y con el público.

La segunda ventaja que señala Havelock es que los griegos fueron una sociedad política y socialmente autónoma, tanto en su periodo oral como en el de la escritura, y poseían una firme conciencia de la propia identidad. Cuando comenzaron a escribir, ellos, con su invento de las vocales pusieron por escrito esas epopeyas que, de ahí en adelante quedaron fijas, perdiendo lentamente su función, así como la actualización en cada *performance*, pero conservaron las huellas, los ritmos, las formas mnemotécnicas de esta oralidad. Es decir, las palabras caligrafiadas permanecieron bajo su control y no se vieron alteradas o interpretadas por otra cultura, como sí lo fue, por ejemplo, la transliteración que se hizo de la “escritura” de los códices mesoamericanos por los españoles, que transvasaron lo que oían y luego lo tradujeron, tanto al latín como al castellano. En este movimiento vemos un juego que altera profundamente la transmisión del mensaje. No sólo por la incompreensión de lo transliterado y por la misma puesta en una grafía completamente ajena, sino también por la interpretación y el sentido que les daba su propia cultura.

Luego entonces, las epopeyas homéricas son fruto de una comunicación oral que se mantuvo largos siglos sin contacto

<sup>33</sup> Ahí expone con suprema erudición todas las dataciones de los estudiosos de esta temática.

<sup>34</sup> Estrictamente no es así, hubo vocales en la escritura cuneiforme mesopotámica y en el lineal B de los micénicos.

<sup>35</sup> Todo es mucho más complicado que como lo expongo en este espacio. Para ver esta complejidad remito a las dos obras de Havelock aquí citadas.

con la escritura. Para conocer se necesita recordar, y en ese sentido las culturas de "oralidad primaria" resuelven el problema de retener y recuperar el conocimiento mediante técnicas mnemotécnicas que son repeticiones orales, pautas equilibradas y rítmicas, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas de tipo formulario, marcos temáticos comunes, proverbios y refranes, etcétera (Ong, 1999, p. 41-42). Los "lugares comunes" o dichos que la gente repite son huellas de comunicación oral. En general, nos dice Walter Ong, en estas culturas, el conocimiento es más conservador y tradicional, más acumulativo que analítico (ligado a fórmulas), es redundante o repetitivo, ya que esto ayuda a mantener al hablante y al oyente en la misma sintonía, no tienen categorías analíticas complejas pues es mediante la observación y la práctica que transmiten el aprendizaje de oficios, no hay "manuales de operación" de ellos.

Con los estudios sobre la oralidad se puede vislumbrar, cómo altas civilizaciones que no conocieron la escritura inventan soportes para posibilitar la reproducción de su cultura. En ese sentido, la palabra rimada, o poética no es el acto creativo en el sentido artístico, como lo entendemos hoy en día, sino lo contrario, un mecanismo para acumular el conocimiento.

### **Concepción del tiempo en la comunicación oral**

Si la palabra oral es el primer soporte del lenguaje, la voz, el sonido fonético es su primer soporte material. Las sociedades de "oralidad primaria" viven en un continuo presente, en el sentido de que sólo recuerdan o actualizan, en cada momen-

to, lo que les es útil para su reproducción. No digo que no tengan una idea de pasado, sino que no tienen forma de distanciarse de éste, pues no pueden cotejar si en el pasado eran las cosas como ellos dicen en el presente que fueron. De esto Walter Ong nos da varios ejemplos (Ong, 1999, p. 53):<sup>16</sup> a principios del siglo XX cuando la antropología tendió sus redes hacia comunidades de oralidad primaria en África, los antropólogos consignaron por escrito las genealogías, que estos pueblos repetían para resolver pleitos judiciales que revestían una importancia enorme; cuarenta años después cuando se cotejaron, en las mismas querellas judiciales éstas habían cambiado considerablemente con las que en ese presente repetían, pero ellos estaban convencidos de que ese era el listado verdadero. Otro de los ejemplos citados por Ong es el de una tribu de Ghana cuyos mitos que recitaban decían que el fundador había tenido siete hijos, cada uno de los cuales era el soberano de cada una de las siete provincias; sesenta años más tarde dos de las divisiones habían desaparecido y el mito se había reestructurado: ¡el fundador había tenido sólo cinco hijos! Esto hace ver cómo el pasado se va ajustando a las nuevas relaciones entre ellos: "eran iguales en cuanto seguían funcionando de igual manera para regular el mundo real. La integridad del pasado esta subordinada a la del presente" (Ong, 1999, p. 53). De manera que hoy no podemos aceptar sin más, la afirmación de que textos extensos se conservaron palabra por palabra a través de

<sup>16</sup> Walter Ong refiere a Goody y Watt (1968), que a su vez citan a Bohannan, Peters y Wilsonn (p. 53).

generaciones sin cambios, ¿Qué fue conservado? ¿Cómo pudo repetirlo la segunda vez? ¿Lo repitió tal cual? ¿Cómo saberlo? Las culturas orales no repiten palabra por palabra (no solo porque no ven palabras) sino porque eso sólo lo puede hacer alguien que tiene textos para rectificar los errores.

Es en ese sentido que decimos que las sociedades de oralidad primaria son homeostáticas, viven reactualizando su pasado constantemente como posibilidad para reproducirse, guardando el equilibrio u homeostasis y, para ello, se desprenden de lo que no le es útil en cada presente. La oralidad no puede tener una comprensión del pasado como distinta del presente. Se pueden citar muchos otros ejemplos de estas tradiciones, todas ajenas a aquella que fundará la historia y que refleja una "curiosidad ociosa acerca del pasado" (Ong, 1999, p. 53).

La oralidad secundaria (que convive con dos soportes: voz y caligrafía) se ayudó de la escritura para guardar sus conocimientos. En un primer momento eran pocos los miembros de la sociedad que se dedicaban a esta tarea. La escritura funcionó primero como ayuda memoria y sus soportes materiales fueron varios. Dejando de lado las escrituras del medio oriente, que primero utilizaron la arcilla y después la piedra, la escritura caligráfica desarrollada en Grecia, generalmente sobre papiros y pergaminos, es la que ejemplificamos como punto de partida para estudiar una relación con el tiempo distinta de las culturas homeostáticas.

La escritura en Grecia, de los siglos VIII al V o IV a. c., se puso al servicio de la cultura oral, es decir, contribuye a la producción de sonido y a la conservación del texto. La Grecia clásica tuvo clara concien-

cia de que la escritura se había inventado para fijar textos y de ese modo poder traerlos a la memoria: en la práctica, conservarlos (Chartier y Cavallo, 1997, p. 17-18). Resumiendo, podemos suscribir con Levi-Strauss (Ong, 1999, p. 54) que las tradiciones culturales orales reflejan más las necesidades actuales que una curiosidad por el pasado.

Hemos dicho también que la fijación por escrito de las epopeyas homéricas no detuvo la dinámica de actualización para cada performance.<sup>17</sup> Pero ahora también se volvía visible. No obstante, estos textos plasmados en rollos necesitaban de una voz, pues se leían en voz alta. Al estar escritos en rollo, se necesitaba de las dos manos, pues se iban enredando con una y con la otra se desenredaba. Esto lo ha sostenido Guiglielmo Cavallo en varios ensayos (Chartier y Cavallo, 1998). La lectura en voz baja casi no se practicaba, fue ocasional y nos dice Sanger (Sanger, 1997), se recuperó en el siglo XII.

La posibilidad de confrontar con un texto que fijó un acontecimiento en un momento particular es uno de los fundamentos que posibilitaron la confrontación de un presente como distinto de un pasado. En esta premisa se sustenta la posibilidad de la historia.

<sup>17</sup> Florence Dupont compara cada performance como una corrida de toros actual: en cada corrida se hace lo mismo, pero cada corrida de toros resulta ser única.

## Cómo nace la historia en occidente. De Homero a Herodoto

El paso de la epopeya a la historia en el mundo occidental se dio con Herodoto en el siglo V a. de C. En ese siglo occidente pone el inicio de la historia occidental. Desde luego no pensamos ya en él como el "padre de la historia". La gran ruptura con respecto a una forma de historia que por comodidad se ha denominado historia *magistra vitae* (con un sinnúmero de variables, discontinuidades y rupturas) se dio el siglo XIX cuando se impuso la historia-ciencia. Hoy ya no la pensamos así, pero vamos punto por punto.

Como he dicho (sigo la obra de François Hartog) el paso del discurso épico al discurso de la historia de Herodoto, resulta de la imposibilidad de Herodoto de dar cuenta del pasado, presente y futuro, como lo hacía el aedo, "inspirado por las musas", o sea, mediante una mnemotécnica rimada que permitía reproducir el conocimiento. Por eso, él escribe en prosa y la suscribe a su nombre: Herodoto de Halicarnaso.

Las dos condiciones de posibilidad que se dan en este tránsito son: 1) el paso de la oralidad a la escritura y 2) el paso de la sociedad jerarquizada a la sociedad isonómica (o democrática). El primer punto ya se ha tratado, veamos el segundo.

El uso de una palabra en una sociedad isonómica es diferente de sus usos en una sociedad jerarquizada. En esta última, la palabra no se confronta, la palabra manda, ordena, dispone, y también funda el cosmos, el mundo, la sociedad, etc. El palacio micénico (1600- 1200 a. de C.) refleja espacialmente esta jerarquización.

El Anax, gobernando desde lo alto de la colina donde ubica su palacio que es una fortaleza defensiva que preserva el tesoro real. Desde ella contempla todo lo que sucede, a la manera de un dios celeste que vigila a sus súbditos; el palacio es un espacio burocrático que utiliza la escritura para ejercer un control y fiscalizar a los súbditos. El desciframiento de la escritura lineal B, permite afirmar el tipo de relación jerárquica y de sumisión construido desde el palacio micénico.

En la sociedad de Grecia clásica del siglo V a de C., al contrario, surge la isonomía, la democracia griega. En esta sociedad de iguales, los ciudadanos, varones, libres, (ya sabemos que excluyeron a esclavos, extranjeros y mujeres) confrontan opiniones, argumentos y los sopesan. Las decisiones se toman en un espacio que es el ágora, la plaza pública. La *polis* impone una extraordinaria preminencia de la palabra como herramienta (Vernant, 1992, p. 61-62). Ella es un ejercicio del lenguaje en donde el *logos* adquiere conciencia de sí mismo a través de su función política. Aquí la palabra no ordena ni jerarquiza, al contrario, tiene carácter de plena publicidad en que los valores, las técnicas mentales, los conocimientos y todos los elementos de la cultura común son sometidos a la crítica y a la controversia, que se convierten en las reglas del juego intelectual y del juego político (Vernant, 1992, p. 63).

Es en ese sentido en que el discurso mítico ya no es operante, por eso Heródoto suscribe sus historias a la *doxa*, o sea, a la opinión pública. Por lo tanto, vemos las dos condiciones que, si no son determinantes sí fueron necesarias, para que se diera la escritura histórica y la

figura del historiador como alguien que investiga, es decir, que indaga para conocer el pasado.

En contraste, en la Grecia arcaica (XII-VIII a de C.), en la que había desaparecido la escritura (como medio de fiscalización del Anax) y, en la que se desarrolló una sociedad piramidal y aristocrática, donde la palabra ordenaba las relaciones sociales y el cosmos, se mantuvo una forma de discurso mítico que sirvió tanto para almacenar conocimiento, como para revelar las conexiones invisibles que organizaban los eventos humanos con la intervención de los dioses. Hesíodo la condensó y puso por escrito. De la misma forma que la epopeya, ella guardaba conocimientos y saberes. Refleja también restos de esa cultura heroica y nobiliaria, que, en adelante, dicha en espacios isonómicos, ya no tiene lugar. La *polis* valora la disciplina del hoplita, que no pretende destacarse en combates singulares del tipo que se relataban en la epopeya homérica. Es en ese contexto que surge Herodoto. Los aedos cantaban la palabra revelada, esto es, a partir de una mnemotécnica aprendida a partir de la sonoridad y repetición poética expresaban frases formularias. Ellos cantan en presente lo que les dictan las musas, son los portadores de esa palabra divina omnisciente. Cada verdad nueva cantada por el aedo es heterogénea a todas la otras, a lo que cantó ayer o lo que cantarán mañana los otros aedos, porque cada una se dirige a un público particular en una circunstancia particular (Dupont, 1994, p. 22-23). Cantan en distintos espacios, para distintos públicos, en una especie de trance en la que entran para inspirarse. ¿Qué cambia para que esto ya no sea operativo en las *polei* del siglo v a. c.?

Herodoto de Halicarnaso escribe porque ya no se le revelan las musas. ¿Cuál es la novedad de este discurso? Precisamente eso, a él ya no se le revelan las musas, él escribe en prosa, él ya no tiene la capacidad de comprender (ni intención de aprender esta mnemotécnica formularia) porque le resulta ajeno ese canto revelado de antaño. Él tiene que indagar, por sí solo, los acontecimientos que provocaron las guerras entre griegos y bárbaros (contra los persas) y en las que ya no hay héroes al estilo de Aquiles, Patroclo u Odiseo, sino hay isonomía y eso requiere el uso de un lenguaje igualitario en el que se midan los argumentos, no la heroicidad de aquéllos que iban por la gloria eterna: *kleos*.

El discurso de la *polis* es *doxa*, opinión, palabra que se somete a juicio, palabra entre iguales, que puede ser refutada o desmentida, no hay verticalidad ni imposición sino discusión, palabra que es puesta al centro y que puede ser refutada por otros. En la *polis* la noción de verdad ya no es revelación sino deducción lógica, indagación, argumentos, etcétera. Es en ese sentido en que una generación más tarde, Tucídides, ya comprometido plenamente con la escritura, tacha de mitómano a Herodoto, contador de mitos, y no se presenta usando la palabra *historein*/indagación, que Herodoto usó, sino bajo el sello de, yo, Tucídides *escribo* y, más aún, de una vez y para siempre.

Hartog explica las prácticas con las que Herodoto construye ese saber que inaugura en occidente el discurso histórico. Él no acude a ningún archivo, su averiguación procede del testimonio oral, escuchar a quien ha presenciado los acontecimientos, o en un segundo término, a quien los ha oído de alguien que los ha

presenciado (el ojo y el oído, es lo confiable). Nada que ver con nuestra práctica como historiadores. Herodoto viaja, vaga por el mundo y consigna lo que le cuentan. Incluso cuando en Egipto le muestran las largas citas genealógicas no las consulta, él pide a los sacerdotes que le hablen de sus dioses, de sus gobernantes, de sus costumbres.

Las sociedades anteriores han tenido muchas formas de entender su pasado, pero no requirieron de la historia. Ella no es una invariante cultural. Para hacerla es necesario tener un registro escrito para concebir un pasado distinto al presente. Herodoto suscribe su indagación, curiosidad por el pasado, para no olvidar aquella gloria de hombres y ciudades, que fueron grandes y hoy ya no lo son. Tucídides por su parte se aleja de la forma de indagación de Herodoto y así sucesivamente.

Antes de finalizar este inciso, me permito esta cita de Hartog:

Como el canto del aedo, la prosa del primer historiador se preocupa por kléos. El primero celebraba las grandes hazañas y hechos grandiosos de los héroes del pasado; el otro [Herodoto] se apega a las huellas y a la actividad de los hombres, a los 'monumentos' (en sentido amplio) que los testimonian; a sus rastros, al menos de aquellos que son considerados como 'grandes y maravillosos', pero perecederos y efímeros si se comparan con la inmutabilidad de la naturaleza y la inmortalidad de los dioses. Para los griegos siempre la muerte gana (Hartog, 1991, p. IV).

## La historia como ciencia es saber letrado

A fines del siglo XVIII y más específicamente en el siglo XIX surgió la ciencia de la historia, misma que nació con el paradigma científico de la época. Su pretensión de estudiar el pasado "tal y como sucedieron los acontecimientos", implicó un programa y una separación radical con respecto a la filosofía de la historia que había predominado en el siglo XVIII. El programa de la historia en Alemania establecía su objeto de estudio y su metodología. Se planteaba que la historia debía deducirse únicamente de los documentos escritos pues, a partir de la crítica erudita y filológica, se podría inferir el pasado. En cierta forma, el pasado estaba contenido en ellos. Y para alcanzar la "objetividad" de las ciencias de la naturaleza, se promovía un método paralelo al de ellas. Con esto no únicamente continuaban la erudición filológica,<sup>18</sup> sino que ahora se concebía a la historia como representación del mismo pasado. De esta forma, la historia presentaba un programa que seguía los pasos de la ciencia empírica, observable, cuantificable, rectificable y acumulativa, (cada día se sabía más y más perfectamente de este pasado).

La razón moderna:

[...] construyó su noción de razón entre los siglos XVIII al XX. [...] y consta de tres etapas fundamentales: 1) la razón causal sustentada en los enunciados científicos

<sup>18</sup>Desde el Renacimiento se dio la filología como criterio de verdad, ella continuó con los bolandistas y mauristas en el siglo XVII, sin embargo, la historia siguió escribiéndose desde la retórica y en el XVIII como filosofía de la historia.

producidos por la física mecánica (siglo XVIII); 2) la razón (cultural) como expresión de los enunciados de las ciencias del espíritu (siglo XIX) y, por último 3) la razón (autoológica) referida a la cibernética de segundo orden (segunda mitad del siglo XX) (Mendiola, 2002, p. 17).

Por supuesto, la historiaciencia se identificó con la primera, y no se pensó como una ciencia hermenéutica sino tardíamente.

El método histórico inaugurado por la escuela alemana, por su iniciador, Barthold Georg Niebuhr, entendió que la historia debía comprenderse como la sucesión causal de los acontecimientos (la historia como un proceso causal inmanente). Leopold von Ranke, continuador de este pensamiento, consignó en su célebre frase “exponer cómo sucedieron los hechos”, el encadenamiento de la sucesión de “hechos” que darían cuenta, por sí mismos, de cómo se habían dado los acontecimientos. Este programa se proclamaba como ciencia de la historia. En Francia, la fascinación por esta historia se vio reflejada en el libro de Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introducción a los estudios históricos* (Universidad de Alicante, 2009).<sup>19</sup> Esta escritura tiene una concepción del tiempo (el pasado es lineal, irreversible, objetivo y acabado) y de método histórico (su carácter empírico), es decir, se cosifica el pasado, que ahora es observable por el sujeto (el historiador). El historiador de principios del siglo XIX cosificó también a la sociedad con el po-

sitivismo de Augusto Comte, formulando una nueva ciencia: la sociología. Esta concepción “rankeana” de la historia tuvo muchos detractores y oposición desde ese momento. Muchos espíritus críticos entendían por historia la comprensión de procesos más amplios, pero éstos no fueron considerados como historiadores en su tiempo. Toda historia que trataba de encontrar un sentido, una dirección previa de la historia era considerada como reflexión filosófica, no de historiador; por eso, en el siglo XIX nadie concibió a Marx como historiador. Se buscaba trazar una línea clara y definitiva entre filosofía e historia.

La historia rememoraba a estos historiadores descifradores de documentos; en cambio, pensaban a la filosofía de la historia como una teleología más, de la que se querían separar (básicamente Ranke trata de marcar distancia con respecto de Hegel).

El único “proceso” era aquél deducido del método de lectura de los mismos documentos: un encadenamiento causal implícito, producto de lo descubierto en los mismos documentos; esta operación se pensaba como absolutamente neutral.

Por otro lado, a fines del siglo XVIII, y en el siglo XIX en particular, se experimenta un cambio en la articulación del tiempo. Con la Revolución Francesa, y como respuesta a la crisis operada con ella, se percibe este cambio. Tocqueville y Chateaubriand (Hartog, 2007, p. 210) ya lo percibían. Si en el Antiguo Régimen, el faro iluminador era el pasado, éste ya no daba ninguna respuesta para comprender la perplejidad que provocó la Revolución Francesa.

Durante más de veintitrés siglos, la articulación de pasado, presente y fu-

<sup>19</sup> *Introducción a los Estudios históricos*, Universidad de Alicante, 2009, salió a la luz por primera vez en 1898. En español lo publicó primero La Pléyade en 1972.

turo se había orientado hacia el pasado como historia *magistra vitae*. La historia era la maestra de vida, y ella (cuyo atento seguimiento hace François Hartog) (Hartog, 1918) encontraba su inteligibilidad en el pasado. En él estaban contenidas todas las posibilidades de respuesta a los distintos presentes; por eso, la historia que se cultivó durante más de dos mil años fue ésta. Ella enseñaba cómo conducirse, cuándo había que tomar decisiones (Hartog).<sup>20</sup>

De manera muy general, el pasado era ese tiempo original, el tiempo de la creación. Después de la caída del hombre vino la promesa de redención y la encarnación del hijo de Dios. La segunda venida y el fin del mundo cerraban el último capítulo de la historia. Por tanto, desde la ascensión de Cristo a los cielos, se esperaba el acabamiento de los tiempos, expectativa muy eminente en momentos de incertidumbre. Desde esta experiencia del tiempo se concebía todo como creado y dicho desde el principio y para siempre. Por tanto, recaía en el pasado la función orientadora. Es decir, en el pasado como campo de experiencia estaban todos los futuros por venir. Por todo esto, no había duda de que los tiempos adversos se daban por castigo de Dios, la causalidad era de orden moral. También es por esto que se buscaba un regreso a los orígenes, ya fuera la Creación o la Encarnación. Inclusive, la Reforma protestante, que marca un quiebre, no pretende otra cosa que volver a los primeros tiempos: el de los Evangelios.

Con la Revolución Francesa, esa experiencia del tiempo (y esa historia) se fracturó, pues nada se había podido prever. El pasado dejó de generar inteligibilidad y lentamente se comenzó a gestar una nueva articulación entre pasado, presente y futuro. La nueva bisagra entre tiempos se venía fraguando ya en el siglo XVII con la Querrela entre Antiguos y Modernos (Hartog, 2015). A principios del siglo XIX algunos escritores daban cuenta de que se vivían tiempos nuevos y que el pasado no iluminaba más el presente. Por otra parte, la ciencia moderna, la ciencia que se pensaba todopoderosa, auguraba siempre "tiempos mejores". La noción de progreso había hecho su aparición desde el siglo XVIII. Todos estos factores comenzaron a articular la nueva temporalidad: la del tiempo moderno, y con él un nuevo "régimen de historicidad." (Hartog, 2007)

En esta nueva concepción temporal, el "faro" que ilumina el presente es el futuro, y éste guía la escritura de la historia. Ese futuro no se alcanza nunca, es progresivo: siempre será mejor. Por su parte, el pasado era un pasado clausurado. Si la historia era el estudio del pasado, ¿qué concepción de pasado se formula como objeto de estudio? El tiempo de la historia-ciencia era un tiempo lineal, acabado, irreversible que se estudiaba "objetivamente".

El siglo XIX buscó la verdad del pasado en los documentos escritos. Es una forma de conocimiento del pasado que es de letrados. "El pasado está en los documentos", es una frase de historiador, no se le buscaba más que en ellos, e incluso, decía Ranke, había que esperar que todos los contemporáneos estuvieran muertos para alcanzar la objetividad y la neutralidad.

Estos historiadores privilegiaron la lectura literal, en el sentido más ingenuo,

<sup>20</sup> Los hiatos, rupturas y continuidades son señalados en toda la obra de François Hartog.

el giro lingüístico vendría a volver todo mucho más complejo pues la pragmática develaba que el contexto de habla era el que podría decir más certeramente el significado de los enunciados, complicando la "objetividad" documental. Además, la historia cultural distinguía formas cognitivas diversas propiciadas por soportes textuales diferentes.

Por otro lado, las dos guerras mundiales y la reflexividad que generaron, años después de salir de la perplejidad de esa hecatombe, se vio la emergencia de un nuevo actor en la historia: el testigo, aquel que la historia "positivista" había dejado fuera por "no poder ser neutral ni objetivo". Los nuevos medios de comunicación lo volvieron visible e indispensable para esa "historia del tiempo presente" inaugurada en los años ochenta del siglo pasado. Con esto vemos un retorno a la oralidad, pero ese retorno no es igual a la oralidad de otros periodos, es necesario que el historiador contextualice esta palabra, que cargada de presente, de afectividad, de emociones, responde a otro tipo de registro.

Por otro lado, ¿Cómo incidirán los soportes digitales en las formas cognitivas? ¿Cómo cambiará la historia con las nuevas tecnologías de la comunicación? Por lo pronto, nuestra relación con el tiempo es distinta. Las nuevas generaciones ya no saben del "giro lingüístico", sin embargo, no habría que resignarse a la simplificación de una historiografía que reduce la complejidad en aras de identidades y nacionalismos fuertes, que de sobra sabemos a dónde llevan.

## Bibliografía

- Cavallo, G y Chartier, R. (1997). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- Durán, N. (2016). *Formas de hacer la historia. Historiografía latina y medieval*. México: Editorial Navarra.
- García, P. (2010,). *Histoire du temps présent*. Paris: Folio histoires.
- Hartog, F. (1980). *Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.
- Hartog, F. (2015). *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hartog, F. (2011). *Evidencia de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de huistoricidad. Presentismo y experiencias del campo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Havelock, E. (2007). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.
- Havelock, E. (1994). *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro-pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Langlois, C y Seignibos, C. (2009) *Introducción a los estudios históricos*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Mendiola, A. (2002). *Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad*. México: Universidad Latinoamericana.

- Navarro, A. (2018). *Homero, el cantor divino y el hombre como soplo o nada*. México: Ediciones Navarra.
- Olson, D. (1997). *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura de conocimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós.
- Sanger, P. (1997). *Space between word. The origins of silent reading*. Stanford University press.
- Vernant, J. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Yerushalmi, Y. (2002). *Zajor, La historia judía y la memoria judía*. Barcelona: Anthropos.

