
Historia y poder: una relación problemática (Michel de Certeau, subversión de la historia)

Guillermo Zermeño Padilla

I (Primera llamada)

La apariencia es, dialécticamente, en tanto que reflejo de la verdad [. . .] Si no se quiere admitir apariencia alguna se convierte uno definitivamente en víctima de ella, pues se pierde con los escombros de la verdad misma que no aparece sino en ellos. Adorno.

Perdida la univocidad del proceso histórico, si es que alguna vez la ha habido, la disciplina de la historia entró en una etapa de mayor complejidad a la vez que de enriquecimiento. Si bien la tendencia del estado moderno ha sido la de su engrandecimiento, las épocas de crisis dejan ver sus hendiduras, y sus recortes obligados dan lugar a la aparición de nuevos actores. No es que el “rey” desaparezca, simplemente ha dejado de ser la única y máxima autoridad. De tal incredulidad surgen nuevas y viejas iniciativas.

Probablemente es en este marco donde se puede entender el texto de Michel de Certeau (Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985, 372 pp.), y de otros del mismo género. Si bien el estado aprende a reconstituirse —monstruo de mil cabezas—, no puede evitar que debido a su propio achicamiento se den en su derredor “re-

velaciones” que lo ensombrecen. Y sin pretender llegar a nuevas mistificaciones de lo todavía sin nombre propio, lo cierto es que las ciencias histórico-sociales, fuera de sus aspectos instrumentales, se definen por la perspectiva múltiple que proporciona la ambigüedad de una crisis: bien puede ser la de una ortodoxia unívoca —que no deja de tener gran parte de razón, especialmente cuando se trata de reproducir el poder o de contraponer un poder a otro—, o bien aquella empeñada en producir visiones heterodoxas, también justamente explicadas por las omisiones de ese mismo poder, en algún tiempo omnipresente.

Como se puede pecar al concentrar el acento en la irrefutable univocidad —razón de estado—, se puede caer en el abismo de la irracionalidad —sólo explicable por una cierta desesperación— si se extreman las razones de la sin-razón. Y en esto, no sin dificultades y sin asombro del lector, Certeau se arriesga a transitar por el espinoso sendero de la dialéctica, pues ni el estado desaparece —finalmente ahí están sus materializaciones institucionales— ni tampoco se esfuman las posibilidades de un pensamiento crítico, precisamente cuando las instituciones muestran fisuras de difícil recomposición, o cuando éstas se realizan sólo formalmente para poder seguir ofreciendo más de lo mismo.

Sin caer en determinismos ni en fatalismos de izquierda o de derecha —a fin de cuentas las cosas humanas no caen como las frutas de árbol, por

su propio peso—, de Certeau muestra que para poder modificar aspectos sustanciales de la cultura y la ideología, se requiere de un trabajo arduo, sistemático, sobre el pasado-presente sin perder de vista el problema que entraña el “sentido común popular”.

Si en algún momento el *common sense* de Thomas Paine inspiró la revuelta del “primer pueblo” de los tiempos modernos, el de las revoluciones burguesas, ¿cuál es el “sentido común” del pueblo de las siguientes generaciones? ¿cuál es el modo de ver y de sentir de las cosas de aquel pueblo, ya no protagonista de la revolución, que llega con retardo al festín del progreso? Algunas investigaciones muestran que se trata de un “sentido común”, repetición fársica pero efectiva de lo previamente acontecido, pero que ya no tiene que ver con el propio acontecer. Una continuidad mistificada ha sido superpuesta a capas reales de diferenciación entre “pueblo” de distintas generaciones. Si bien el nuevo sentido común sólo promete lo que fue antes realidad, es efectivo para retener o desviar impulsos de subversión originados en las promesas no cumplidas, como aquellas de la fraternidad e igualdad entre los hombres. Encubierta o socavada la “alteridad”, ésta permanece expectante. Lo claro es que el sentido común popular no es más “popular” sin más, aunque las situaciones de clase así lo puedan presentar: su descubrimiento requiere de un tratamiento social-psicoanalítico, y su materia no puede ser sino lo olvidado, lo pasado por alto en el pasado. Tarea nada sencilla a la que de Certeau se enfrenta, en la que resultan implicados tanto el tratamiento de lo “popular” como el de los intelectuales, estos mismos inmersos en el idéntico proceso totalizador de enmascaramiento. Además de invitar al científico-historiador a yacer en el diván del psicoanalista, el autor muestra una práctica historiográfica que incluye no sólo la escritura sino la misma hechura de la historia, proceso en el cual se transforman ambos, presente y pasado. Se trata de un trabajo que aspira a establecer otro código de ciencia, expresión utópica de otras formas de relación —entre las clases y entre los tiempos históricos—, cuya manifestación en los signos escriturísticos presagia la posibilidad de su realización en lo real-social.

II (Segunda llamada)

No se escribe algo que haya ya ocurrido, sino aquello que ocurre en el presente de la escritura. Stendhal.

Mientras unos intentan escribir la historia, otros, prefieren hacerla. Es mucho más interesante ser parte de la historia que dedicarse a contarla, dicen.

Con esta aseveración más o menos generalizada, el historiador, supuesto especialista en la historia, queda, paradójicamente, al margen de la historia. Además de expresar esta aseveración extraída del llamado sentido común, la profundidad de la división entre trabajo intelectual y manual o “práctico” —finalmente eso son también los políticos y empresarios—, plantea la cuestión acerca de la validez del axioma, de que no es posible repicar en el campanario y andar en la procesión al mismo tiempo. ¿Se trata de una antinomia irresoluble, o pertenece al campo de la invención histórica y, en consecuencia, de lo modificable teórica y prácticamente?

Es un problema que nos recuerda que ya desde hace tiempo se viene hablando, entre los teóricos de la historia, de la crisis de la historia, o del establecimiento de los límites de una disciplina que todavía en el siglo XIX lo era todo. Cuestión que no se explica sino porque los cambios sociales habidos han obligado a una reevaluación de la historia. En este sentido hubo en Francia una polémica entre el estructuralismo y el existencialismo marxista (Levi-Strauss contra Sartre), en la que estaban en juego las relaciones entre la etnología y la historia.¹ Especialmente para el primero, la historiografía presentaba una gran limitante: la de que sólo hay historia ahí donde hay escritura, donde hay documentos y archivos. Cuestión que dejaba, de un plumazo, sin historia a pueblos “sin escritura”. Otra objeción planteada por Levi-Strauss a la historia: la imposibilidad práctica de cubrir todas las lagunas del pasado, que convierte al oficio en un regreso *ad infinitum*, y lo obliga a hacer cortes, o subsanar los vacíos

informativos en forma "arbitraria", o a intentar hacerlo mediante la aplicación de técnicas cuantitativas, perdiéndose entonces la temporalidad, dimensión básica del conocimiento histórico. De ahí a colocar la cuestión en el nivel de la interpretación, sólo existía un paso, con lo que éste implicaría: la imposibilidad de dar cuenta de lo realmente sucedido. Perdida la absolutez de la búsqueda aislada del dato positivo, se abría el debate sobre la relatividad en la historia. Cuestionada la historia positivista que se creyó con autoridad de desplazar al "mito", la manera de abordar el problema, incluyendo el "nuevo mito" de la historiografía moderna, se orientaba a plantear la pregunta por las condiciones que hacen posible la erección de un mito, como por ejemplo, el de la revolución francesa, ya que era a través de este mito que la revolución francesa pudo desempeñar el papel de agente histórico. En esto Levi-Strauss coincidía con Sartre, al señalar que la mejor interpretación histórica es aquella que mejor sirve para inspirar una acción práctica. Siendo polémica toda interpretación, no necesariamente tendría que ser falsa. Sartre por su parte, veía que la historiografía, como la filosofía, eran prácticas e instrumentos ideológicos con los que una clase imponía su dominio; esto porque la historia era una verdad por fabricar, originada en los proyectos individuales o sociales de los grupos, que tienen ciertas aspiraciones y voluntad de realizarlas. Sus caminos se bifurcan, empero, en un punto. Mientras Sartre da por cierto la existencia de una verdad inteligible (preexistente) en la historia, Levi-Strauss lo pone en duda y observa el condicionamiento histórico de tal "verdad". Y remata: basta que el pasado se aleje temporalmente del pasado para que nos sea parcial o totalmente ajeno; incapacitados así de hacerlo nuestro, la posibilidad de su inteligibilidad se convierte en una ilusión. De lo anterior se sigue: la historia que se identifique con la ideología —sistema de ideas que expresan un deseo y una voluntad—, ha de renunciar a la pretensión de universalización; en vez de ello, se ocupará en el enigma de la temporalización de las sociedades humanas.

Relativizada la búsqueda de una verdad unívoca en el pasado, la cuestión se concentraba en

las mediaciones no sólo subjetivas, como defendería el historicismo, sino socio-institucionales. Este paso, según Michel de Certeau, lo daría Michel Foucault² (*La arqueología del saber*), "al introducir a la vez las técnicas de una disciplina y los conflictos sociales en el examen de una estructura epistemológica, la de la historia".

De esta manera, podría establecerse la alianza entre la escritura y la historia. Los modos de escribir la historia remiten a un modo de hacer la historia. Desde la perspectiva que centra la atención de Michel de Certeau en *La escritura de la historia*, la aporía planteada al inicio por el "sentido común" no es real, aunque sí explicable. Lo primero en la medida en que la historiografía moderna occidental no ha dejado de acompañar las empresas de conquista y expansión de occidente, preparando el terreno, muchas veces con "la mejor de las voluntades", para la sujeción y explotación de los "nuevos mundos". Todavía más grave es que desde el mundo conquistado se siga reproduciendo un discurso auto-opresivo. La tarea de una nueva historiografía tendría que corresponder tanto a los "civilizadores" como a los "civilizados". Y en esto tiene razón el sentido común: en tanto la historia se crea manejar por fuera o por encima del movimiento de la historia, hecho que remite a la necesidad de recuperar, no en forma idealista, una subjetividad del historiador que no por obra del azar fue arrojada a la zona del silencio de archivos y bibliotecas, castigada a deambular en la zona del silencio "por la ley de una escritura científica".

III (Tercera llamada)

Cuanto más consciente es alguien, menos soporta la Historia, [...] se trata de un saber completamente convencional, es decir, que depende enteramente de convenciones. Paul Valery.

Muy cerca del fin del siglo XX la disciplina de la historia parece experimentar una renovación. De la disciplina autosuficiente y singular —no hay

más ciencia que la de la historia, diría Marx en el siglo XIX— pasó a ocupar un rango secundario y en el mejor de los casos de subordinación a las disciplinas sociales en ascenso. Ante las nuevas propuestas, los hacedores de la historiografía del siglo pasado, probablemente se reconocerían en éstas, por cuanto interesa a la recuperación de la historicidad de la historia, así como se desconocerían en ciertos acercamientos como los que se hacen desde la lingüística o desde el psicoanálisis. Lo cierto es que las iniciativas en este campo como en el de otras disciplinas, según es el caso de la literatura, se dirigen a transgredir algunos de los obstáculos impuestos por un academicismo estéril, que más se asemejaría a barrotes invisibles de una cárcel.

Thomas Kuhn ha mostrado que la formación de un “paradigma científico” debe más a convenciones sociales que funcionan como coacciones grupales que a un supuesto acto creador individual; establecido el consenso en torno a un método, lo demás tiene que ver con la uniformidad de una producción en serie. A lo largo del tiempo, esa uniformidad, como ha sido establecido por Michel Foucault (*La arqueología del saber*), adquiere un *status* de una disciplina. Esta, a base de trabajar un mismo tema, se adueña de un territorio, utilizando y desarrollando para ello un instrumental técnico, una de cuyas funciones será la de mantener incólume el territorio, la identidad social del grupo, sus *fans* y su presencia institucional. Para un iniciado, historiador o antropólogo, no basta mostrar sus pericias para poder ser aceptado en el clan; es necesario haber aprendido ciertas reglas, manejado cierto lenguaje, dominado ciertas jergas y aceptado sobre todo las reglas señaladas por las autoridades del campo en el que se desea trabajar. Así, para “ser alguien” y poder decir algo, normalmente no basta la genialidad propia, hace falta estar introducido en una red de “relaciones sociales”. Hayden White, crítico norteamericano de la historiografía, ha mostrado también cómo los historiadores no sólo están sometidos a las convenciones de la narrativa, sino además a un espacio prácticamente cerrado impuesto al intérprete, por lo ya dicho, lo cual está muy lejos de ser un espejo objetivo de la realidad. Ante la incapacidad de reflejar la reali-

dad, la pregunta obvia es por el sentido de la historia, además de la conservación y reproducción de las “comunidades de científicos”, que poco o nada tienen que decir sobre “lo real”. Tal es uno de los dilemas fundamentales del investigador. A menos que se haga la conexión entre la actividad interpretativa y la praxis social, aquella por más bien intencionada e inteligente “caerá de nuevo en el murmullo de la mera prosa, pues pasar de la interpretación a su política es en gran medida ir del deshacer al hacer, y esto, dadas las divisiones actualmente aceptadas. . . es arriesgarse a la incomodidad de una gran alteración en las maneras de ver y hacer. Sin embargo, uno debe negarse a creer que la comodidad de los hábitos especializados pueden ser tan seductores que nos mantengan a todos en nuestros lugares asignados”.³

De alguna manera las disciplinas histórico-sociales son reflejo de los tiempos que pasan, y asimismo expresan situaciones sociales concretas nacionales; esto en el supuesto de que los intelectuales expresan alguna parte del “alma nacional”. Lo que sí es cierto es que Michel de Certeau es testigo a la vez que expresión de preocupaciones sustanciales de nuestro tiempo. El mismo sólo es una voz entre muchas de lo que ha sido la llamada como crítica a la modernidad, que implica una protesta a formas de reproducción de la dominación y explotación de unos sobre otros, sean tiempos, hombres, grupos o naciones. Después de la segunda guerra mundial se acentúa la crítica de los viejos y de los nuevos colonialismos; se abre el debate en torno a las formas de descolonización. Tomarán parte activa desde distintas posiciones filosóficas, Sartre y Levi-Strauss, incluyendo la de los pedagogos que al calor de la lucha estudiantil pugnan por iniciar el proceso de descolonización desde las aulas de escuelas y universidades. La crisis del autoritarismo de occidente llegaba a su momento culminante. No faltarán en América Latina los Paulos Freyres, los Iván Illich, los Enrique Dussels, sumados a la proliferación de movimientos de liberación nacional en Asia y Africa.

Si bien se pueden confundir sus múltiples manifestaciones, ensayos y teorías, podría existir un común denominador: cómo poner fin a una dinámica social instaurada en la historia misma

en la que los dividendos resultan negativos para el hombre. Obviamente al establecer un juicio valoral, una de las áreas afectadas es la de la ciencia y la investigación sobre las que se había fincado el gran despegue de la industria y de la transformación material de la sociedad en el pasado reciente. Si un modelo de pensamiento que se expresó en la política y en la historia de Maquiavelo y en Guicciardini y en la ciencia de Bacon, Spinoza, Descartes, había servido para fincar las bases de la modernidad, por lo menos hoy en día existe una corriente de pensamiento "crítica" que no puede ser pasada por alto. Si desde un punto de vista delo que en la sociología norteamericana se entiende como "ciencia normal", una ciencia que funciona para el *establishment*, simple en sus formas, complicada en sus contenidos, que satisface ciertas curiosidades y por sobre todas las cosas sirve para que las finanzas y la industria salgan de los atolladeros en los que con frecuencia caen, sin importar la consideración por el hombre, esta otra forma anómala de entender la ciencia está todavía en proceso y cuyo éxito definitivo está todavía en cuestión, ya que en sus principios está aquel de dotar de poder a los sin-poder, pero sin que éstos reanuden a la vez un nuevo ciclo de poder. Mientras logran la desestructuración estética de occidente piensan en la utopía de un lugar posible aún no existente. Bien puede decirse que esgrimiendo sólo las armas de la razón llevan todas las de perder ante las armas de la sinrazón, de la destrucción instintiva y por obra de la arbitrariedad. Obviamente se ve en desventaja la dualidad de un pensamiento que aún no alcanza el consenso necesario y que sufre el embate de una normalidad, que aunque caduca se ve reproducida. Si a esto se añaden las divisiones internas en razón de celos y prejuicios, y la falta de "simplicidad" de sus postulados, una tal ciencia casi está programada para perder. Así, ha perdido hasta ahora Vico, Baudelaire, Rosa Luxemburgo, Sacco y Vanzetti, Walter Benjamin, etcétera. Y es que la razón, cualquiera que ésta sea, mientras no se traduzca en la práctica no deja de pertenecer al reino de las ideas, de lo posible, de la crítica estetizante. Crear nuevas instituciones en medio de las otras no deja de ser una cuestión calamitosa. Estando

transidos por el presente la lucha por el nuevo futuro no puede dejar de ser desigual, al mismo tiempo que posible. La vida y la obra de Michel de Certeau dan cuenta de ello.

IV (Empezamos)

El discurso historiográfico no es sino una pieza más de una moneda que se devalúa. Después de todo, no es sino papel [. . .] Apoyado sobre lo que el mismo no es —la agitación de una sociedad, pero también la práctica científica en sí misma—, arriesga el enunciado de un *sentido* que se combina simbólicamente con el *hacer*. No sustituye a la praxis social, pero es su testigo frágil y su crítica necesaria. Michel de Certeau.

El diario francés *Liberation* (11.1.86) reportaba en su edición parisina de fin de semana la muerte de Michel de Certeau, intelectual francés, fallecido apenas el jueves 9 de enero de 1986. Michel de Certeau, como tantos otros de su generación, fue "tocado" por la revuelta del 68. Jesuita, historiador, lingüista, psicoanalista y etnólogo, dejó como lo señala Jean Louis Schefer una obra inacabada, abierta al conocimiento de otros saberes. Un tema parece atravesar su trabajo multidisciplinario: cómo se apropia el hombre común de códigos, discursos, y espacios que le son impuestos. Sus estudios se orientan hacia la clarificación de las relaciones que se presentan entre las estrategias de dominación de unos y las tácticas de defensa y resistencia de los otros, en la imposición de modas y artículos de consumo cultural, entre la fuerza aculturante del discurso oficial autoritario y las fugas posibles de rebeliones cotidianas. Michel de Certeau como su obra lo muestra, gustaba de trabajar en las zonas de frontera, áreas donde las disciplinas dejan de ser especialidades, lugares marginales de las sociedades, de las culturas y de los saberes. Hasta muy poco antes de su muerte a los sesenta años recibió la venia de las instituciones académicas francesas al ser recibido en la Ecole des Hautes Etudes. Antes de ello fue

profesor permanente en la Universidad de California en San Diego. Según Roger Chartier, sus trabajos de historia religiosa sobre el siglo XVI y XVII vendrán a modificar sustancialmente las formas de intelección del sentir religioso de la época. Referido al pasado, este trabajo en algún modo se completa con un estudio más reciente sobre las formas de apropiación de la cultura de masas (*L'invention du quotidien*, 1980). Trabajos que muestran que aun tratando del pasado, nada le era más ajeno que las preocupaciones del hombre en su presente.

El libro *La escritura de la historia*, publicado originalmente en 1975, traducido con mucha corrección por Jorge López Moctezuma y publicado por la Universidad Iberoamericana, además de reforzar apariciones francesas anteriores como las de Marrou y de Veyne, sobre el problema del conocimiento y de la escritura de la historia, viene a actualizar para los de habla española una corriente de pensamiento que encuentra su asiento en la "nouvelle critique" de los años sesenta, aunque con señaladas diferencias.

Este trabajo recoge distintos artículos cuyo tema central es el seguimiento del modo "moderno" de entender la historiografía. Casi como un gran epígrafe y como develando la síntesis de esta "particularidad occidental", el sentido del texto está dado en la primera página: la tesis se podría formular de la siguiente manera: hasta Freud, gracias a cuya "práctica escriturística" regresa la "alteridad rechazada", la historiografía occidental en sentido moderno-ilustrado ha sido una práctica de conquista, colonizadora, un discurso de poder, cuya escritura "transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción". A partir de la escisión radical de sujeto y objeto, el discurso sobre "el otro" es un discurso unilateral, arbitrario, excluyente y, por lo mismo, alienado. Terrible esa "escena inaugural": ". . . el conquistador va a escribir el cuerpo de la otra ("la india América, mujer acostada, desnuda, presencia innominada de la diferencia, cuerpo que despierta en un espacio de vegetaciones y animales exóticos") y trazar en él su propia *historia*. Va a hacer de ella el cuerpo historiado —el blasón— de sus trabajos y de sus fantasmas. Ella será América 'Latina'".

Brillante metáfora que deja claro lo que de Certeau entiende por historia en sentido moderno: en esta tradición la escritura en su carácter real-simbólico es indisociable de la práctica de dominación y apropiación unilateral. No es gratuito que las imágenes nos presenten al misionero junto al guerrero, a la cruz con la espada. La dominación técnica-militar requiere, para legitimarse, de su contraparte ideológica-cultural. Esta "escena inaugural" que habrá de repetirse una y otra vez, no sólo en el nivel económico-militar, sino también en el simbólico, vaciará las diferencias en el molde propio del conquistador —fundada la "comunidad", negando la diferencia— a la vez que vaciará de contenido a las formas de este último. Registrado por de Certeau, el agresor transformará en ritos huecos, su propia existencia, volviéndola sin sentido.

Si bien la primera idea de la presentación del libro fue hacerlo en forma cronológica —de atrás para adelante—, el autor prefirió partir del estado actual, de lo que él denomina "sistema de la industria historiográfica". No es que los modos tradicionales se hayan modificado, sino en todo caso sirviéndose de las tecnologías más desarrolladas, ya es posible producir los mismos artículos de siglos pasados, pero en serie. Dicha industria, como en su origen tiende a servir de apoyo a un "lugar socioeconómico de producción", lo cual incluye el dominio de ciertas reglas "científicas" y el relato o texto como su producto acabado.

Como la otra parte de una pinza, el texto se cierra (cuarta parte) con la aportación freudiana a la liberación de esta historiografía del poder basado en el análisis y reconstrucción de dos textos de Freud *El hombre Moisés y la religión monoteísta* y *Una neurosis demoníaca en el siglo XVIII*. De Certeau descubre en estos textos freudianos los elementos para derruir una concepción instrumentalista de la historia, y así, la posibilidad real de su fuga de esa imagen que lo vincula al "conquistador": toda producción histórica que toma la forma de un relato, implica por sí mismo "hacer la historia".

Porque el historiador parte siempre de la voluntad de narrar, de contar lo ocurrido en otra parte y de otro modo, con el texto propio de su cultura, es así como *produce* la historia. "Con los tro-

zos que le organizó de antemano la imaginación de su sociedad, realiza desplazamientos, añade otras piezas, establece diferencias y comparaciones, descubre con estos indicios las huellas de otras cosas que lo remiten a una construcción ya desaparecida. Para resumir: crea ausencias". El historiador lo toma, por así decirlo, construyéndolo, más no absorbiéndolo en un nuevo discurso. "Su trabajo es un acontecimiento. Por el hecho de no repetir, logra cambiar la historia-leyenda en historia-trabajo. El mismo proceso operativo transforma la relación del historiador con el objeto pasado del que se hablaba y la relación interna entre los documentos que contenían al mismo objeto".

El recorrido a través de los textos freudianos seleccionados lleva a de Certeau-historiador al descubrimiento de que la verdad "ausente", del excluido de la historia, contradice radicalmente al poder que los discursos dialécticos de la historiografía se atribuyen de ocupar el lugar de la verdad. "Ellos sólo nos dan figuras, lo 'verosímil', la 'apariencia'. Más exactamente, la historiografía 'se ha colocado en el lugar de la tradición' (se ha puesto encima): historia caníbal. Esta historia asimila las tradiciones para hablar en vez de ellas, con la autoridad de un lugar (progreso) que autoriza a saber mejor que ellas lo que ellas mismas dicen. Pero esto es suponer que *dicen* lo que *saben*". Y aquí el autor escapa a caer en los juicios maniqueos de contraponer una "verdad", la de los excluidos, con la otra. "De hecho, la historiografía no es ni más ni menos verdadera que las tradiciones. No es verdad que se equivoque (que cometa *error*), como si se tratara de revelar mejor lo que estaría 'bajo' las apariencias". Esta forma de concluir puede causar una decepción, para quienes desean ver esa verdad llegar a su término. Si bien no se trata de sustituir una verdad más verdadera que otra, pues "la ciencia ficción es la ley de la historia" —con lo cual queda desarmado todo aquel que pretenda esgrimir una única verdad histórica—, queda abierto el debate en el nivel de lo real-histórico.⁴ No obstante que con lo expuesto por de Certeau es posible desarticular el código cientificista u objetivista de la historiografía, poniéndolo por lo menos en el nivel de la otra verdad solapada, la

de la cultura popular, y en ese sentido funcionar como un dispositivo teórico de crítica a la ideología dominante, queda vigente el problema del vasallaje de la cultura dominante. ¿Qué garantizaría que la mera nivelación de la verdad moderna con la tradicional hará meter en juicio a la razón geométrica? Queda sin descifrar el problema del poder, o de la hegemonía, planteado por Gramsci. Más abajo volveremos sobre este punto.

Por lo pronto es innegable que la disección que de Certeau hace del modo como se ha hecho y se sigue haciendo la historiografía en Occidente, contiene un valor inestimable en esta época: la autocrítica sistemática.

Bien, si no hay Verdad exclusiva, única, entonces hay verdades, o como se ha formulado desde la escuela de los Annales, no hay más Historia, sino historias; sin embargo, a la hora de la verdad no hay sino una Verdad que lo invade todo, que se infiltra por todos los medios, y que siendo mal pensados, la permisividad de la proliferación de verdades, verdades que en su polarización podrían neutralizarse mutuamente, a quien favorecen es a la presencia omnipresente de la Verdad oficial, que con todo y desenmascarada sigue reproduciéndose. Sin resolver el problema —a de Certeau no le interesa mostrar "el camino"— el autor en su recurrencia a la técnica psicoanalítica, hace una invitación a los historiadores, preocupados por la recuperación del pasado, para que por lo menos, en forma reflexiva, logren esclarecer a qué tipo de verdad sirven, o al menos sepan de qué lado de la verdad están.

En la segunda y tercera parte, la sección media del libro, de Certeau explora nuevas posibilidades teóricas y prácticas de la historiografía occidental aplicando metodologías extraídas de la etnología y de la semiótica. Estos estudios, que giran sobre aspectos de la cultura popular del siglo XVI y XVII en los que un sistema de coexistencia de los "salvaje", tradicional y lo moderno, dan lugar al establecimiento de un sistema único "ético y técnico" de prácticas capaces de construir una historia humana, se ven completados por otro texto publicado en 1975 sobre la lucha en el siglo XVIII de una "racionalidad escriturística —'ilustrada', revolucionaria y jacobina— contra las fluctuaciones idiomáticas de las orali-

dades de los dialécticos”. (Michel de Certeau, Dominique Julia y Jaques Ravel. *Une politique de la langue, La Revolution française et les patois*, Gallimard, 1975, 320 pp.)

La parte más historiográfica, como el mismo de Certeau lo apunta, es la segunda. Más allá de toda lectura plana del pasado, la sensación de movimiento es transmitida en todo el texto. Hace verdad lo que promete: “la historiografía se mueve constantemente junto con la historia que estudia y con el lugar histórico donde se elabora”. “Lo que debió pasar” exige la reflexión sobre “lo que debe pasar hoy”. Referida a la historia religiosa, el autor observa: al tiempo que la alta burguesía se enriquece y se aleja de las masas rurales, se modifica el criterio religioso, y se origina un doble movimiento: el saber cumple una nueva función en la instauración o restauración de un orden, al tiempo que la iglesia en su repliegue inicia una cruzada pedagógica para cristianizar, pero ya de acuerdo con “criterios científicos”. Se hace cierto aquello que Marx señalaba en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*: “La religión es el lamento del oprimido, el sentimiento de un mundo sin corazón y, al mismo tiempo, el espíritu de una condición desprovista de espiritualidad”.⁵

Al tiempo que se dobla a la iglesia en el proceso de laicización o aparición de la sociedad civil, se da un desdoblamiento o vuelta a las regiones, para reconquistarlas bajo los nuevos patrones establecidos por los filósofos emancipados. Se efectúa una revolución subrepticia: “el fin se ha convertido en medio: las instituciones políticas utilizan a las instituciones religiosas, les infiltran sus criterios, las dominan con su protección, las destinan con sus objetivos”. “Se toman de nuevo las estructuras pero bajo otro régimen. Las organizaciones cristianas se vuelven a emplear en función de un orden que ellas ya no determinan”. El autor concluye: “. . . una ruptura ha deshecho, en lo sucesivo, a los mitos organizadores de conductas, para dar lugar, por una parte a una ‘razón de prácticas’ —un tipo de ciencia— y por otra parte a ‘representaciones’, ideologías o creencias. Una nueva historiografía nacerá, cuando una racionalidad de las tareas ‘revolucionarias’ haya clasificado las creencias entre las fábulas ‘anti-

guas’. Entonces, la comprensión misma de las épocas anteriores encontrará a las representaciones como un efecto o un resto, que refiriéndose a lo que viene del pasado, *se ha convertido* en homogéneo con lo presente, es decir, con una ciencia económica o política de las operaciones sociales”.

Establecidas unas prácticas sociales que erigen definitivamente a la escritura como la ley, desplazando a la “oralidad” (comunicación propia de la sociedad salvaje, o primitiva o tradicional), se requiere del trabajo del etnólogo, cuya condición se fija en el mismo siglo XVIII y cuya tarea se dirige a descifrar en una “especialidad” —un sistema sin historia—; “la alteridad” (“la diferencia que plantea una ruptura cultural”), y “la inconsciencia” (“condición de fenómenos colectivos que se refieren a una significación que les es extraña y que sólo se da a un saber venido de afuera”). Así, ante “la sociedad salvaje” que se extiende como un “país inmemorial” (“las cosas han sido siempre así” dice el indígena), se supone una *palabra* (“. . . la palabra es fábula, de *fari*, hablar. Ahora bien, la fábula es andar a la deriva —añadidura, desviación y rodeo, herejía y poesía del presente, respecto a la pureza de la ley primitiva”). que circula sin saber a qué reglas silenciosas obedece. Pertenece a la etnología apoyar estas leyes en una escritura y organizar en un cuadro de la oralidad este espacio del otro. La historiografía, por su parte, también se pone a trabajar en la misma época contraponiendo igualmente cuatro nociones: *la escritura, la temporalidad, la identidad y la conciencia*. Así, lo que hace Levi-Strauss no es sino recoger la diferenciación establecida cuatro siglos antes, entre la etnología e historia.

Michel de Certeau, además de confrontarlas se dedica en esta tercera parte a tratar de descubrir, de seguir a esa “palabra” que por ahí anda circulando, sin saber a qué código pertenece. Detrás o por debajo de una “escritura” subyace, se esconde el enigma de una oralidad circulante: “la operación escriturística que produce, preserva y cultiva ‘verdades’ imperecederas, se apoya sobre un rumor de palabras que se desvanecen tan pronto como se enuncian y, por lo tanto, se pierden para siempre. Una pérdida irreparable es la huella

de dichas palabras en los textos que los buscaban. Así parece *escribirse* una relación encima de la otra”.

Estas apreciaciones están contenidas y ejercitadas en el análisis de un texto de Jean de Lery de 1578, sobre un viaje que realizó por el Brasil, durante una estancia entre 1556 y 1568 en la bahía de Río.

El otro texto es continuación de los estudios de de Certeau sobre las posesas de Loudun hacia el fin del siglo XVI. ¿Cómo acceder al discurso del otro, del “ausente”, cómo descifrar documentos relacionados con una muerte insuperable, y por otro lado, cómo descifrar el lenguaje alterado de una “posesa”? Esta parte se cierra con un estudio de una variante historiográfica, la de las “vidas ejemplares”, género que se inicia en el siglo XVII. Lo interesante es lo siguiente: esta hagiografía cristiana, señala el autor, ha sido demasiado estudiada desde el punto de vista de la crítica histórica “y del retorno a las fuentes, y por lo tanto se la ha clasificado junto con una leyenda en los tiempos de una prehistoriografía antigua que reservaba al periodo moderno el privilegio de las biografías científicas”. Lo que se hace es someter un género literario a “la ley de otro”, la de la historiografía, y se dismantela el propio discurso para conservar lo que no es, lo que no le pertenece. Más bien, diría de Certeau, habría que examinar esta hagiografía que alcanza hasta el siglo XX en su formato de *comics*, de ahí su importancia, como “la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva” (Jaques Fontaine). Sin negar la recepción moderna, propone de Certeau que “la combinación de los lugares y de los temas revela una estructura propia que no se refiere esencialmente a ‘lo que pasó’, como ocurre con la historia, sino a ‘lo que es ejemplar’. Las *res gestae* no son sino un léxico. Debemos considerar cada ‘vida de santo’ más bien como un sistema que organiza una manifestación gracias a una combinación topológica de ‘virtudes’ y de ‘milagros’”. Así más que tratarlos como lo que no son, estos testimonios hablan no de historia, en su diferencia específica tienen que ver con lo repetitivo y cíclico. “Tal vez esta relativización de un lugar particular por una composición de lugares, así como el desvane-

cimiento del individuo detrás de una combinación de virtudes destinadas a la manifestación del ser, proporcionan la ‘moralaja’ de la hagiografía: una voluntad de significar, cuyo no-lugar es un discurso de lugares”.

V

(Acabamos. . . de empezar)

No hay documento de la civilización que el mismo tiempo no sea un documento de la barbarie. W. Benjamin.

Tenemos ante nosotros un libro complejo, una de cuyas virtudes es que cumple lo que promete. En primer lugar, al modo como ha sido ya ampliamente experimentado en la literatura y en el cine, el autor no cree en la reconstrucción cronológica, porque es de la idea que la historia real no es lineal. Esta linearidad es una invención teórica que se adecúa en forma subordinada a un modo de producción lineal. Salvar el escollo del presupuesto generalizado en la historiografía de una reconstrucción cronológica que tiene que ver más con la ficción que con lo real, implica que el autor parta de “lo real”. Es aquí donde creo que de Certeau se suma a la corriente crítica dentro de la tradición francesa. Lo real, por lo pronto es un hecho fragmentado en la percepción subjetiva inmediata, que se combina irremediamente por la aspiración totalizante de nuestro presente. Así entre sujeto y objeto se establece una lucha feroz: alineación o crítica, es el dilema. De Certeau opta por la crítica, sin perder nunca el punto de vista de la totalidad, no para consagrarlo, sino para descubrir los posibles puntos de fuga. Así, es imprescindible partir de lo dado, por cuestión táctica, observar cómo funciona el accionar historiográfico, una industria del saber que “produce lugares”, desde el lugar propio; avanzando sucesivamente, al modo de Dante en su entrada al infierno, de lo histórico (la capa visible), a lo ya no tan inteligible, hasta el inconsciente de la historia. Así la historiografía no es sino uno de los modos históricos de conocer lo que

está detrás; pero de Certeau enfatiza la presencia de otros modos que tienen que ver igualmente con "lo real-histórico". Todo es cuestión de niveles. El hombre en sociedad, para comprenderlo requiere de una operación múltiple, que de ninguna manera incluye como absoluto una sucesión formalizada y formalizante, exige "investigaciones tácticas". Tal es la complejidad de "lo real". Lo demás es ciencia-ficción al servicio de intereses preestablecidos. No es que de Certeau esté casado con otro concepto igualmente positivista: simplemente intenta mostrar la relatividad de los métodos establecidos desde la historia misma, es decir, que no hay método que previa o simultáneamente no suponga una praxis social. "Rehusar la ficción de un metalenguaje que unifique el todo, es dejar aparecer la relación entre procedimientos científicos *limitados* y lo que les falta de lo 'real' que están tratando, es evitar la ilusión, necesariamente dogmatizante, propia del discurso que pretende hacer creer que está 'adecuado' a lo real-ilusión agazapada detrás de las condiciones previas al trabajo historiográfico y cuya ambición tenaz ha sido 'maravillosamente expresada por Schelling: 'el relato de los hechos reales es para nosotros doctrinal'. Este tipo de relato engaña porque pretende hacer la ley en nombre de lo real".

De esta manera no es raro que la ordenación de las partes del texto recuerde a un modelo para armar, que incluye la paradoja de ser y no ser a la vez patrón único de intelección; sería caer de nuevo en la zona de la ficción criticada; si ha de habérselas con lo real ha de contener los ingredientes de versatilidad, de movilidad y complejidad de la misma. Siendo una lectura para todos, no todos han de entrar por la misma puerta. Aunque la totalidad es una, cada quien tiene percepciones distintas, en ningún caso excluyentes. En ese sentido el libro puede ser leído con el comienzo que se quiera, por enmedio, quedarse sólo al comienzo o encerrarse en el final. Cada una de las partes se sostiene sola, a la vez, simple y sencillamente porque en ninguna está ausente el punto de vista de una sobre otra totalidad posible, no como efecto de visiones apocalípticas, sino porque se expresan cotidianamente a través de la palabra oral y escrita, de ahora y

de ayer. Uno no puede dejar de asombrarse por la capacidad para manejar, al mismo tiempo, disciplinas tales como las de la socioepistemología cuyas virtudes se expresan en la primera parte, las del historiador en la segunda parte, las de la semiótica en la tercera y las del psicoanálisis en la última.

En resumen, tenemos un texto que es la reconstrucción de la aparición, establecimiento y consolidación de una historiografía moderna en Francia, paradigma que permite entender mejor la confrontación entre el viejo y el nuevo mundo, entre el viejo y el moderno, sea Europa o América, o el centro y las regiones francesas, modelo historiográfico que en su reverso, por no decir a sus espaldas, esconde o sigue cargando "al ausente", al excluido, al pueblo común y corriente, a los rezagados, identificados como una fuerza, aunque oculta, no por eso menos real de la historia.

Vistas así las cosas, al historiador profesional se le plantean un sinnúmero de preguntas y, sobre todo, se le abren muchas posibilidades, a fin de trascender un oficio que a base de hacer lo mismo, ha quedado circunscrito por los límites de una historia oficial en la que casi nadie cree, cada vez más estéril e inverosímil. Especialmente para aquellos que intentan recuperar la historia popular, demarcada claramente de lo folclorizante, puede ser un instrumento estimulante para despertar preguntas y abrirse a nuevas posibilidades metodológicas antes no imaginadas.

¿Se podría decir que Michel de Certeau es uno de los miembros de esa élite que han sido clasificados como posmodernos, posestructuralistas, post. . .? Es claro que de Certeau es plenamente moderno, en el sentido de estar acorde con lo que el progreso científico y tecnológico ha proporcionado al hombre para domesticar la realidad, a sí mismo y a la naturaleza, en el caso de de Certeau, las ciencias del hombre. Es un autor moderno, ilustrado. Pero esta misma modernidad le permite realizar la crítica de la misma modernidad. ¿De dónde extrae de Certeau el impulso crítico de lo que él mismo es y a lo cual tendría supuestamente que ser fiel? ¿Responde a la nostalgia de los tiempos idos supuestamente mejores? ¿Intenta restaurar el imperio de la tradición liga-

da al catolicismo eclesiástico? Creemos que de Certeau es un "progresista", pero en una forma en que el término ha sido trastocado: hoy, ser "progresista" no es lo mismo que serlo en el siglo XIX; la meta de la "revolución social" ya no es la aceleración del progreso, sino el "desprendimiento" precisamente de la idea de progreso.⁶ Al menos la aseveración vale como hipótesis de trabajo para entender un movimiento que incluye a una vasta población heterogénea, como es la integrada por el movimiento ecologista europeo y muchos intelectuales renombrados. Hasta aquí como señalaba Habermas, "posmodernidad se presenta claramente como antimodernidad",⁷ tradición que no puede desgajarse de las corrientes románticas también aparecidas en el siglo XIX, cuando ya París, Londres, Berlín, Budapest son "modernas" y establecen el prototipo de la modernidad, modelo para otras latitudes. Así nacerá la historia moderna de México, y Estados Unidos se erigirá como el país moderno por antonomasia que no tuvo que pasar por el feudalismo. País singular, se dirá.

Querer encontrar una respuesta expresada por el mismo de Certeau es en vano: su deseo no es

moralizar, ni establecer un discurso didáctico. No le interesa colonizar. Le interesa mostrar cómo se pueden descolonizar los distintos niveles de la historia ayudado de los instrumentos mismos proporcionados por la modernidad: marxismo, psicoanálisis, estructuralismo, historia, etnología, semiótica, etcétera. Renunciar a ellos es transportarse a otro mundo, al país de los sueños.

Tal vez hablar de posmodernidad sea demasiado impropio para un pensamiento que no con base en una ilusión desesperanzada indaga en los resquicios, busca esos huecos, esas hendiduras aún no cubiertas por esta modernidad totalizadora, a fin de extraer un poco de aire y pensar en las posibilidades de una transformación del mismo punto de partida: la ciencia instrumental, e ilustrar, a quienes todavía no se han percatado de ello, que hay ciencia para reproducir y seguir colaborando con la idea de un progreso indefinido sin importar los costos humanos, sociales y ecológicos, y otra ciencia capaz de producir otros tiempos y lugares más acordes con las ideas que han movido a las masas a hacer revoluciones. Lo cual implica una revolución en el pensamiento mismo sobre la revolución.

Notas

¹ Aquí me remito a la excelente presentación de Urs Jaeggi sobre dicha polémica, en el capítulo titulado "La historia 'caliente' y la historia 'fría'", de su libro *Orden y caos, el estructuralismo como moda y como método*, Caracas, Monte Avila Editores, p. 75-92. Para las relaciones entre historia y etnología se puede consultar también, Jacques Le Goff, "El historiador y el hombre cotidiano", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986 (2a. ed.), p. 136-47.

² De Certeau se refiere en concreto al trabajo de Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.

³ Estas ideas, entre otras, están contenidas en Edward W. Said, "Antagonistas públicos, seguidores y comunidad", en Hal Foster *et al.*, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, pp. 199-234.

⁴ "Ninguna teoría, señala Adorno, puede exhibir ya el título de vencedora: toda teoría se alinea, como

una posible, junto a otras opiniones en concurrencia, puestas todas ellas a elección, asimilada en el conjunto". Jaeggi, *op. cit.*, p. 23. La referencia está tomada de Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, p. 14.

⁵ Citado por Vittorio Strada, "Interpretar y transformar", en Aldo Gargani, *et al. Crisis de la razón, nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, México, Siglo XXI, 1983, p. 165.

⁶ Max Horkheimer "Autoritärer Staat", en *Gesellschaft im Umbergang*, Frankfurt, Athenäum Fisher Taschenbuch Verlag, 1972, p. 25. "Desprendimiento" en el sentido de arrojarse, lanzarse fuera. Horkheimer utiliza el verbo "herausspringen" que significa literalmente "saltar fuera". "Der Sprung aus dem Fortschritt heraus".

⁷ Jürgen Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster *et al.*, *op. cit.*, p. 19.

