

*La ortodoxia historiográfica puesta a prueba: Michel de Certeau**

HISTORIOGRAPHICAL ORTHODOXY PUT AT STAKE:
MICHEL DE CERTEAU

GUILLERMO ZERMEÑO

El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos
México

ABSTRACT

The recent apparition of Michel de Certeau's The possession at Loudun in Spanish (2012) gives way for contemporary historiography to reflect about its actuality and innovative character. Its apparition in French, in 1970, coincided with the "epistemological awakening" of historiography, a time when historians –like De Certeau– reflected about history by viewing it through the lens of its own practice. Hence, one of the central issues of this essay is to explore the significance that the return of the "event" had in history, a concept tightly linked to the newfound importance given to the historicity principle that encompassed every work of history, and referred to the "places" where the so called "historical events" emerge. The plotting of this work is not only constituted by the conjunction between theory and practice, but by the search for new forms of "narration" for history as well.

Key words: Historiography, history of historiography, epistemology, religious history, cultural history

* En recuerdo y agradecimiento a Luce Giard y Alfonso Mendiola por traer a la memoria a Michel de Certeau en aquel almuerzo en París.

RESUMEN

La reciente aparición de *La posesión de Loudun* (2012) de Michel de Certeau en nuestra lengua, da pie a reflexionar en este ensayo sobre su actualidad y carácter innovador para la historiografía contemporánea. Su publicación en 1970 coincidió con el “despertar epistemológico” en la historiografía, consistente en que historiadores –como Certeau– se hacen cargo de la reflexión sobre la historia a partir de su propia práctica. De ahí que una de las cuestiones centrales de este artículo gire alrededor del significado que tuvo el regreso del “acontecimiento” a la historia, unido estrechamente con la nueva importancia dada al principio de historicidad englobado en toda obra histórica, referida asimismo a “lugares” desde donde emergen los llamados “acontecimientos históricos”. No sólo la conjunción entre teoría y práctica forma parte de la trama de esta obra, sino también la búsqueda de otras formas de “narrar” en la historia.

Palabras clave: historiografía, historia de la historiografía, epistemología, historia religiosa, historia cultural.

Artículo recibido: 29-3-2013

Artículo aceptado: 15-5-2013

El tiempo del siglo xx es de una densidad histórica superior a otros tiempos. Y es el que nos toca vivir: tiempo de cambio de época y, con ello, también de orientación nueva de la vida cristiana. Esto implica una tremenda audacia.¹

Usted me pregunta entonces cómo me situó en relación con los problemas cotidianos. Es un buen terreno de elucidación, porque lo fundamental se desarrolla en lo trivial.²

APARICIÓN Y BORRADURA

En ocasión de la aparición de la traducción a nuestro idioma del libro *La posesión de Loudun*,³ considerado hace tiempo y en varios lugares como una obra maestra (Stephen Greenblatt, Nathalie Zemon Davis, François Dosse)⁴ quisiera retornar a aquellos años de su publicación (1970) y reflexionar sobre la pertinencia actual de la obra de este gran historiador y pensador singular.⁵ Ese libro, una pieza faltante en nuestra lengua -clave para comprender cabalmente sus planteamientos en *La escritura de la historia*-, puede verse como una incisión o irritación crítica en el cuerpo de la ortodoxia historiográfica, representada entonces por figuras como Fernand Braudel. Al respecto llama la atención, por ejemplo, que

¹ Karl Rahner, *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, Barcelona, p. 13.

² Michel de Certeau y Jean-Marie Domenach, *El estallido del cristianismo*, p. 53.

³ Michel de Certeau, *La posesión de Loudun*. El original fue publicado por la editorial Julliard en 1970, con una edición posterior de Julliard/Gallimard de 1990.

⁴ Stephen Greenblatt, "Foreword"; Nathalie Zemon Davis, "The Quest of Michel de Certeau" y François Dosse, en particular, "La belleza de lo muerto: una crítica de la historia de las mentalidades", pp. 237-256.

⁵ Su singularidad obedece, en opinión de muchos analistas, a su renuncia a convertirse en un *maître à penser*, y a asumir en su obra el carácter de un simple viajero. La noción *maître à penser* contiene una carga semántica fuertemente gremialista y jerárquica al conformar una especie de nueva nobleza o aristocracia intelectual. Cfr. George Steiner, "Maîtres à penser", pp. 93-119.

Emmanuel Le Roy Ladurie -historiador crítico y sagaz, incluso mordaz, de la historiografía que aparecía en esos años- hizo una recensión crítica del libro de De Certeau al aparecer en 1970. Llama la atención en particular que esa reseña no se incluyera en la edición en español de su libro *Entre los historiadores*;⁶ la reseña original apareció en *Le Monde* el 12 de noviembre de 1970 como “Le Diable archiviste” y ha sido ya comentada con sagacidad por François Dosse a partir de una observación de Luce Giard.⁷ Es difícil saber si la ausencia de la reseña al libro de De Certeau por Ladurie en la versión española obedeció a un simple descuido editorial o a algo más. De ahí que una de las cuestiones iniciales al releer aquel texto de 1970 se relacione con las razones que pudo haber para ser “ignorado” por el *establishment* historiográfico regenteado por la llamada historia de “los annales” al mando de un *maître à penser* como Fernand Braudel.

En la excelente y conspicua traducción de Tomás Segovia, Le Roy Ladurie pasa revista a la historiografía de acuerdo, naturalmente, con sus intereses y preferencias, con sus formas de entender y celebrar la historia. Y ahí llama la atención que pese a compartir con Certeau un punto de partida heurístico básico (“Sería demasiado fácil deshacerse hoy del problema diabólico imputando todos los estragos y todas las hogueras de antaño al sadismo o a la estupidez de los jueces”), no haya una discusión seria con él.⁸ Al mismo tiempo se adivina su fobia a los tráfugas llegados a la historia de otras disciplinas como la filosofía o la teología.⁹ En esa “huida” -que engloba un acercamiento y “nueva” defensa de la

⁶ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Entre los historiadores*.

⁷ François Dosse, *Michel de Certeau, el caminante herido*, pp. 252-253; 253-256. Además de aquella recensión hubo otras como la de Robert Mandrou (1971), y una posterior, más favorable, de Phillipe Boutry (1988).

⁸ Le Roy Ladurie, *Entre los historiadores*, *op. cit.*, p. 109.

⁹ *Ibidem*, p. 113. “En la hora en que el navío filosófico empezaba a hacer agua, escogieron, juiciosamente, escapar hacia otras disciplinas. Se hicieron etnólogos (M. Godelier) o historiadores (M. Ozouf)”.

historia¹⁰ - sólo se estaría expresando, en mi opinión, una crisis del tiempo histórico y de los sistemas de creencias implicados en los modelos de comprensión de la historia.¹¹ Sea lo que sea, Ladurie en su juicio se estaría situando del lado de una supuesta “ortodoxia historiográfica” en la que habría algunas excepciones como el caso de Phillipe Ariès –“el último de los grandes aficionados ilustrados, como existían en el siglo XVIII”, que les da “ciento y raya [...] a los mejores entre los profesionales de Clío”.¹² El reto provenía igualmente de la antropología, en el caso de Michele Duchet, que desafiaba los marcos demasiado estrechos de una historiografía puramente económica y social,¹³ o del frente abierto por Michel Foucault y sus discípulos.¹⁴ Es revelador, asimismo, que en su revisión del mundo de los historiadores Ladurie cierre su recorrido con el elogio de Fernand Braudel al aparecer sus tres volúmenes sobre la civilización material, economía y capitalismo (1979): muchos lectores, advertirá, quedarán desconcertados “por el cauce amazónico del Saber del Maestro”.¹⁵

¹⁰ En alusión a aquella alentada por Marc Bloch y manifiesta en el discurso de Lucien Febvre, “Hacia otra historia”, pronunciado en Río de Janeiro en 1949. Ahí Braudel fue presentado como el modelo de una historia futura al estudiar “las fuerzas permanentes que operan sobre las voluntades humanas, que pesan sobre éstas sin que ellas se den cuenta, que las desvían en una u otra dirección”. En Lucien Febvre, *Combates por la historia*, pp. 219-246. Véase también de Fernand Braudel, *El Mediterráneo. El espacio y la historia*, y la antología *La historia y las ciencias sociales*. Para observar críticamente algunas de sus implicaciones metodológicas véase Jacques Rancière, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*.

¹¹ “Nueva”, según lo postulado por Marc Bloch en *Introducción a la historia*, p. 153 y *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien* pp. 18-19, y en la que está ya presente una reflexión de la teoría de la relatividad de Einstein llevada a la historiografía. “Aún no sabemos muy bien qué serán un día las ciencias del hombre. Sabemos que para ser –obedeciendo siempre, por supuesto, a las leyes fundamentales de la razón– no tendría necesidad de renunciar a su originalidad ni de avergonzarse de ello” (p. 19).

¹² Le Roy Ladurie, *Entre los historiadores*, *op. cit.*, p. 325.

¹³ *Ibidem*, pp. 126-128.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 307-311.

¹⁵ *Ibidem*, p. 333.

En su oposición a los representantes de esa *nouvelle histoire* se puede luego revisar el balance de Le Roy Ladurie siendo éste ya miembro de El Colegio de Francia.¹⁶ De la hoguera dispuesta para los nuevos historiadores que transitan entre la historia de las ideas o *intellectual history* o de las mentalidades a la historia cultural sólo se salvaría Carlo Ginzburg por conseguir aislar “una capa que es popular y que no debe nada a la cultura erudita de la época”, y parcialmente el trabajo de Nathalie Zemon Davis.¹⁷ En esa misma línea quizá no menos decepcionante, en mi opinión, es el balance del historiador británico Lawrence Stone acerca de “La nueva historia” y “El futuro de la historia y de las ciencias sociales” de 1981.¹⁸ Otro tanto sucede, aunque de manera distinta, en una de las primeras recepciones de la “nueva” historiografía francesa en Alemania en 1977. En la introducción a la compilación, Claudia Honegger dedicó solamente una breve mención a Certeau en relación con *L'absent de l'histoire* (1973) y a *L'Écriture de l'histoire* (1975), mas ninguna a *La possession de Loudun* (1970).¹⁹ Por eso, queda la impresión de que, cuando apareció ésta, apenas si dejó huella.

En Ladurie y otros historiadores importantes seguramente influyó en su negativa a asumir a Certeau como un interlocutor válido el que fuera jesuita y sacerdote. Como bien lo apunta Luce Giard, para la institución historiográfica Certeau era inaceptable por no respetar “las reglas de juego”, ya que teniendo en cuenta su proveniencia como eclesiástico se esperaba de él que fuera su portavoz institucional. Y esto, “evidentemente, Certeau nunca lo practicó ni en este libro ni en los demás”.²⁰ En ese sentido este jesuita historiador apareció en el medio de la “familia” del saber

¹⁶ Le Roy Ladurie, “Algunas orientaciones de la Nueva Historia”, pp. 173-192.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 189-90.

¹⁸ Lawrence Stone, *El pasado y el presente*, pp. 34-60.

¹⁹ Claudia Honegger (ed.), *M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre, u. a. Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*.

²⁰ Dosse, *Michel de Certeau*, *op. cit.*, p. 253.

histórico como una figura incómoda; como un ser extraño, que recuerda a aquel personaje recreado en la película *Teorema* (estrenada en 1968 y protagonizada por Terence Stamp) del poeta y cineasta italiano Pier Paolo Pasolini (1922-1975): todos los miembros de una familia acomodada bien avenida van cayendo bajo el hechizo de ese intruso que acaba por descomponerlo todo.

MICHEL DE CERTEAU, ENTRE JESUITA E HISTORIADOR

Como jesuita, Certeau pertenece a una institución salida de los rescoldos de la Revolución francesa, de las resistencias antimodernistas del siglo XIX pero, ya de manera más precisa, de los avatares de las dos grandes guerras mundiales del siglo XX.²¹ La institución jesuítica francesa a la que se inscribe Certeau en 1950 tiene sus peculiaridades; pero también las tiene el sujeto que se suma a la orden ignaciana. No es el jesuita recién egresado de los estudios preparatorios que casi da un paso automático de una institución escolar jesuítica a la institución formadora de nuevos jesuitas. Se trata de alguien llegado después de haberse formado en filosofía y teología y que ve reducir drásticamente su formación estrictamente jesuítica a solo seis años, en lugar de los trece acostumbrados. Esta particularidad permite que Certeau se ocupe relativamente pronto en la investigación de los orígenes históricos de la espiritualidad ignaciana y, en consecuencia, se confronte con el estado que guardan esta clase de estudios en la institución historiográfica francesa. En ese sentido parecería que desde el comienzo de su vida religiosa Certeau posee una doble carta de identidad. No obstante, pasado el tiempo –veinte años–, interpelado por Jean-Marie Domenach acerca del lugar social desde donde escribía e investigaba la historia, la respuesta de Certeau no fue del todo la esperada. Su carta de identificación no respondía

²¹ Peter C. Hartmann, *Die Jesuiten*.

a la de las etiquetas institucionales esperadas (miembro de una institución eclesiástica, sacerdocio, etcétera). En su resistencia a ser “etiquetado” Certeau se escabullía, y se remitió finalmente a su experiencia de vida como historiador, en particular al contacto de tanto tiempo pasado con los místicos, sus sujetos de estudio.²² Le sucedió como a aquel cazador furtivo, especie en extinción, retratado por el escritor italiano, Erri de Luca: “Considerado el último cazador furtivo, su reputación había ido creciendo mientras los demás se retiraban, fueran ancianos o no. Los guardabosques no eran capaces de acabar con él. Iba donde ellos no se arriesgaban”.²³

Al contrastar su libro sobre las posesas y la recreación fílmica de este suceso por el cineasta polaco Jerzy Kawalerowicz (1961), la figura de Certeau recuerda a aquella escena en que el jesuita Jean-Joseph Surin aparece para exorcizar a la madre superiora del convento. Se ve en medio de un paisaje desértico conformado por el contraste entre dos lugares: el del mundo o de la posada en la que se hospedará —el lugar del demonio—, y el del convento —el lugar de Dios— que ha caído en poder del demonio. Es la lucha entre dos banderas de corte agustiniano. Lo inquietante de esa recreación radica en que entre esos dos espacios se interpone un tercero: el de los restos, las cenizas de la hoguera donde ha sido quemado el cura Urban Grandier acusado de hechicería, en cuyo derredor circula el nuevo cura acompañado de la presencia viva de Grandier, representada por los dos hijos pequeños que ha dejado en el mundo. La mirada de Certeau como jesuita e historiador recuerda a la del padre Surin que recién ha completado sus estudios y ha sido arrojado al mundo, un mundo ajeno a su experiencia, pero que está decidido a verlo y sentirlo. Entre el ir y venir entre esos lugares, la posada donde se hospeda con otros parroquianos ordinarios, y el lugar de Dios habitado por las monjas, Surin sufrirá una transformación radical, apesadumbrado por el recuerdo

²² De Certeau y Domenach, *El estallido del cristianismo*, op. cit.

²³ Erri de Luca, *El peso de la mariposa*, p. 33.

de Grandier, y la lucha que tiene que librar por liberar del demonio a la superiora. El costo final de oscilar entre dos lugares y la liberación de la monja poseída será terminar poseído por lo “mundano” (“lo demoníaco”) y en parte por la desesperanza.²⁴

Con respecto a Certeau, en ese ir y venir de un lugar a otro, del presente al pasado (ausente), de ese estar entre dos, emergerá no el abismo ni la desesperanza, sino la experiencia de quien ha probado la imposibilidad de reducir la alteridad radical del pasado al presente:

Yo no hago de la crítica un valor. Por sí sola, la crítica no garantiza que se esté en el buen camino. Desde luego, hay en el análisis crítico el ejercicio de un deseo. Creo que la crítica es una de las formas que toma el deseo de una mayor veracidad. Es el acto de desbrozar para limpiar el suelo. Y como cada suelo es la broza de otro suelo, este acto es indefinido. Es un trabajo que lleva siempre más adelante, más allá de lo que se ha encontrado: viaje abrahámico, ‘sin regreso’ al punto de partida, como dice Lévinas. Tal vez yo esté deformado por un prolongado trato con los místicos, quienes no cesan de criticar las representaciones y de dejar atrás cada una de sus experiencias.²⁵

Esta posición recuerda también a la del escritor alemán Alfred Döblin, autor de *Berlin Alexanderplatz*.²⁶ Al reflexionar en 1909 sobre las exigencias de escribir literatura, señaló que a mayor

²⁴ Jerzy Kawalerowicz, *Madre Juana de los Ángeles*, 1961, basada en un relato de Jaroslav Iwaszkiewicz (1942), escrito durante la ocupación nazi. “Es una película contra los dogmas de todo tipo”, llegó a afirmar el director del filme. Sergi Sánchez, “Madre Juana de los Ángeles”, pp. 216-218. Ese año 1961, en el mismo festival de Cannes, Luis Buñuel obtuvo la Palma de Oro de Cannes con su película *Viridiana*. Un tema afín que vincula lo religioso y lo político es la película posterior de Buñuel, *Simón del desierto*, recreación contemporánea de la experiencia del eremitismo primitivo cristiano o búsqueda de lo absoluto implicada en la negación de este mundo.

²⁵ Certeau y Domenach, *El estallido del cristianismo*, op. cit., pp. 31-32.

²⁶ Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*.

sentido crítico, a mayor caudal de información, el desafío consiste menos en el estilo y en el adorno. Lo central consiste en reconocer que “uno sólo se puede escribir a sí mismo, pero [...] teniendo en cuenta] que el único género posible de subjetivismo ineludible es la *objetividad*, es decir, la idea de que uno se desarrolla en los objetos”.²⁷ Coincidió con la opinión del arquitecto vienés Adolf Loos, contrario al estilo moderno estetizante: “Ser objetivo; todo [tiene] su objetividad particular, su funcionalidad; no traer ni añadir nada de fuera [...] En resumen: más crónica, más crítica, menos estilo, menos adorno [...]”²⁸

En ese nuevo sentido de “objetividad” se está postulando en cierto modo un “nuevo naturalismo”, no obstante toparse en su lectura con esfuerzos y rodeos para destrabar aparentes contradicciones.²⁹ Por esa razón, al terminar la escenificación de los sucesos de Loudun (1631-1634), Certeau dejará abierto su trabajo, sin conclusión:

La posesión no admite *verdadera* explicación histórica, porque nunca es posible saber quién está poseído ni por quién. El problema viene precisamente del hecho de que hay posesión, diríamos *alienación*, y que el esfuerzo para liberarse de ella consiste en rechazarla, reprimirla, desplazarla a otro sitio: de una

²⁷ *Apud* Jochen Meyer, “Postfacio”, en Alfred Döblin, *Las dos amigas y el envenenamiento*, p. 105.

²⁸ *Ibidem*, p. 106.

²⁹ Certeau en “Psicoanálisis e historia”, planteó lo que podría ser “una historia de la ‘naturaleza’”: “Al regresar el individuo a lo que, otro (o el inconsciente), lo determina sin él saberlo, el psicoanálisis regresó a las configuraciones simbólicas que articulaban las prácticas sociales en las civilizaciones tradicionales. El sueño, la fábula, el mito: estos discursos excluidos por la razón ilustrada se convierten en el espacio mismo donde se elabora la crítica de la sociedad burguesa y tecnológica”. Esa “historia de la naturaleza” reintroduce en la historicidad la persistencia y remanencias de la “irracionalidad” dentro del trabajo científico, una dinámica propia de la naturaleza (pulsiones, afectos) articulada sobre el lenguaje y la “pertinencia del goce” reprimido por una ética del progreso tremendamente ascética. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis, entre ciencia y ficción*, p. 38.

colectividad a un individuo, del demonio a la razón de Estado, de lo demoniaco a la devoción. De ese trabajo necesario, el proceso nunca termina.³⁰

Al historiador se le ha atribuido la función de exorcizar esa “extrañeza” para dar calma y tranquilidad a la sociedad, continúa De Certeau. Pero sería engañarse creer que es posible “desembarazarse de esa extrañeza interna a la historia”, el encasillarla en algún otro sitio, “lejos de nosotros”, en “un pasado cerrado” como para pensar que ahí terminó aquello de la “posesión”. Al historiador se le ha pedido que elimine el peligro de eso “otro”. En cierto modo es cierto: “El tiempo de las posesiones ya no existe”. Desde ese punto de vista “el exorcismo historiográfico es eficaz”. Pero los mecanismos que hicieron funcionar la incertidumbre de los criterios epistemológicos y sociales, en Loudun, y la necesidad de establecerlos, se encuentran hoy frente a otros “brujos: su exclusión todavía proporciona a un grupo el medio de definirse y de sentirse seguro [...] Puesto que el veneno de lo otro ya no se presenta directamente en un lenguaje religioso, la terapéutica y la represión sociales sólo pueden tomar otras formas”.³¹ De ahí que la historia que nos ha sido “narrada” sea sólo una forma de objetivar algunas “figuras de lo otro”, y coincida con Kawalewicz en que ese viaje hecho desde el presente al pasado tiene que ver con las preocupaciones “otras”, pero comparables en su diferencia con aquellas pretéritas.³²

Regresando a la cuestión de su identidad, parecería que en Certeau no hay contradicción entre ser jesuita e historiador, entre

³⁰ De Certeau, *La posesión*, op. cit., p. 251.

³¹ *Ibidem*, pp. 251-252.

³² “Este trabajo de confrontación con los testimonios del pasado tiene diversos efectos. Por de pronto, proporciona criterios, en forma de incompatibilidades. No señala lo que, positivamente, hay que hacer, pues esto depende de situaciones y decisiones presentes [...]”. De Certeau y Domenach, *El cristianismo*, op. cit., p. 43.

ser cristiano y cavar en la tumba del pasado. “Un corte fundador hace de la religión una relación de una alteridad irreductible y postula la inaccesibilidad del Otro al mismo tiempo que su necesidad [...] La fe supone una confianza que no tiene la garantía de lo que la fundamenta: el otro”.³³ “[...] El otro es peligroso (lo extraño). Hierde al que no se defiende. Fundamentalmente, es el rostro de la muerte [...] Lo que me viene con el otro es mi muerte”.³⁴

Y no obstante, no puede ser más claro en cuanto a la primacía que otorga a la historia en relación con su filiación eclesial como “sacerdote”. Esta condición, aclara, “pertenece a un tiempo que se va. Nuestra concepción y nuestra práctica del sacerdocio datan del siglo xvii. Pasan”.³⁵ “El cristianismo no es más que algo particular en el conjunto de la historia de los hombres y no puede atribuirse esta historia ni hablar en nombre del universo entero”.³⁶ “Es la historia la que nos enseña este “límite” a nuestra pretensión [...]”.³⁷

La historia (ciencia humana) nos lleva precisamente a una visión de las cosas más modesta y también más real, más profunda. Nos establece en un lugar particular. No nos autoriza a ocupar el lugar de otros, a hablar en su nombre. Hay un cuerpo de textos, de modos de vida y de pensar, de localizaciones sociales, de hábitos y de traumatismos históricos, que circunscribe por adelantado los terrenos en los que se manifiesta la experiencia cristiana más inventiva [...]

El espontaneísmo sigue siendo ideológico. Se limita a ignorar las determinaciones anteriores que intervienen siempre en la organización de las creaciones.³⁸

³³ *Ibidem*, p. 36.

³⁴ *Ibidem*, p. 37.

³⁵ *Ibidem*, p. 56.

³⁶ *Ibidem*, p. 42.

³⁷ *Ibidem*, p. 45.

³⁸ *Ibidem*, pp. 42-43.

En suma, concluye Certeau: “cada vez me siento menos ‘sacerdote’ y cada vez más ‘religioso’, si se entiende por este término, no la pertenencia a un grupo dotado de una imagen social y patentes eclesiásticas, sino el riesgo, asumido entre varios, de escribir en el lenguaje de una honradez profesional, científica o política, la caridad que hace sitio al otro como a un absoluto”.³⁹ Por esa razón desconfía también “de las ideologías que detentan el sentido de la historia”,⁴⁰ y se declara finalmente no ser sino “el peregrino de un deseo en el grosor de un trabajo social”.⁴¹

TRAS EL TRAZO DE OTRA VÍA PARA LA HISTORIA

La inscripción del jesuita Certeau en la historia es como la inmersión de Surin en el mundo de la experiencia, de alguien marcado por la filosofía y la teología, pero abierto a desentrañar los misterios velados por los discursos que le preceden alrededor de los acontecimientos de “Loudun”. Referirse al término “acontecimiento” ya implicaría en sí mismo su retorno a la historiografía y señalaría una separación con la historia del “tiempo inmóvil” proyectada por Braudel.⁴²

Como se ha sugerido, *La posesión de Loudun* —respaldada por las convenciones de la erudición histórica, trabajo en archivos y recopilación de fuentes— contiene todos los elementos para observar de qué manera y cómo su autor puso a prueba no sólo a la institución historiográfica, sino también a la jesuítica. Los efectos de esa mezcla explosiva pueden vislumbrarse en dos intervenciones

³⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁴¹ *Ibidem*, p. 56.

⁴² Certeau aparece, en ese sentido, también como un representante de la nueva “antropología histórica” que sustituye a la vieja historia de las mentalidades. Jacques Revel, *Las construcciones francesas del pasado. La escuela francesa y la historiografía del pasado*, pp. 95-96. Para ubicar ese tránsito véase también François Dosse, “La actividad intelectual en la historia cultural”, pp. 127-179.

previas a la publicación de su libro. Me refiero primero a su ensayo “El mito de los orígenes”, en el que cuestiona la leyenda que la institución jesuítica ha tejido sobre sí misma alrededor de sus “orígenes”, ya que el modo de ser jesuítico contemporáneo está mucho más en deuda con las reformas introducidas por el general Claudio Acquaviva que propiamente con la figura del fundador, Ignacio de Loyola, perteneciente a un horizonte cultural pretridentino.⁴³ Dicha reforma conlleva el establecimiento de un sistema de colegios enfocados a contrarrestar la fuerza del espíritu reformista representado por la rebelión luterana. Programa que no dejará de tener su lado paradójico al visualizar cómo un antiguo alumno de los jesuitas de Burdeos, el cura párroco de Loudun caído en la hoguera, se encontrará en ausencia con otro jesuita, igualmente llegado de Burdeos, el padre Surin.⁴⁴

De manera más explícita, el retorno del “acontecimiento” a la historia está anunciado en una intervención pública de Certeau que, en buena medida, nos da una clave de lectura para *La posesión de Loudun*. “Historia y estructura” es un pequeño texto -recogido acertadamente por Luce Giard en la segunda edición en español de *Historia y psicoanálisis*-, producto de un debate público con los historiadores Raoul Girardet y Pierre Nora, y organizado en el Centro de los intelectuales católicos de París en 1969.⁴⁵ Ahí

⁴³ Michel de Certeau, “La réforme dans le catholicisme en France” (1963) e “Histoire des jésuites” (1973), en *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, pp. 135-194. *Id.*, “El mito de los orígenes”, pp. 11-29), publicado originalmente como “L'épreuve du temps” (*Christus*, 13, 1966, n. 51), *Se dire aujourd'hui jésuites*, pp. 311-331 y reeditado como “Le mythe des origines”, en *La faiblesse de croire*, París, Du Seuil, 1987, 53-72.

⁴⁴ Curiosamente este relato se encuentra en el escrito de Aldous Huxley, *The demons of Loudun* de 1952 (*Los demonios de Loudun*, Barcelona, Planeta, 1972), del cual Certeau, en una nota escueta al final de su libro, no deja de mostrar una cierta admiración. Obra “con un material histórico muy deficiente y puntos de vista muy sagaces”, Certeau *La posesión de Loudun*, *op. cit.*, p. 254.

⁴⁵ Publicado por la revista del centro (*Recherches et débats*, 68, 1970, 187-195). Luce Giard, “Un camino sin trazar”, en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, pp. xxxiv-xxxv.

Certeau reflexiona sobre el modo como ha venido trabajando la historia religiosa del siglo xvii francés.⁴⁶ Partió, dice, de una expectativa generalizada en la historia: pensaba encontrar en el pasado a sus congéneres jesuitas y cristianos. Pero conforme se adentraba en la lectura de la documentación, esos jesuitas y cristianos le iban pareciendo cada vez más distantes; se le resistían. A partir de esa constatación es que para Certeau nace propiamente “el historiador”, ya que no es con base en una presencia sino de una ausencia como surge el deseo de saber de lo otro.⁴⁷ Esto sólo estaría indicando que por debajo de la documentación se oculta un “tipo de estructuración” discursiva que se nos resiste y hace que emerjan la curiosidad y el deseo de saber.⁴⁸

Así, partiendo de la ilusión de continuidad entre pasado y presente, conforme se adentra en el lenguaje del pasado, en vez de emerger una afinidad o identificación, lo que se deja entrever es una separación o des-identificación. Ahí Certeau otorga a la *estructura* un valor heurístico capaz de mostrar “a manera de resistencia, la diferencia que el trabajo hace aparecer entre un presente y “su pasado”.⁴⁹ A partir de esa des-identificación, el trabajo historiográfico consistiría en fabricar, en producir-mostrando, el acontecimiento histórico, cuya función sería la de relativizar el presente al relacionarlo con el pasado. Dos lugares marcados por la discontinuidad vuelven a reunirse gracias a la magia del discurso del tiempo, propio del historiador. Extraño trabajo, comenta Certeau, ese de parecer negar en la obra “la ruptura que reveló”.⁵⁰

⁴⁶ Una cuestión desarrollada más ampliamente en un ensayo de 1969, “La inversión de lo pensable. La historia religiosa del siglo xvii”.

⁴⁷ De Certeau, “Historia y estructura”, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 105; 113. Véanse reflexiones similares en Reinhart Koselleck, “Representación, acontecimiento y estructura” (1970), pp. 141-153. Para la recepción del “estructuralismo” en Alemania, como una forma de reactivar la “teoría” en la historiografía, Urs Jaeggi, *Orden y caos. El estructuralismo como moda y como método*.

Para ser aceptado como “historiador” habría bastado añadir un comentario, una nueva interpretación, a una serie discursiva previamente dispuesta en forma lineal y progresiva. Para la otra vía, ligada a la institución de su pertenencia, hubiera sido suficiente alinearse a la defensa de un sistema de creencias previamente establecido, generalmente de carácter apologético. De esos senderos es claro que Certeau se estará apartando todo el tiempo. Ese deseo de historia conlleva un deseo de verdad de la historia. Es Ranke, pero siglo y medio después, amparado ya no por los efectos y conmociones de las guerras napoleónicas europeas, sino por las propias del siglo xx, las internas y las coloniales. La distancia entre los tiempos de Michelet y los de su presente contiene una cuestión de fondo respecto al modelo de ciencia elaborado a lo largo del siglo xix: la revisión de un modelo que piensa la historia como una secuencia lineal de eventos, uno detrás del otro, unidos y entrelazados por narrativas causales. Son historias metonímicas implicadas en el proyecto filosófico e historiográfico del siglo xix, que procede borrando las marcas de lo impensable que se resiste a ser subsumido en un discurso racionalista *avant la lettre*.

Certeau asume algo inquietante: eso “otro” dejado de lado por la historiografía sigue ahí acechando, esperando su oportunidad para resurgir; esa zona de sombras no por no haber sido vista, desaparece, sino se presenta incluso como condición de posibilidad del mismo conocer.⁵¹ Ya no es el saber enciclopedista del saber ilustrado: diagramar, clasificar, etcétera, para trazar el mapa completo del universo y de los saberes. Ahora se trataría ante todo de “entender”.⁵²

⁵¹ Sobre la historia del problema relacionada con las artes plásticas durante la Ilustración, Baxandall, *Las sombras y el siglo de las Luces*.

⁵² De Certeau, *La posesión*, *op. cit.*, p. 24.

Blas Matamoro –en su ensayo sobre Proust– nos recuerda que la historia pertenece al orden de lo imaginario y de la memoria, pero también al del deseo. Memoria, deseo e imaginación serían los tres ejes sobre los que se funda el orden de lo imaginario. Al respecto, y de acuerdo con Kant, el acto de imaginar supone una relación entre un objeto y su imagen o representación. De tal modo que el objeto actúa como el referente de una imagen que ocurre en el presente de la percepción.

Ahora bien, la diferencia entre historia y literatura se ha sustentado en que la segunda puede prescindir supuestamente del objeto, es decir, del soporte o referente de la imaginación. Entonces, si la representación literaria carece de objeto, su espacio pertenece al reino de la fantasía o imagen sin objeto. Pero si miramos más detenidamente, historia y literatura comparten mucho más de lo que se piensa, ya que el objeto –aquello de lo que se habla– está ausente para ambos, debido a que propiamente el objeto tiende a no ser contemporáneo o coespacial con la imagen.

De aquí no se seguiría que se niegue la existencia de un objeto –en el caso de la historia, el pasado–. Sólo se tendría que lo ya-no-existente (el recuerdo, por ejemplo) se transmite por medio de una imagen que en las culturas letradas –aunque no necesariamente– tiene por lo general la forma de escritura. Y podríamos a continuación asumir entonces que esa forma-escritura contiene los tres elementos antes mencionados:

- a) el deseo que se presenta como futuro;
- b) la memoria que se entiende como pretérito, y
- c) la imaginación –si el objeto está ausente– que adquiere existencia al momento de nombrarlo.

Es difícil entonces seguir sosteniendo que la literatura tome sólo a la imagen pura como su objeto (podría ser, es verdad, el

caso de la imagen-imagen, el sueño del psicoanálisis) como si se tratara de una representación incorpórea y, en consecuencia, como perteneciente al reino puro de la fantasía. Más bien podría decirse –trátese de historia o literatura– que toda percepción es siempre un acto creador o al menos rectificador de objetos. De manera que ambas convenciones o modos de trabajar el pasado se reencuentran de algún modo en la fabulación. Lo esencial estaría en que siempre se imagina, se desea o se recuerda algo ausente; y que lo ausente –el recuerdo– se trae a la actualidad por medio de la imagen cargada tanto de deseo de futuro como de rememoración del pasado.⁵³

Estas premisas, pienso, se encuentran en la obra de Certeau en general, y en particular en *La posesión*. Pero en Certeau –tratándose del análisis histórico de un hecho bañado por lo religioso, por la comprensión de un fenómeno sobre-natural, intangible, “lo demoníaco”– el examen proviene de un esquema cristiano, en el que se pone en juego una apuesta decisiva acerca del lugar donde se origina esa combinación entre deseo, memoria e imaginación. Historiador de la religión y de la espiritualidad cristiana, ésta cobraría forma a partir de una “decisión” que refunda semánticamente el “origen” de la cristiandad: ese momento no se encuentra en los hechos del monte Calvario, sino en la tumba del desaparecido. Lo que Certeau denominó “una arqueología cristiana” al reflexionar sobre las relaciones entre Freud y Lacan y la evolución del psicoanálisis.⁵⁴ Y arriesga un juicio que probablemente marque su trayectoria como historiador:

⁵³ Se trata de una glosa a partir del texto de Blas Matamoro, *Por el camino de Proust*, pp. 44-45. Véase también de Marco Aurelio Larios, “Espejo de dos rostros...”, pp. 130-131.

⁵⁴ De Certeau, “Lacan: una ética del habla”: “[...] la relación con lo faltante organiza ya el discurso freudiano [...]”, *Historia y psicoanálisis*, p. 154. “Lacan, al igual que Freud, no considera despreciable la creencia religiosa a la cual no se adhiere. Y no obstante, ¿qué hacer hoy con esta pesada historia, si no se cede a la ilusión de rechazarla? La pregunta ocupa a Occidente desde hace tres siglos”. *Ibidem*, pp. 156-157.

Mientras que la tradición judía se ancla en la realidad biológica, familiar y social de un “cuerpo” presente y localizable que la “elección” distingue de los otros, que la historia persigue en éxodos interminables y que las Escrituras trascienden grabando ahí lo incognoscible, el cristianismo recibió su forma de ser separado de su origen étnico y del romper con lo heredado: el “desprendimiento” donde se instaura su Logos tiene por referencia la pérdida misma del cuerpo que debía ocupar el lugar de todos los otros, el de Jesús, de tal manera que la palabra “evangélica”, nacida de esa desaparición, debe tomar ella misma a su cargo la producción de cuerpos eclesiales, doctrinales o “gloriosos”, destinados a ser los sustitutos del cuerpo faltante. El habla misma se convierte en lo que hace “sacramento” en el lugar del cuerpo.⁵⁵

Un cristiano esclarecido, sin duda. Al señalar que en ausencia de ese cuerpo, se producen y se multiplican los discursos, sin poder llenar o cubrir eso faltante, quita peso al dogma, pues señala ya que el cristianismo, si hay algo en lo que se funda, es en la historia.⁵⁶

Esta tesis será aplicada y desarrollada cuando Certeau, a la manera de un Surin del siglo xx, visite Loudun y descubra el cúmulo de palabras proferidas en esos tres siglos que lo separan de 1634 para cubrir la ausencia de Grandier, injustamente llevado a la hoguera acusado de hechicería. Frente a ese palabrerío convertido en legendario que emerge casi inmediatamente después del suceso, ¿qué puede hacer el historiador? En el caso de Certeau, presentar un desafío a la institución historiográfica para defender que es en vano intentar proferir la última palabra sobre lo acontecido, ya que el dispositivo, el cuerpo que hace hablar, ya no está ahí, está por siempre ausente, como el fantasma sin referente, sólo

⁵⁵ *Ibidem*, p. 157. Véase también Fernando Betancourt Martínez, “Historia-trabajo e historia-leyenda: de ausencias y retornos”, pp. 86-114.

⁵⁶ Véase Alfonso Mendiola, “Historizar la teología y los dogmas de la Iglesia: el compromiso de Michel de Certeau”, pp. 173-207

perceptible como la doble imagen identificada con el sueño del psicoanálisis. De ahí que el historiador-Certeau acuda a las lecciones freudianas, sin olvidar su adaptación cristiana y francesa por Lacan, para intentar arrojar luz sobre esa especie espectral representada por el ausente faltante.⁵⁷

Así, se podría decir que la escenificación textual de *La posesión de Loudun* se mueve en dos planos complementarios: entre el análisis de los discursos llegados de múltiples lugares, de diversas especialidades o saberes, contemporáneos y posteriores al suceso, y la declaración final de que el saber histórico no podrá penetrar lo insondable, los misterios englobados en esa dinámica discursiva. Por un lado, discursos que hablan en nombre de lo sucedido, y por el otro, lo sucedido que siempre se va a echar en falta. Esa huella originaria sería el mecanismo, según Certeau, que pone a andar la historiografía moderna, dotada —a la luz de las escrituras freudianas— del carácter de esfinge que se guarda para sí sus secretos, poseyendo a la vez el sentido de lo que se cuenta y se seguirá contando. Aquí Certeau frente a la institución historiográfica, da un paso al lado, pero también lo da en relación con un tipo de teología y cristología cristianas.

Certeau no sólo se encontrará en el papel de *outsider* con respecto a la historiografía convencional, sino también en relación

⁵⁷ A la luz de estas consideraciones no es difícil pensar que puedan existir ciertas afinidades expresivas entre la versión de Certeau del “caso Loudun” y la recreación filmica que realizó casi al mismo tiempo el cineasta británico Ken Russell en 1971. Si bien *The devils* (Los demonios) está inspirada en la versión de Aldous Huxley, las imágenes filmográficas —que muestran la confrontación entre la Razón de estado representada por el cardenal Richelieu y la razón individual o comunitaria, representada por el párroco Urban Grandier, y que con su sacrificio en la hoguera señala el fin de la “Edad Media”, representada por la destrucción de las murallas “históricas” de la ciudad—, transcurren entre dos registros: el onírico o fantasmagórico y el realista, el de la fantasía y la fabulación, y el de la vivencia sensible. Sólo el representante del poder “absoluto” consigue mantenerse impertérrito, frío y calculador, frente a lo que sus decisiones van desencadenando a partir del juicio, proceso y quema pública de la víctima propiciatoria, encarnada en ese otro “cristo reformado”, Urban Grandier.

con la institución eclesiástica a la que declaró, no obstante, su pertenencia hasta el final de su vida. No hay que olvidar también que su trabajo está situado entre dos momentos opuestos: el de la apertura eclesiástica simbolizada alrededor del Concilio Vaticano II (una especie de ajuste de cuentas con el animodernismo del Concilio Vaticano I de fines del siglo xx) y la restauración de viejos valores y prácticas ante el temor de la “desaparición”. Certeau será testigo y víctima de ambos momentos; la ejemplifica en su cercanía y distanciamiento con dos figuras renovadoras del primer momento –Henri de Lubac⁵⁸ y Joseph Ratzinger, el Papa que recién hizo mutis.⁵⁹ Certeau, inserto en esa encrucijada, optará por un camino más próximo al de Cioran: “En la vaguedad del desierto, la tumba es un oasis, un lugar concreto y un apoyo. Se cava la tumba para tener un punto fijo en el espacio. Y se muere para no extraviarse”.⁶⁰

A diferencia de las dos versiones filmicas (Kawalerowicz, 1961 y Ken Russell, 1971, la primera centrada en la figura de Surin y la segunda en la de Urban Grandier), en la obra historiográfica de Certeau están incluidos los dos personajes: el “hereje” y el “santo”. Así, su mirada oscila entre la del cura católico/hugonote –autor de un texto contra el celibato, prueba de su “pacto con el demonio” para los magistrados eclesiásticos– y la del exorcista Surin que llega a destiempo, y cuya figura representará para Certeau la emergencia histórica de un nuevo tipo de “espiritualidad sospechosa”.⁶¹ Este hecho señala, en mi opinión, uno de los descubrimientos centrales del Certeau– historiador: la aparición de un tipo nuevo de experiencia reflejada en el desarrollo de un nuevo dialecto “religioso” o “místico” (un sustantivo que remite a una experiencia social formalizado en tratados, en una ciencia de la experiencia

⁵⁸ Aspectos de la relación entre De Certeau y De Lubac se recogen en la biografía indispensable de Dosse, *Michel de Certeau, op. cit.*, pp. 353-372; 593.

⁵⁹ Véase Mario Vargas Llosa, “El hombre que estorbaba”, p. 25.

⁶⁰ E. M. Cioran, *De lágrimas y de santos*, p. 106.

⁶¹ De Certeau, *La posesión, op. cit.*, p. 234.

mística).⁶² De un lado, Grandier –un “hereje” que se concebirá a sí mismo no más que un “pecador”, por practicar el arte de la seducción con las mujeres mediante su retórica oratoria, habiendo sido formado por los nuevos establecimientos escolares jesuitas, al igual que otras personalidades como Renée Descartes y Corneille o Voltaire–; del otro lado, Surin –jesuita, llegado a Loudun para exorcizar en particular a la superiora, madre Juana de los Ángeles, y que pagará el precio de su trabajo: liberar del demonio al cuerpo de la superiora implicará hospedarlo en el propio. Se opera una conversión, pero en sentido contrario al esperado. Mientras Surin padecerá de afasia, migraña y casi inoperancia por un largo tiempo, la monja, emancipada del demonio y del mal, será exhibida a través del territorio francés como reliquia viva, del triunfo de la fe y de la verdad en la lucha contra el maligno. Certeau-historiador hará visible, sin embargo, el engaño que se oculta tras las marcas visibles en la mano izquierda de la monja. Se está de lleno en el reino del equívoco.⁶³ De ahí que la inquietud se mantenga sin solución satisfactoria hasta el final del libro. De ahí que la historia no pueda ser “confiable”.

En esta vía abierta a la historia no se trata, como se ha querido objetar, de un supuesto miedo al conocimiento.⁶⁴ Más bien, llegar al fondo de la cuestión lleva a Certeau a demostrar que el ser humano teme más a la verdad que cualquier otra cosa. Desde ese lugar es que emergen las leyendas, las mitologías, como una forma de apaciguar y de frenar el pánico ante lo inconcebible. Eso

⁶² Sobre este “acontecimiento” es fundamental su artículo “Mystique” de 1971, en *Le Lieu de L'autre*, op. cit., pp. 323-341. Asimismo, véase su magnífica “Introduction” a la edición del texto de Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel pour la perfection*. De interés también, Michel de Certeau, “Mystique et psychanalyse”, pp. 156-175.

⁶³ En ese capítulo final, “El triunfo de Juana de los Ángeles” es posible apreciar la “mirada comprensiva” y el virtuosismo analítico del historiador-psicoanalista. De Certeau, *La posesión*, op. cit., pp. 235-248.

⁶⁴ Paul Boghossian, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*.

que Freud llegó a denominar como lo “ominoso”.⁶⁵ El concepto alemán de *Das Unheimliches* (traducido respectivamente al francés y al español como “l'étrange”, “lo extraño”, y que Certeau se esfuerza en connotarlo, como “lo nocturno”, “lo que está abajo”, “fuerza al acecho” y le hace preguntarse si se trata de la “repetición de un pasado”, cuestión imposible de responder debido a que casi de inmediato al *suceso* crecen y “renacen mitologías que dan expresión a ese desarrollo de lo extraño”, no otra cosa más que “lenguajes de inquietud”)⁶⁶ vertebró la exposición y exhibición casi teatral del “acontecimiento Loudun”.

HISTORIA/CINE/ESCENIFICACIÓN VISUAL:

OTRA FORMA DE NARRAR

La historiografía, para Certeau es, finalmente, el lugar donde ocurre una representación. En el caso de *La posesión* es el espacio de una escritura especializada compuesta de 14 capítulos semejantes a las estaciones de un recorrido visual casi museográfico. No es casual que Certeau haya insertado a la mitad del texto una conjunto de estampas e imágenes, que constituyen en sí mismas una síntesis icónica del relato para ser recorrido por los ojos del lector. Las imágenes contienen las claves del recorrido: de la evocación

⁶⁵ Freud reflexionó, casi como un filólogo-historiador en 1919, sobre el fenómeno en *Das Unheimliches*. “Nota introductoria”, pp. 217-251. El sentimiento de incertidumbre o pérdida de certezas sería propicio para que lo “ominoso” saliera de la oscuridad, siendo *Das Unheimliches* no algo nuevo o ajeno, contrapuesto a *Das Heimliches*, ya que eso “ominoso” es “algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión”. Por tanto, es “algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz”, p. 241. En el *Diccionario de la lengua española*, “ominoso”: (adj. “azaroso, de mal agüero, abominable, vitando”); puede ser sinónimo de “vitando”, algo “odioso, execrable”, que debe ser evitado, pero por lo mismo, que nos es familiar. Reminiscencias de esa “inquietud” pueden rastrearse sin duda en autores como Emmanuel Kant, “Probable inicio de la historia humana”, pp. 99-118. Gracias a Lidia Pico, a su amistad de muchos años y a su destreza analítica, pude aproximarme al concepto y al texto freudianos.

⁶⁶ De Certeau, *La posesión*, *op. cit.*, p. 15.

del Freud-historiador a la representación del drama de Surin y la tragedia de Urban Grandier a partir de estampas tomadas del film de Kawalerowicz y la ópera de Penderecki. Además, como a la entrada de un espectáculo teatral, Certeau entrega al comienzo al lector/espectador una especie de hoja de ruta para no perderse en aquel extraño bosque en que se internará.

Se trata de una “narración” que procede no noveladamente, sino en forma de cuadros, planos visuales, casi al modo de un guión cinematográfico en el que el espacio donde transcurre la acción ocupa el primer plano. En su formato, este texto es sin duda contemporáneo de muchos filmes de aquel momento. En ese sentido puede ser comprensible que al aparecer el libro pueda ser percibido como un objeto fuera de lugar, ya que surge, como se indicó, en el marco de una nueva disputa por la historia, librada alrededor del “estructuralismo”,⁶⁷ que implica no sólo un retorno del “acontecimiento” a la historia, sino también un distanciamiento de la historia como tribunal de justicia al modo de Michelet.⁶⁸

Más bien, después de servirse de todo ese inmenso arsenal de información disgregado, el recorrido propuesto por Certeau evoca el paso de alguien que deambula entre las minas después de los bombardeos con el deseo de exorcizar a la muerte para abrirle paso a los supervivientes.⁶⁹ Certeau intenta ante todo comprender la dinámica interna y la forma como se ha producido el

⁶⁷ “El estructuralismo como *doxa* comienza al parecer con Mayo del 68”. Jean-Claude Milner, *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, p. 228. Un buen ejemplo –como me lo hizo notar Daniel Inclán– de este desajuste es el ensayo construido casi inmediatamente después del acontecimiento del 68 por Michel de Certeau, “La toma de la palabra (Mayo de 1968)”, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, pp. 29-108.

⁶⁸ De Certeau, *La posesión*, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁹ De Certeau, “Historia y estructura”, *op. cit.*, pp. 101-102. Después de atravesar por el paisaje ruinoso de los archivos, esos “desechos de la historia”, Certeau llega a ver el oficio del historiador como semejante a la “actividad del gallofero”, que al extraer de la basura los restos de comida o ropa, los convierte en objetos para construir el sueño de su hogar. En esta evocación no puede uno no pensar en una recreación similar hecha por la cineasta Agnès Varda en *Los cosechadores y yo*.

acontecimiento relacionado con “lo diabólico” (cap. 1 “Cómo nace una posesión” pp. 25-36); no inteligible sin mostrar su envoltura dramática, casi litúrgica, que hace difícil distinguir lo sagrado de lo profano, y cuya comprensión tampoco es aislable de la relación del público con los lugares donde ocurren los hechos (plazas, conventos, patios e iglesias).

El primer gran escenario se relaciona con el proceso que llevará al cadalso al cura Grandier, poseedor del “poder de la palabra”, con la que seducía y hechizaba a sus oyentes, principal motivo de sospecha para los jueces. En su virtud estaba también su ruina.⁷⁰ Una parte de la opinión le aplaude, porque es teatro. Pero ese mismo público acabará aplaudiendo al momento de ser sentenciado a muerte.⁷¹ Con su retórica inflama los ánimos, al tiempo que se abre *en* y *con* la palabra misma la posibilidad de un desencuentro fatal con los enviados del Rey para investigarlo (1621-1631). Asimismo, la presencia de los agentes judiciales externos hará que una cuestión local se transforme en un problema del “reino”; el caso aldeano pasa a ser parte de la “gran historia”, y añadido a la seducción y volatilidad de la palabra hablada otros ingredientes más “sólidos”: el ingreso en la esfera religiosa de “lo político”. “De hecho, el juicio civil, por sí solo, va a proporcionar esas pruebas. El discurso de la posesión *hablaba* del brujo; el poder judicial y político *hará* de él un muerto”.⁷² Lo sagrado ha sido movilizado al servicio de la razón de Estado.

El otro gran escenario abierto es el del “teatro de las poseídas” (Cap. 7). Aquí Certeau observa particularmente el modo como los médicos, legistas y exorcistas se relacionan con los cuerpos y

⁷⁰ De Certeau, *La posesión*, op. cit., p. 69-72. Aspecto resaltado igualmente por Ken Russell en su película.

⁷¹ *Ibidem*, p. 71. Puede aflorar aquí una especie de juego de paralelismos entre el pasado examinado y el presente experimentado por el historiador, al compararlo con *La toma de la palabra* sobre la experiencia del mayo del 68.

⁷² *Ibidem*, p. 78. Véase al respecto el capítulo 5: “La política en Loudun: Laubardemont”, pp. 79-91.

mentales de las monjas posesas. La mirada del historiador se dispersa en ese sentido en forma de muchos “ojos”, intentado comprender cómo, a partir de esa multiplicidad de miradas y saberes, se establece el veredicto final explicativo del acontecimiento.⁷³ En la óptica del historiador, esa multiplicidad de ojos confluyen en la mirada central del Rey y sus representantes. Desde ese “lugar” omnisciente se establecerá el “juicio final” sobre los acontecimientos. Certeau asocia sus procedimientos a la contemporaneidad de la creación pictórica de Rembrandt, “La lección de anatomía” (1632), cuadro de “un momento epistemológico”,⁷⁴ que incluye ya una división social del trabajo médico: entre médicos rurales y urbanos, entre charlatanes y autorizados, cirujanos (técnicos) y farmacéuticos (boticarios), entre quienes sólo siguen los mandatos de los manuales y los que han sido preparados para examinar con sus propios ojos, entre los teóricos y los empíricos. Se vislumbra ahí la separación creciente entre un saber práctico y uno teórico.⁷⁵ El “enfermo” se despliega también ante la mirada de los escrutadores de modo similar al de los geógrafos que hacen el levantamiento del *Theatrum Mundi* o *Espejo del mundo*. Se pretende ver al “paciente” como “una superficie terrestre, un relieve, con sus ‘emociones’ o movimientos, irrupciones etcétera, pero lo hacen anotando el terreno tal como se les aparece. Sus declaraciones son la imagen de una imagen, la imagen textual de imágenes visuales. Narran el viaje de los ojos”.⁷⁶

⁷³ Como se sabe, Certeau tenía especial aprecio por dos obras de Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* y *El nacimiento de la clínica*. Certeau, *Historia y psicoanálisis*, op. cit., p. 76. Además véanse sus reflexiones de 1967, “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”, en particular “Del comentario al ‘análisis estructural’”, en *Historia y psicoanálisis*, op. cit., pp. 79-83.

⁷⁴ De Certeau, *La posesión*, op. cit., p. 127.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 129. Algunos de sus efectos son todavía visibles en las discusiones mexicanas del último tercio del siglo XIX. Andrés Ríos Molina, *La locura durante la Revolución mexicana, Los primeros años del Manicomio General La Castañeda, 1910-1920*, pp. 55-81.

⁷⁶ De Certeau, *La posesión*, op. cit., p. 130.

Al final la pregunta para Certeau es acerca de lo que *verdaderamente* pueden ver los escrutadores. ¿Cuántas cosas no pudieron verse o dejaron de verse? Así, a mayor necesidad compulsiva de encontrar el consenso, lo que se aprecia es la profundización de la grieta o duda de su confiabilidad. La acumulación de datos, vistas, visitas y transcripciones, sólo “confiesa el temor” y su vulnerabilidad. Ahí, además de Rembrandt, aparece la evocación de otro personaje importante, contemporáneo del acontecimiento: René Descartes y su *Discurso del método* de 1637.⁷⁷ Bajo su “presencia” aflora el problema de las “pruebas” para testimoniar fehacientemente la presencia del demonio en los cuerpos de las posesas. Las “pruebas” se sustentan menos en “lo verdadero” que en lo que ya previamente se tiene por cierto. En ese sentido, la incertidumbre es trasladada a otro lugar para establecer sus determinaciones. Las descripciones hechas a través de lo visto y presenciado se llevan a un saber que funciona como un *a priori* trascendental, sin conseguir fijar sus propios límites. No hace más que reducir a lo revestido por lo “extraño”, lo “ominoso”, a un sistema de creencias previamente establecidas.⁷⁸ El punto decisivo está en la clarificación de la relación entre verdad y mentira. Exorcizar por medio de la palabra es una forma de luchar contra la mentira englobado en lo demoníaco. Asimismo, la batalla por la verdad se expresa en un vocabulario militar, correspondiente a expectativas situadas en lo que significa “ver” para los médicos, incluyendo cuando es necesario la tortura a fin de extraer del “mentiroso” la verdad que calla.⁷⁹

⁷⁷ *Ibidem*, p. 131.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 132-139. Estos procedimientos son diseccionados por Certeau en el cap. 9 (“Teratología de la verdad”, pp. 139-155), por sí mismo un pequeño tratado de epistemología.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 162.

En Certeau no hay una renuncia a la búsqueda de la verdad en la historia. Pero más que situarla en una disposición anímica del sujeto al modo de Descartes, el problema tiene que ver con el carácter de los objetos de estudio. Al respecto, la “crisis diabólica” contiene dos caras: al tiempo que revela la crisis de una cultura, acelera también su transformación. Por eso dicho objeto, más que tratarse de una mera curiosidad histórica, engloba “la confrontación de una sociedad con las certezas que pierde y con las que quiere ofrecerse”. En ese sentido, ahí encuentra Certeau un modo de reflexionar sobre el presente, pero sin caer en la ilusión de la “semejanza” entre presente y pasado.⁸⁰ De esta condición inicial se sigue una suerte de imposibilidad ontológica para decir la última palabra sobre lo que busca ser restituido. Por eso -no por renunciar a la verdad- al final “la historia nunca es confiable”.⁸¹

Finalmente, Certeau abre una reflexión y discusión en torno a lo que puede entenderse por las relaciones entre historiografía y “modernidad”. En el diálogo con Michel Foucault, e implícitamente con la obra y enfoque de Reinhart Koselleck, existen coincidencias en cuanto a la atención puesta a las relaciones entre lenguaje y habla, al análisis histórico de los conceptos y sus conexiones con la experiencia. Pero queda abierta una discusión historiográfica en relación con el origen de nuestro presente o lugar desde donde la historia misma es pensada y escriturada. La tesis de Certeau, fundada en su trabajo sobre la historia política y religiosa del siglo XVII, apunta a ver *La posesión de Loudun* como un caso ejemplar de un quiebre fundamental en la historia europea que marca su evolución por lo menos hasta finales del siglo XIX. En cambio, Foucault y Koselleck estarían situando ese *Sattelzeit* durante el periodo de las revoluciones políticas de finales del

⁸⁰ Colli, *Filosofía de la expresión*, op. cit., pp. 94-95.

⁸¹ De Certeau, *La posesión*, op. cit., p. 16.

siglo XVII, que dieron pie a la emergencia de los estados nacionales modernos. Certeau ha puesto especial énfasis en el hecho de la politización de lo religioso, el momento en el que la religión se convierte en un elemento fundamental en la formación de la Razón de Estado moderno, apuntalado por lo que ha quedado de lo “sagrado”, caldo de cultivo de lo que observa como la emergencia de una “mística moderna”. Es una variante que en Koselleck y Foucault no juega un papel decisivo, acaso sólo presupuesto. Sin llegar a una decisión final en torno a este debate atravesado por el concepto de secularización, lo que puede afirmarse por ahora es que el concepto de modernidad va siendo pluralizado. Puede haber una “modernidad religiosa” en el umbral del siglo XVI, como podría haber una “modernidad política” en el del siglo XVIII, o un modernismo cultural y tecnológico en el fin del siglo XIX. Lo importante como desafío a futuro sería ver cómo estas diferentes modalidades se han ido negociando dentro del sistema histórico que configura y da sentido a nuestro presente. 

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

- Baxandall, Michael. *Las sombras y el siglo de las Luces*, tr. Amaya Bozal Chamorro, Madrid, Visor, 1997 (1995).
- Betancourt Martínez, Fernando. “Historia-trabajo e historia-leyenda: de ausencias y retornos”, en *De ausencias y retornos: historiografía y psicoanálisis en la obra de Michel de Certeau*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000, pp. 86-114.
- Bloch, Marc. *Introducción a la historia*, México, FCE, 1952 (1ª ed. Breviarios, 2ª ed. Tezontle 1992).
- Boghossian, Paul. *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo. El espacio y la historia*, tr. Francisco González Aramburu, 1ª reimpr., México, FCE, 1992 (1985).
- _____. *La historia y las ciencias sociales*, tr. Josefina Gómez Mendoza y proól. de Felipe Ruiz Martín, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

- Cioran, E. M. *De lágrimas y de santos*, prefacio de Standa Stolojan y tr. Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets, 1988 (1986).
- Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*, tr. Miguel Morey, 2ª ed., Madrid, Ediciones Siruela, 2004 (1969).
- Davis, Nathalieemon. "The Quest of Michel de Certeau", *The New York Review of Books*, 15 mayo, 2008, vol. 55, n. 8.
- De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis, entre ciencia y ficción*, tr. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, 2ª ed., México, Uia/ITESO, 2003 (2002)
- _____. "Introduction", en Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 7-61.
- _____. "La inversión de lo pensable. La historia religiosa del siglo xvii", en *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moctezuma, 2ª ed. Revisada, México, Universidad Iberoamericana, 1993 (1978).
- _____. *La posesión de Loudun*, tr. Marcela Cinta, revisada por Luce Giard, México, Universidad Iberoamericana, 2012 (1970).
- _____. "La toma de la palabra (Mayo de 1968)", en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, edición establecida y presentada por Luce Giard, tr. Alejandro Pescador, México, Uia/ITESO, 1995 (1994), pp. 29-108.
- _____. *Le lieu de L'autre. Histoire religieuse et mystique*, ed. preparada por Luce Giard, París, Le Seuil/Gallimard, 2005
- _____. "Le mythe des origines", en *La faiblesse de croire*, París, Du Seuil, 1987, pp. 53-72. (En español en *Historia y Grafía*, 7, 1996, pp. 11-29).
- _____. "Mystique et psychanalyse", Entretien avec Mireille Cifalli, (1983), en Michel de Certeau, "histoire/psychanalyse. Mises a l'épreuve", *Espaces Temps Les Cahiers*, París, Instituto del Tiempo Presente, 80/81, 2002, pp. 156-175.
- _____. y Jean Marie Domenach. *El estallido del cristianismo*, tr. Miguel de Hernani, Buenos Aires Editorial Sudamericana, 1976 (1974).
- De Luca, Erri. *El peso de la mariposa*, tr. Carlos Gumpert, Barcelona/México, Sextopiso, 2012
- Diccionario de la lengua española*, 22ª. ed. tomo II, Madrid, RAE, 2001.
- Döblin, Alfred. *Berlín Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, ed. y tr. de Miguel Sáenz, 4ª. ed., Madrid, Cátedra, 2009 (1929).
- _____. *Las dos amigas y el envenenamiento*, tr. J. Fontcuberta, Barcelona, Acantilado, 2007 (1924).

- Dosse, François. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, tr. Rafael F. Tomás, Valencia, Universitat de València/PUV, 2006 (2003),
- _____. *Michel de Certeau: el caminante herido*, tr. Claudia Mascarua, México, Universidad Iberoamericana, 2003 (2002),
- Febvre, Lucien. *Combates por la historia*, tr. Francisco J. Fernández Buey y Enrique Argullol, Barcelona, Ariel, 1974 (1953, 1965).
- Freud, Sigmund. "Das Unheimliches" en *Obras completas*, ed. James Strachey, 7a reimpr., vol. xvii, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 217-251.
- Giard, Luce. "Un camino sin trazar", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. xxxiv-xxxv.
- Greenblatt, Stephen. "Foreword", en Michel de Certeau, *The Possession at Loudun*, The University of Chicago Press, 2000.
- Hartmann, Peter C. *Die Jesuiten*, 2ª ed., Múnich, C. H. Beck, 2008.
- Honegger, Claudia (ed.). *M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977.
- Huxley, Aldous. *Los demonios de Loudun*, Barcelona; Planeta, 1972 (1952).
- Jaeggi, Urs. *Orden y caos. El estructuralismo como moda y como método*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969 (1968).
- Kant, Immanuel. "Probable inicio de la historia humana" (1786), en *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Taurus, 2012, pp. 99-118.
- Kawalerowicz, Jerzy. *Madre Juana de los Ángeles*, 1961.
- Koselleck, Reinhart, "Representación, acontecimiento y estructura", en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 (1979)
- Larios, Marco Aurelio. "Espejo de dos rostros. Modernidad y postmodernidad en el tratamiento de la historia", en Karl Kohut (coord.), *La invención del pasado: la novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Frankfurt, Vervuert, 1997, pp. 130-136.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. "Algunas orientaciones de la Nueva Historia", en Gilbert Gadoffre, *Certidumbres e incertidumbres de la historia*, tr. Hugo Fazio, Bogotá, Norma, 1997 (1987), pp. 173-192.
- _____. *Entre los historiadores*, tr. Tomás Segovia, México, FCE, 1989 (1983).

- Matamoro Blas. *Por el camino de Proust*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988.
- Mendiola, Alfonso. “Historizar la teología y los dogmas de la Iglesia: el compromiso de Michel de Certeau”, *Historia y Grafía* 38, enero-junio 2012, pp. 173-207.
- Milner, Jean-Claude. *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, tr. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 (2002).
- Passolini, Pier Paulo. *Teorema*, 1968.
- Rahner, Karl. *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, Barcelona, Herder, 1971 (1965).
- Rancière, Jacques. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, tr. Viviana Claudia Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Revel, Jacques. *Las construcciones francesas del pasado. La escuela francesa y la historiografía del pasado*, tr. Víctor Goldstein, Buenos Aires, FCE, 2002 (1996).
- Ríos Molina, Andrés. *La locura durante la Revolución mexicana. Los primeros años del Manicomio General La Castañeda, 1910-1920*, México, El Colegio de México, 2009.
- Russell, Ken. *The devils*, 1971.
- Sánchez, Sergi, “Madre Juana de los Ángeles”, en Carlos Losilla y José Enrique Monterde (eds.), *Vientos del este. Los nuevos cines en los países socialistas europeos, 1955-1975*, Festival de Gijón/Filmoteca de Valencia/La Filmoteca Española/CGAL, 2006.
- Steiner, George “Maîtres à penser”, en *Lecciones de los maestros*, tr. María Condor, 2ª reimpr., México, Ediciones Siruela/FCE, 2007,
- Stone, Lawrence, *El pasado y el presente*, tr. Lorenzo Aldrete Bernal, México, FCE, 1986 (1981), pp. 34-60.
- Varda Agnes. “*Los cosechadores y yo*”, 2003 (*Les Glaneurs et la glaneuse*, 2000).
- Vargas Llosa, Mario. “El hombre que estorbaba”, *El País*, 24 febr. 2013, p. 25.