

Michel de Certeau: la historia o la teatralización de la identidad

MICHEL DE CERTEAU: THE HISTORY OR THE THEATRE
OF IDENTITY

DIANA NAPOLI

EHESS

París

ABSTRACT

This essay studies Michel de Certeau's analysis of Freud's take on history. It shows how the writing of "a" history seeks the construction of an untenable identity. The past, always splintered from the present, returns as a spectre; history raises a simulacra of identity that responds to the issues of filiation and separation.

Key words: Michel de Certeau, Freud, identity, writing of history, memory

RESUMEN

En este ensayo se estudia el análisis que realiza Michel de Certeau de lo que hace Freud de la historia. Se muestra como la escritura del relato histórico busca construir una identidad inalcanzable. El pasado escindido del presente siempre retorna a él como un espectro. La historia-relato levanta un simulacro de identidad que responde a la cuestión de la filiación y la separación.

Palabras clave: Michel de Certeau, Freud, identidad, escritura de la historia, memoria

Artículo recibido: 31-1-2013

Artículo aceptado: 20-3-2013

I. UNA ESCRITURA ALTERANTE

François Dosse titula la biografía que consagró a Michele de Certeau: “El caminante herido”.¹ De hecho, Certeau caminó toda su vida entre las disciplinas; le gustaba decir que sólo era un viajero,² que preservó siempre la libertad de dar un “paso lateral”,³ para hacer de su obra un cruce de nuevos horizontes interdisciplinarios.

Nosotros hemos elegido extraer de su obra diseminada el lugar de la historia. Sin embargo, incluso una vez hecha esta elección, nos encontramos en un territorio que no alcanzamos a dominar fácilmente, un territorio en el cual los límites se expanden al desplazarse sin cesar por preguntas nuevas e inéditas que se insinúan en las fronteras tradicionales de la disciplina que nosotros denominamos “historia”, al punto que nos preguntamos no lo que hizo Certeau en tanto que historiador, sino lo que hizo con la historia. La escritura de la historia, bajo el hostigante análisis al que Certeau la sometió, se volvió, más allá de todo cuestionamiento epistemológico, una práctica por la cual el sujeto –al mismo tiempo que la sociedad que lo autoriza– escenificó sus relaciones con la muerte. El valor ontológico de la escritura, más que su estatuto “disciplinario”, constituye para Certeau el tema de su trayectoria.⁴

¹ François Dosse, *Michel de Certeau: le marcheur blessé*, [Hay tr. al español por la Uia: *Michel de Certeau: el caminante herido*].

² Michel de Certeau, “L’expérience spirituelle”, en *Christus*, 67, 1970, p. 488.

³ Fue elegido tardíamente como director de estudios en la EHESS hasta diciembre de 1983; y no únicamente a causa de una incomprensión de su obra erudita, él desconfiaba más de las “lógicas de propietarios” (Luce Giard y Pierre Jean Labarrière, “Introduction”, en Luce Giard, Hervé Martin, Jacques Revel (dirs.), *Histoire mystique et politique: Michel de Certeau*, p. 5).

⁴ No es lugar aquí para detenerse en esto, pero sería interesante observar que, de cierta manera, Certeau se desborda a sí mismo: de hecho su obra permite incluso inclinarse sobre el presente e investigar, especie de terreno heurístico, las preguntas

Sin embargo, no debe esperarse que lo anterior se conteste de inmediato en una sola respuesta, ni esperar un “esclarecimiento” por la manera en que Certeau atraviesa el campo de la historia. La entrada a una “región” de la historiografía en general inexplorada (una región donde las tomas de posición epistemológicas dan lugar a posturas ontológicas), a la que nos lleva Certeau cuando nos pregunta el sentido del acto historiográfico y el valor de nuestras representaciones científicas, no garantiza ninguna certeza. Al contrario: al tratar de comprender lo que la operación historiográfica representa ontológicamente, cae en una práctica que se podría calificar de esquizofrénica, enferma, y en la cual sólo una frontera frágil, pero debidamente definida, salva del vértigo de un acto de fe.

Se podría resumir el camino de Certeau con las palabras que él mismo había utilizado a propósito de un cuadro de Jerónimo Bosco. Al haber ensayado, con *La fábula mística*, hundirse en los meandros del *Jardín de las delicias*, comprendió que su mirada sólo era una ilusión. Él pensaba ver; en realidad, él era mirado, y concluyó con estas palabras su tentativa de penetrar las imágenes sobre la tela: “El Jardín mira. Está pleno de ojos que “nos miran” (he contado al menos ocho o nueve). Por todos lados la mirada del otro sobresale. El cuadro no da una imagen en un espejo [...] sino una inquietante privación de imágenes, organizada por eso que, al interrogarla, llega”. El cuadro, parecido a la esfinge, le pregunta: “¿Tú, que dices que eres quien eres creyendo decir eso que yo soy?” De esta manera se comprende que la “estética del Jardín no consiste en fomentar las brillantes novedades de una inteligibilidad, sino en apagarlas”.⁵

Por lo tanto, estas pocas palabras son capaces de darnos los rasgos de la historiografía que emerge de la obra de Certeau: sus textos no se entregan al lector. Precisamente debemos “practicarlos”

al respecto del debate historiográfico contemporáneo (la representación historiadora, las relaciones siempre muy problemáticas entre memoria e historia).

⁵ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, p. 99. [Hay tr. al español por la Uia: *La fábula mística*].

y practicarlos como si fueran un laberinto, probablemente con la conciencia de que nos obligan, nos constriñen, a una lectura que no se agota nunca completamente, que nos deja siempre con una preocupación, que nunca es transparente del todo; ellos nos develan sin cesar su sentido cada vez que los practicamos, cada vez que entramos en ellos. Algunas veces, De Certeau da la impresión de ser inagotable, en el sentido de que toda lectura se acompaña del sentimiento de que algunas cosas permanecen como indomables y que es necesario esperar y esperar, hasta que al fin puedan revelarse. El lector que ha recorrido desde *La escritura de la historia* hasta *La fábula mística*, ese continente de escritura absolutamente interdisciplinario, guardará al final una imagen de sí mismo, de su lugar y de su relación con el pasado, ambos sembrados de dudas y de interrogaciones.

2. LA ALTERIDAD FREUDIANA: IDENTIDAD Y ESCRITURA

La escritura alterante de Certeau encuentra su origen en una alteridad que antes lo había marcado a él mismo, a saber: la lectura de algunos escritos freudianos de los que había sacado consecuencias muy perturbadoras para la escritura de la historia. Mejor dicho, la inquietud relativa a lo que él hizo de la historia, no cobra verdaderamente todo su sentido sino a partir de otra pregunta más “originaria” o preliminar, es decir, la cuestión relativa a eso que la escritura freudiana hizo en De Certeau.

De Certeau no era ningún neófito de Freud⁶ cuando comenzó a trabajar ciertos textos del maestro vienés para la última parte de su obra consagrada a la historiografía (*La escritura de la historia*).⁷ Disciplina que ya desde su nombre refleja un verdadero oxímoron,

⁶ Se contaba entre los fundadores de la escuela freudiana, al lado de Lacan, en París, 1964.

⁷ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, [Hay tr. al español por la Uia: *la escritura de la historia*].

como el propio Certeau lo expresa, ya que pretende tener al mismo tiempo el discurso y lo real; asimismo, más allá de su constatación “etimológica”, es algo que se pone en duda desde el origen de la investigación certaliana, de la aspiración científica y totalizante del saber histórico. Certeau estaba inscrito en la línea freudiana en el momento en que, en su opinión, las apuestas de la historiografía —que él intenta desenmascarar y reformular a través de su viaje en las prácticas escriturísticas de la historia— se encontraban dirigidas, siguiendo las intuiciones freudianas, a las cuestiones por lo general rechazadas por los trazos de una escritura y de un saber que únicamente se pensaba como ciencia, a saber: la función del sujeto, la autorización de la cual se reclama al escribir, el cuerpo de su escritura y de su obra, la función y el lugar de su palabra enunciativa.⁸

De cierta manera, realizó, si se puede decir así, la “profecía” freudiana según la cual el método psicoanalítico habría de problematizar y remover todos los dominios del conocimiento, ya que el psicoanálisis desplegaba una “posición subversiva sobre lo existente”:⁹ de hecho, Certeau no dejó de investigar sobre los saberes, las prácticas de aprendizaje, las de lectura, las de creencia, considerándolo todo a la luz del prisma de una esclarecedora y a veces perturbadora lectura de Freud. De manera notoria, para lo que interesa a nuestro ensayo, Certeau se entrega a la escritura freudiana en la cuarta parte de su libro *La escritura de la historia*, que es precisamente una lectura, de cierta forma perturbadora, de dos ensayos de Freud, a saber, uno sobre un caso de histeria en el siglo XVII y el otro, el libro sobre Moisés que publicó poco antes

⁸ A ese respecto, se revela muy esclarecedor el “Prólogo a la segunda edición” (al que remitimos) que el mismo De Certeau escribió para *La escritura de la historia*, pp. 9-12.

⁹ Se refiere a una observación de Mireille Cifali, “Psychanalyse et écriture de l’histoire”, en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.), *Michel de Certeau, Histoire et psychanalyse: mises à l’épreuve*, p. 148.

de su muerte,¹⁰ en el se aventuró en el campo de la historia con eso que Certeau llamó “el paso incierto de la bailarina”.¹¹

Freud era muy consciente de que no podía inscribir sus trabajos (y en particular el del hombre Moisés) dentro de la disciplina histórica; él habla, por lo tanto, en tanto que desplazado o a partir de un lugar que no le pertenece. Consciente, de antemano, de las críticas que podían formularle los eruditos, considera su entrada en la historia como una novela, o fantasía; en suma, como un pasatiempo.

Pero es justamente el extrañamiento ante la historia “establecida” lo que hace de las escrituras freudianas un lugar desde el cual observar la historia: ella se encuentra allí “al desnudo” en su funcionamiento y en su origen, antes de que la realización de la operación historiográfica pueda ocultarlos.

Certeau, quien siempre está comprometido en repensar las relaciones entre la ciencia y la ficción,¹² observa que la historiografía, como toda disciplina, se constituye ocultando lo real de su producción, en la medida en que oculta, por ejemplo, las relaciones con el poder, con el tiempo y con el lugar social que, sin embargo, están en la base de todo saber autorizado. Todos estos elementos y todas estas interacciones definen el lugar social de un saber (en nuestro caso la historia) al mismo tiempo que constituye su “real” (que no es evidentemente un simple sustrato referencial del discurso histórico).¹³ Sin embargo, ante esta articulación, Certeau encuentra en la base de la práctica escrituraria de la historia un “otro” que es más profundamente real: él le adjudica una clase

¹⁰ Se trata, en la traducción francesa, de “Une névrose démoniaque au XVII^e siècle”, escrita en 1922, en Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, y de Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*.

¹¹ De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 366 y 419.

¹² Sobre este tema véase sobre todo el capítulo “Histoire, Science et fiction” en Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction* [Hay tr. al español por la Uia: *Historia y psicoanálisis, entre ciencia y ficción*]. pp 53-84.

¹³ De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, sobre todo, pp. 13-31 (*Introduction*) y pp. 35-142 (primera parte).

de enfermedad (cuya escritura no es más que un síntoma) en la que los cuidados tejen la trama de una relación esquizofrénica entre identidad y alteridad susceptible de permitir a una sociedad su propio anclaje en el presente (garantizarle una “existencia” según la expresión del él mismo).¹⁴

Los escritos de Freud se transforman entonces en una especie de enclave desde donde amenazar un fundamento de la historiografía que no comparte sus inquietudes con los preceptos de la erudición o de la epistemología. El mismo Certeau, fascinado por este ejercicio freudiano que era para él un ejercicio heurístico, regresa, más allá de su lectura y de su escritura, privado de una inteligibilidad totalmente eficaz. Con este propósito escribe: “Desplazado allá donde está, como de paso, ese ‘Moisés egipcio’ desplaza mis preguntas. Las lagunas que, a pesar mío, pensaba colmar leyendo, no las llenan. Crea otras. Son fundamentales en la medida en que cuestionan el lugar desde el que se autoriza la historiografía, el territorio del que ella es el producto textual”.¹⁵

El desplazamiento de que es objeto y las lagunas en las que se encuentra sumergido, a pesar de él, hacen de hecho que al cuestionar el “lugar en el que la historiografía se autoriza”, el historiador se reencuentra para recorrer un terreno que tiene poco de “disciplinario” y donde se sustituyen a las certezas de la ciencia por una práctica de actor que le da nuevamente todos los derechos a la mentira (eso que Certeau llama “juego a que ‘Tú mientes’”, en oposición a toda ley científica).¹⁶

Ese género de mentira no concierne a la falsedad de una proposición (eso que es, como señala en *La fábula mística*, una cuestión relativa al análisis de un enunciado) y no se opone tampoco a una pretendida historiografía “verdadera” a partir de la cual deberíamos ponernos a investigar. Esta mentira afecta el lugar mismo

¹⁴ *Ibidem*, pp. 361 ss.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 412-413.

¹⁶ *Ibidem*, p. 374.

del discurso (histórico), que permite la articulación de un decir sobre lo dicho. O, lo que vuelve a lo mismo, afecta la constitución del sujeto en relación con eso que él mismo dice.

La pregunta por la constitución del sujeto es central en las escrituras freudianas consideradas por Certeau. A partir de la figura de Moisés, que se vuelve, en la pluma de Freud, Moisés el egipcio, las argumentaciones de Certeau están articuladas en torno a la constatación de que la identidad (del sujeto que es también un sujeto social) no es “una” sino “dos”:

La separación con el egipcio estaba en el gesto fundador de la elección judía, y ella tenía como doblez el gesto que instauraba Yahvé como único y creador, separándolo del mundo. Para Freud, la ruptura es interna; escinde al sujeto mismo. Condena a muerte la identidad adquirida gracias a la eliminación de un “resto”. Y ya que la pregunta se plantea en términos de fundación histórica, esta muerte debe estar inscrita en el origen: la muerte de Moisés. La identidad no es *una*, sino *dos*. *Una* y la *otra*. Al principio estaba el plural, es el principio de la escritura, del análisis (*analysis*, división, descomposición) y de la historia.¹⁷

Así pues, la identidad de la historia judía en relación con su propio origen extranjero (extranjero a sí misma si Moisés es el egipcio) se transforma, bajo la observación de Certeau, en un lugar heurístico de la práctica escrituraria que produce la esencia de la historiografía, por el cual el origen y las tomas de posición provienen, esencialmente, de la cuestión del sujeto, un sujeto escindido, una identidad no univoca (no “una” sino “dos”).

La identidad se define como lo “propio” *versus* lo extranjero; la historiografía sólo traza esta división y permite apropiarse de un “territorio”: el presente (propio) diferente del pasado (otro, pero, aun así, nos pertenece), la identidad (propia) diferente de una

¹⁷ *Ibidem*, p. 373.

alteridad al mismo tiempo amenazante pero controlada por un discurso que la ordena bajo las luces de una inteligibilidad.

La identidad, doble por esencia, es reconducida a una unidad perfectamente manejable por un discurso que esconde un elemento de la pareja (el “otro”) tratándolo como desperdicio y expulsándolo de la frontera que delimita y cerca el territorio del presente y de la identidad.

La historiografía toma, de esta manera, los rasgos de un ejercicio identitario (casi clínico, que crea, de hecho, para la sociedad, “estructuras asilares”) que tienen por finalidad sanar la enfermedad de la separación y la escisión del sujeto necesarias para establecer la identidad:

La historia sería esta progresiva iniciación en estructuras asilares, cada “discurso” social borra a su paso los síntomas que la hicieron nacer. La cultura intervendría *desplazando* las representaciones (por ejemplo ya no creemos en el diablo); [...] Pero borrando un imaginario (vuelto arcaico causa de esos mismos desplazamientos), ella cree únicamente en trabajar para “curar”, o en suprimir, eso que en realidad no se conforma con camuflar mejor y de otra forma. Desde esta perspectiva, las “terapias” sucesivas se espacían a lo largo de la historia como medio para ‘sanar’ –cuidar o progresar– que permanecerán siempre como maneras de esconder.¹⁸

Éste es pues el recorrido que de Certeau señala en la escritura de Freud. Al atravesar la disciplina histórica, en un va y viene entre un rechazo y una pertenencia, esta escritura aparece como la historiografía finalmente puesta al desnudo en tanto que lugar de una significación ontológica (y no simple espacio epistemológico).

Una escisión, una separación “olvidada” –alejada por la producción de sentido que el discurso histórico permite y oculta por una erudición “tranquilizante”– que es el principio de esto. Al tejer

¹⁸ *Ibidem*, pp. 354-355.

una relación con esta separación olvidada y no obstante presente, la historiografía se coloca en la ciencia de un sujeto escindido, obsesionado por una división que no puede ni soportar ni olvidar.

División insoportable y alteridad inaguantable (no se puede volver a ponerla en su lugar, el de la identidad “dos” y no “una”, a falta de redistribuir el espacio del sujeto apenas construido) definen una tensión indisoluble que la operación historiográfica “cuida” a su manera: ella pone una representación en lugar de la separación. En otras palabras, produce un simulacro a pesar de todos los cuidados de la cientificidad. Pero es precisamente en esa constatación donde se abre la oportunidad de “aprehender” la “mentira” que le es consustancial: ella miente al no admitir que ocupa un lugar vacío, el lugar de un ausente a la vez separado y capaz de obsesionar como lo hace toda presencia de ausencia; cuando ella, para decirlo de otra manera, no confiesa ser una “comedia de la identidad” actuada a fin de permitir a una sociedad permanecer anclada en el presente y darle un “pasado” –verdadera ausencia de la historia y especie de producto performativo de la historiografía, vuelta ausente por una performatividad que se nutre de eso que ella olvida (su origen verdadero)—.

He aquí otra manera de nombrar la esquizofrenia de la historiografía: un avance que carga a la vez los signos de la identidad alterada que la hace nacer y la de sus disfraces. Ella disimula la división produciendo una alteridad, otro lugar donde la inteligibilidad de nuestro presente puede bien no ser operatorio porque es “otro”, más allá de una frontera que nos tranquilice.

Al delimitar los lugares de la alteridad, el historiador cuida y protege una identidad que está en cierta manera enferma de la enfermedad del otro, y que se esconde detrás de la erudición. Sin embargo, su escritura tramposa, que comercia con la mentira, lleva los signos de la sonrisa de Nietzsche: al practicar el no lugar (la alteridad insoportable en tanto que no es eliminable), ¿dónde merodea? En consecuencia

[...] este arte de la narración protagoniza a su otro con la “descripción” historiográfica y modifica la ley sin remplazarla por otra. No hay discurso propio. No se dice a sí mismo. Representa el no lugar. ¿Fuerte? ¿Claro? Ahí y no ahí. Hace parecer que se eclipsa detrás de la erudición o de las taxonomías que no obstante él manipula. Bailar disfrazado de archivista. La risa de Nietzsche atraviesa el texto del historiador.¹⁹

No obstante, la historiografía rechaza observar muy de cerca estas “fronteras” (que ella ha establecido expresamente), dentro de las cuales encuentra un abrigo, de manera que no cedería de buena gana al análisis de sus refinados instrumentos, gracias a los cuales crea el anclaje en nuestro tiempo presente. Con el objetivo de desarticular estos señalamientos, Certeau intenta observar las fronteras de la historiografía en otras partes. Busca simplemente los orígenes de esas fronteras (¿qué es lo que ellas delimitan?, ¿el espacio de una realidad, de una ficción?) y de las “leyes” de la historia en los escritos freudianos que, al paso fatigante de su lectura, develan la ley de la historia o la ficción. Sin embargo, como lo veremos, no se trata de una declaración de relativismo, ya que la ficción a la cual se refiere Certeau tiene que ver más con la falla que se abre en el origen de la escritura (también con la de la escritura de la historia), es decir, la identidad escindida: en su camino, el objeto de reflexión historiográfica no es ni lo real ni la simple verdad, sino el “sujeto escindido” del cual ninguna aproximación epistemológica estaría en condiciones de aclarar lo que está en juego.

¹⁹ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, p. 122. [Hay tr. al español por la Uia: *La invención de lo cotidiano* 1 y 2].

3. LA TEATRALIZACIÓN DE LA IDENTIDAD O LA NOVELA DE LA HISTORIA: EL MOISÉS FREUDIANO

Sin duda, por sí mismo, Freud no constituía una novedad para el campo de la historia; muchas veces, los historiadores habían utilizado las categorías freudianas para sus investigaciones. Desde el retrato psicológico (o mejor dicho psicoanalítico) de los hombres del pasado con el que se adueñaba de las motivaciones que conducían sus acciones, hasta la utilización de sus “mitos”, Freud fue un huésped de la historia, finalmente muy respetado. Sin embargo, según Certeau, las categorías freudianas siempre tuvieron la función de explicar lo inexplicable; sirvieron como “salida de emergencia” cuando la imposibilidad de explicar, propia de los instrumentos puestos a disposición por una inteligibilidad presente, se revelaba patente; para decirlo de otro modo, Freud era el medio “noble” para admitir una ignorancia,²⁰ regalada, como había sido, en la patología y lo anormal que se confiaba de buena gana al dominio psicoanalítico.²¹

Certeau no tuvo, pues, la intención de proponer una nueva función operatoria de los conceptos freudianos. Contemplaba volver a entrar en la escritura freudiana para ver en ella eso que Freud aportaba a la historiografía; en otras palabras, aquella inquietante extrañeza que era capaz de insinuar, él, quien se introducía con los titubeos de la bailarina que no dejaban de fascinar a Certeau.

En la pluma de Michel de Certeau, el texto que el padre del psicoanálisis consagró al “mito” de Moisés anuncia, para nuestro propósito, todo su valor heurístico.

El hombre Moisés o el monoteísmo es en realidad un conjunto de artículos aparecidos parcialmente desde 1934 en la revista *Imago* y publicados con ese título en 1939. La posición de Freud podría

²⁰ Véase De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 341.

²¹ De Certeau, “Psychanalyse et histoire”, op. cit., p. 90.

resumirse en las siguientes observaciones: la identidad del pueblo judío descansa en una división y una muerte originaria. Moisés, el padre de los judíos, no era sino un egipcio, y para decirlo de una vez por todas, encontramos en la historia dos “Moisés” e, incluso, dos versiones de un Dios todopoderoso. La religión judía es en realidad la religión dada a los judíos por un egipcio, al cual los mismos judíos, en un periodo turbulento habrían asesinado.

¿Cómo se elaboró entonces la historia de Moisés, el “padre” fundador?

El rechazo de esta muerte incide de manera tan poderosa que llega a englobar, bajo la forma de mito, un nuevo Moisés que los judíos tuvieron la suerte de encontrar ya muy alejados de Egipto. El mismo discurso está vigente para su Dios: lejos de Egipto, este pueblo encuentra un Dios que es bien aceptado, pero también remodelado en el recuerdo del Dios de Moisés el egipcio, bajo cuya protección había puesto a “su” pueblo judío. Freud escribe que todos estos acontecimientos, reelaborados en una versión particular de novela familiar, permitieron al pueblo judío forjar el mito de Moisés y éste el de la identidad judía –todo esto bajo el imperio de una división originaria (Moisés era el egipcio), y de una muerte, las dos rechazadas pero nunca completamente olvidadas–.

¿Cómo se realiza esto? ¿Cómo llegan los judíos a recordar a su “guía egipcio”, una vez salidos de Egipto y mezclados con otras poblaciones? Y ¿cómo finalmente adoptaron el monoteísmo tan exigente, después del contacto con tribus que no eran precisamente monoteístas?

Con respecto a este recuerdo de Moisés, Freud apela a la tradición. El recuerdo de Moisés era evidentemente guardado por la tradición que para los judíos era el lugar de lo rechazado que retorna. Para lo que concierne al monoteísmo, Freud explica que éste se había afirmado después de un periodo de latencia; y no se establece sino cuando la tradición se vuelve escritura. La escritura esconde el asesinato del Padre al colocarse bajo la Ley. Este aspecto será, como lo veremos, precisamente, lo que capturó

la atención de Certeau; en su lenguaje, la escritura de la historia esconde su origen teatral (hace parecer que juega a vestirse de una identidad que niega las heridas) mostrándose como una práctica significativa (una ley nos determina —callando siempre—, que esa ley es la de la ficción). Por otra parte, cuestionado por el tema de la identidad judía (¿qué es lo que quiere significar ser judío?), materia inevitable para Freud desde el advenimiento de Hitler al poder, queda rebasada por la investigación de Moisés, ya que revela un cuestionamiento cuanto más general como más radical en lo que concierne a la construcción de la identidad en sí, en su relación con la historia y la escritura.

Este texto de Freud, muy lejos de su producción “canónica”, no ha dejado de llamar la atención de historiadores y filósofos que arriesgan interpretaciones y lecturas. El *Moisés* de Freud fascina sin cesar a los intelectuales. Jan Assmann²² lo observa, como si el tema del libro (es decir la latencia, lo rechazado) fuera convertido en destino. Se podría adelantar que, en su marginalidad aparente en relación con la obra completa de Freud, este texto constituyera un verdadero texto-palimpsesto del pensamiento de la segunda mitad del siglo pasado, de un pensamiento que no deja de interrogarse sobre el “padre” que no muere nunca; sobre el poder del archivo en el que el padre es la ley. En el plano propiamente histórico, las conclusiones del trabajo de Freud se presentan muy discutibles. Sin embargo, el objetivo de Freud no era una investigación histórica *stricto sensu*, sino más bien la “verdad histórica” que la institución psicoanalítica le había dejado y que se alojaba completamente más allá de la “verdad material”. En la opinión de Yerushalmi, eso que está en la superficie de la historia de los judíos trazados por Freud es una “interminable”

²² Véase Jan Assmann, *Moïse l'Égyptien: un essai d'histoire de la mémoire*, Sobre el Moisés freudiano la bibliografía es interminable. Remitimos, sin embargo a una lectura que se revela extraordinaria por su capacidad de extraer del texto freudiano los elementos susceptibles para interrogar el presente: Jacques Derrida, *Mal d'archive*, [Hay tr. al español por ed. Trotta: *[Mal de archivo]*].

identidad judía, una judieidad interminable.²³ Precisamente, los judíos constituyen un caso único en la historia de las civilizaciones: son el pueblo por el cual lo rechazado retorna. El acto fundador de la identidad ya sea a la vez como apropiación de lo extranjero (Moisés el egipcio da a los judíos su monoteísmo) o como rebelión contra el Padre (el asesinato de Moisés que repite la muerte del Padre en el origen de la sociedad), regresa siempre. La religión mosaica y el monoteísmo se adueñan del pueblo judío como conciencia de su pecado original, como lo rechazado, luego, como lo que regresa.

Sin embargo, este regreso adquiere formas siempre diferentes que llevan con él una serie de repeticiones de la relación con el Padre (que no cesa de hacer su aparición), repeticiones que hace imposible un olvido, una interminable relación entre olvido y conminación a la memoria que hace la historia y la identidad judía.²⁴

No obstante, continúa Yerushalmi, la identidad judía encuentra en lo rechazado que regresa, es decir el olvido imposible, la posesión más verdadera de un pasado cuyo origen imposible (el “otro” que es Moisés) no se dice sino en la repetición.²⁵ Evidentemente, la repetición no recuerda nunca el acontecimiento original en el sentido del asesinato de Moisés, que aunque imposible de olvidar, no podría ser literalmente recordado; más bien puede ser reproducido, incluso en forma alucinatoria, al devolvernos de esta manera una historia discontinua. Propiamente hablando, el acontecimiento original no sería memorable sino dotado de una vocación de repetición. Se le repite, pero en una forma irreconocible, disfrazada. La verdad de esta historia no sabría ser comprendida

²³ Yosef Haym Yerushalmi, *Le Moïse de Freud: judaïsme terminable et interminable*, [Hay tr. al español por Nueva Visión: *El Moisés de Freud: judaísmo terminable e interminable*].

²⁴ Yosef Haym Yerushalmi, *Zakhor: histoire juive et mémoire juive*, [Hay tr. al español por Anthropos: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*].

²⁵ Para estas cuestiones véase el interesante ensayo de André Green, *Le temps éclaté*, sobre todo, pp. 41-45.

sin pasar por su deformación. Dicho de otra forma, Freud nos confronta, sesgadamente, a través de su Moisés, con una verdad histórica que no se manifiesta “verdadera” sino en virtud de su deformación.

¿Qué relación existe, por lo tanto, entre Freud a fin de cuentas confrontado con su identidad judía, la verdad “disfrazada” y la escritura de la historia? ¿Qué ve Certeau en ese texto que Freud nombraba mi “novela”?

De Certeau contempla el trabajo freudiano como una obra en la que el sujeto es la escritura misma. Una escritura que no es todavía escritura de la historia, vale decir, historiografía, y que no lo es más que cuando olvida su origen “imaginario”, es decir, de repetición que disfraza el acto original. Una escritura que, para volverse historiografía, debe olvidar que su verdad no se puede aprehender más que con máscaras, simulacros y disfraces de una identidad insoportablemente escindida y por eso esquizofrénica. La escritura de la historia es desde este punto la escritura -ya lo veremos- de una terapia.

Escritura, sobre todo, en la que la división y un exilio son al mismo tiempo la fuente y la razón. Freud escribe sobre la identidad del pueblo judío (que nos es transmitida por la Biblia, y cuya práctica escrituraria nace de la privación de la tierra ancestral). Pero su “meta-escritura”, si podemos decirlo así, se aloja en el exilio de una lengua, de una práctica y de una disciplina (Freud no estaba autorizado en ninguno de estos “lugares”: él, judío, que hacía uso del alemán para hablar de los judíos, a lo largo de los años treinta, vivía, al publicar su libro sobre Moisés, en una patria que no era la suya, y se arriesgaba además en una disciplina cuya metodología le era extraña).

Resultado de un distanciamiento, la escritura pone en escena su propia relación con una muerte —otra manera de nombrar la historicidad— que se vuelve finalmente la verdadera protagonista del libro de Freud (con esta casi excepción, que la escritura, cuando no está autorizada, se vuelve “ficción”).

Al abrirse un camino en la ambigüedad polisémica de la palabra “historia” (que, como ha sido bien expresado en la lengua alemana, es al mismo tiempo *Historie* y *Geschichte*), Certeau articula, para la escritura freudiana que se pretende escritura de la historia, el enunciado sobre la enunciación (incluso también inseparables en la práctica histórica en que Freud se coloca), con lo que logra enfocar la atención sobre la misma escritura. Por este acercamiento, devela, entre las líneas de la investigación freudiana, el autoanálisis de la coerción escrituraria bajo su forma historiográfica. Observa, en otras palabras, cómo el origen de la escritura es disimulado por la escritura (historiográfica) misma.

Este disimulo le llega disfrazado: la “coerción escrituraria” no es más que el camuflaje de la fundación del acto historiográfico mediante la producción de un saber “científico” —lo que da su lugar a la historiografía como discurso autorizado—.

Certeau toma del texto de Freud este proceso antes de estar terminado. *El hombre Moisés* se vuelve el lugar de la historiografía que no llega a ser “discurso”. Ateniéndose a este inacabamiento, Certeau obliga a la disciplina histórica a admitir que ella es, en su origen escriturario, una serie incorregible de alteraciones de la identidad (de donde procede una “comedia”) provocada por una alteridad rechazada pero jamás abolida y que toma la forma de una “memoria de una separación olvidada”.²⁶ La escritura de la historia es el ejercicio de esta memoria cuyo contenido es un fantasma, el cual en el “discurso” es exorcizado por medio de un “saber científico”.

Certeau acosa estos fantasmas en la escritura de Freud, ya que, inacabada desde el punto de vista historiográfico, guarda la huella de la “separación” de la que nace, permaneciendo por esto escindida y rota.

El lugar desde donde Freud escribe (*su* exilio), así como el objeto del que escribe, entran juntos en el texto. La división que es

²⁶ De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 385.

para el pueblo judío el corazón mismo de la identidad, penetra en la escritura que reproduce, herido, la herida originaria (*ab initio*, no “uno” sino “dos”).

Pero esta escritura tiene doble estatuto: nacida de la identidad separada que confunde cada referencia (qué es, en esta dualidad, *ser* efectivamente judío, si el padre del pueblo judío es el *otro*, el egipcio asesinado), es, al mismo tiempo el *pharmakon* que supuestamente alivia la separación para poder soportarla. Ser al mismo tiempo el “síntoma” y la “cura” es lo que define el carácter mismo del historiador; he aquí cómo Certeau se expresaba sobre este tópico:

Todo historiador es por principio delegado por la sociedad para reabsorber esta diferencia con el pasado. Como el etnólogo, está encargado por una sociedad para disminuir u obliterar la amenaza que representa alguna cosa del otro, sea vecino, sea pasado. Pero precisamente, como lo hemos visto, por el regreso de un rigor científico y también por la expectación puesta en la investigación, mantiene y agrava incluso la interrogación que ese pasado hace pesar sobre un presente. Por esta razón inquieta, limita e impugna las seguridades de una sociedad. Sin embargo, no tiene más que una función social, un papel propio en su edificación (siempre a retomar) de un lenguaje social. Paradójicamente, si devela una discontinuidad, tiene al mismo tiempo como objetivo decir, contar, analizar y explicar y luego introducirla en el texto homogéneo de la cultura presente, dentro de una literatura, con los instrumentos intelectuales de una época en la que se sitúa el relato historiográfico. Trabajo curioso, que parece negar, por la obra que realiza, la ruptura que hace aparecer.²⁷

A la vez síntoma y cura, víctima de la fascinación intensa (y con la necesidad) inherente de identidad,²⁸ la historiografía cede

²⁷ De Certeau, “Histoire et structure”, *op.cit.*, p. 374.

²⁸ O del “Uno”, como incluso lo escribía Certeau. (Véase *De Certeau, La fable mystique, op. cit.*, p. 10.

a la invención que ella misma produce. Frente a su capacidad casi “clínica” somos (y nos conducimos como) “coleccionistas de fabulaciones. Así nos queda solamente la posibilidad de trabajar en el elemento de la representación, practicar a sacar la ventaja de la engañifa. Pasar de lo imaginario a lo ficticio cuando se sabe jugar a ‘Tú mientes’”.²⁹

La herida de la identidad es la “verdad” que puede, sin embargo, ser dicha sólo en forma de representación. Por no haber alcanzado un discurso en aquel preciso momento, y por negar la herida, se desplaza al campo de la imaginación; el contenido no puede ser dicho más que bajo la forma de una ficción, a saber: el discurso que es capaz de jugar al “Tú mientes” (y capaz también de cambiar en ironía el sentido autorizado) —es decir, en disfraz, en deformación que únicamente nos devuelve la “verdad” inolvidable, pero inaccesible (es la paradoja de una escritura que es “memoria de una separación olvidada”)—.

Pero, ¿qué entiende precisamente Certeau por la palabra “ficción” y por una escritura que habla de una mentira?

La ficción es, como se puede leer al final de “Escrituras freudianas”, la ley de la historia. Lejos de ser el reino de lo “imaginario”, habita completamente en la conciencia del juego del “Mientes” y en la farsa cómplice de los simulacros científicos de nuestras representaciones. Son el síntoma del fantasma que rodea la práctica historiográfica: la ausencia (una muerta) que frente a la imposibilidad de ser colmada y ocultada, debe ser simulada.

Contemplada a partir de esta práctica “teatral”, la única característica de la escritura de la historia es la obligación que se le impone de olvidar lo teatral que la organiza. Contra este origen se esgrime la autoridad y la razón del lugar (social, temporal), eso con lo que la disciplina histórica se autoriza. La historiografía se vuelve pues el discurso que se obliga a no traicionar la irreparable pérdida de la presencia. Ella debe olvidar que produce “ficciones”

²⁹ De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 374.

a fin de engañar a la muerte, a diferencia de la simple escritura que se permite no esconder lo que la organiza.

Lo que Certeau encuentra en el *Moisés* es precisamente el lugar en donde la historiografía olvida sus obligaciones más importantes.

Alterada por el fantasma de la separación que regresa, la escritura de Freud pone en escena eso que la historiografía al mismo tiempo postula y pone fuera de lugar, es decir, lo “teatral de la identidad”,³⁰ obra que se escenifica entre los dos extremos de un punto cero y de una serie o, en otras palabras, en una muerte y un “equivoco”.³¹ Esto último, que reproduce la relación filiación/separación, es el contenido más específico de la ficción. Es la manera como el “acontecimiento se repite borrándose”,³² repetición y luego memoria, en la que el contenido se nos escapa y que representamos actuando el “Tú mientes”. Su legibilidad está, en el texto, en el efecto del hecho de que la escritura funciona al “engañar a la muerte”. Este equivoco sigue, como un sismógrafo, a nuestra identidad obsesionada por las figuras del *Unheimlich* –un ocultamiento de lo conocido, familiar y sin embargo irrepresentable en su forma original– y sólo representable en una repetición “borrosa”. No se acaba jamás, pues toda repetición contiene una “diferencia”, una coincidencia imposible con el origen (ella misma lugar de una escisión y de una alteridad).

La escritura, de la que este teatro se sirve, se dice a sí misma obedeciendo la tarea interminable de consumarse; es una “continuación de terapéuticas” destinadas a renovarse sin cesar, a fin de cuidar nuestra identidad enferma y escindida.

Si nunca se alcanza la terminación de esta escritura, verdadera “tela de Penélope”,³³ al menos podía visualizarse; ella reclamaría

³⁰ *Ibidem*, p. 395.

³¹ *Ibidem*, p. 375.

³² *Idem*.

³³ Se trata de una expresión que Certeau utiliza para indicar el carácter “nunca cerrado” del texto histórico: “[...] hay, escondido en ese pasado, cierta estructuración que determinaría la primera mirada de la curiosidad volcada hacia ellos.

hasta el agotamiento, el interminable trabajo de escribir aún [...] El teatro del equívoco postula, ante ella, fuera de texto, una división irreparable que “regresa” sin cesar en los cambios de escena. Ella no está nunca al final de las transformaciones teatrales engendradas por las innumerables desgracias cuyas metáforas sucesivas son las figuras históricas.³⁴

Pero para justificar una escritura inagotable, no es suficiente reclamar las perpetuas apariciones de la división que regresa. Certeau continúa así su descenso en el texto freudiano extrayendo de lo más ortodoxo del psicoanálisis; él apela a la “Ley del padre”. Los judíos de los que Freud hablaba, habían asesinado a su padre Moisés, para ponerse en seguida bajo su ley (incluso con todos los convenios del caso) porque, semejante al padre de Hamlet, el padre no muere nunca: su ley es fundadora, a pesar del rechazo (o precisamente en virtud de él). Es esta ley la que nos da nuestra identidad corroída desde el origen, con su origen escindido por una relación nunca resuelta entre filiación y separación. Cada figura histórica, cada nueva adquisición identitaria no es sino una metáfora, nada más que:

Una “salud” o una lucidez reemplaza las formas anteriores de una sola enfermedad. Este proceso habría desplazado progresivamente las *manifestaciones* de una misma tensión; por ella se mantienen y se fundan las diferencias culturales y la diversidad de la historia, objeto de la historiografía. Pero estas modificaciones traicionan y repiten siempre la ambivalencia puesta como patente en la *Urbild*. El padre no muere. Su muerte no es más que otra leyenda y una reminiscencia de su ley. Todo se sucede como si nunca se pudiera matar a ese muerto, y creer que se ha tomado

En el espacio de esas dos formas de “ocultamiento”, la historia verdadera nace; ellas la articulan en un discurso, en una tela de Penélope, en un texto nunca cerrado”. De Certeau, “Histoire et psychanalyse”, *op. cit.*, pp. 190-191.

³⁴ De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op.cit.*, p. 385.

conciencia, que se le ha exorcizado por otro poder o que se ha hecho un *objeto* de saber (*un cadáver*), significaba simplemente que se desplazó una vez más, y que es precisamente ahí, donde no lo sospechamos aún, en ese saber mismo y en el “beneficio” que ese saber parece asegurar.³⁵

Al haber acoplado hasta el límite la capacidad de integrar la extrañeza, el presente se encuentra confrontado al instante, donde los “beneficios” del saber son puestos en duda; se encuentra, de esta manera, obligado a remodelar la escena de la representación para evitar que ella sea dominada por la alteridad que habría implosionado su frágil e inestable identidad.

Todas estas cuestiones que se transparentaban en la novela de la historia de Freud y que hizo de su escritura un terreno muy precario para construir ahí una existencia, son olvidadas por la historiografía. Ella se viste con una escritura que se olvida y que está impedida de contar su relación verdadera con el tiempo, es decir, un equívoco entre pertenencia y filiación. Toma sus obligaciones y se convierte en su forma de saber, en una totalización imposible, puesto que ella pretende haber reunido lo que no se puede reunir: lo uno y lo otro (que deben entrar ambos en el saber), la muerte se instala pero niega la pérdida, la herida de la separación y su remedio.

Sin embargo, esta totalización imposible que hubiera querido engañar a la muerte se vuelve una construcción muy frágil, porque la muerte no puede ser engañada. La “asesinada” resurge ahí donde ha muerto, pero bajo una forma que no adivinamos, y tal como el padre de Hamlet, es ella quien nos engaña, a pesar de nuestras representaciones para ocupar la escena de la historiografía y que no son sino los desplazamientos perseguidos por una Ley del Padre eternamente en vigor: “La separación a partir de la cual la historia se construye [...], esa distancia, éxodo del ‘hijo’ y medio de su victoria en lugar del ‘padre’, no sabría impedir tampoco el retorno

³⁵ *Ibidem*, p. 359.

(bajo otro nombre) de lo rechazado –‘inquietante familiaridad’ en *el lugar mismo* de una razón y de una producción científica”–.³⁶

Sin embargo, si la historiografía confiesa esta impotencia, si en una especie de auto de fe declara estar habitada por simulacros que esperan engañar la presencia de la inquietante familiaridad del pasado, ¿quién, en esta relación infinita de rechazo y pertenencia, será el vencedor? ¿El hijo que, finalmente consciente, va a transformar todo saber establecido en un lugar alterado por el retorno de lo excluido? ¿O será también ésta una victoria del padre?

Evidentemente se trata de preguntas sin respuestas o, mejor aún, de preguntas cuya respuesta está negada si uno permanece en el ámbito de la historiografía. Puesto que, del lado de ésta, se debe desautorizar la escritura donde el otro tenga siempre su derecho de presencia, por la falta de dar lugar a una narrativización del “equivoco” (y no de un discurso autorizado).

Dicho de otra forma, a la inversa de la escritura de Freud –ocupada por una alteridad que traza ahí sus fisuras–, la historiografía no puede postular la ruptura de los lazos entre la lengua y la cosa. Esta ruptura proviene de una práctica de la diferencia (o de la privación); es ahí donde la historia *pretende* ser una práctica significativa (que se constituye con el rechazo de la práctica teatral que, sin embargo, la subyace). Si Freud reintrodujo al otro en el lugar del “mismo”, la historiografía es la condición donde se autoriza construir para el otro un lugar distinto; para el pasado un lugar distinto al del presente.

Clavada a sus obligaciones, ella no quiere saber nada de observar de cerca los límites que ella misma marcó para definir el espacio en el que se autoriza: ella no quiere temer ser arrastrada por el vértigo de su fragilidad.

Sobre estos desplazamientos, la historia articula su relación con la verdad y la ficción. Pero ¿dónde reside la verdad de la historia en este decorado? Ella se queda con la certeza de que el

³⁶ *Ibidem*, p. 418.

excluido produce la ficción que la relata. El otro, la separación que “altera”, no se relata sino a través de una ficción. De la misma manera, el engaño de la historia muestra su rostro cuando niega producirse a partir de la ausencia (la muerte) que la inunda. Comprendemos así, probablemente, en qué medida la ficción es la ley de la historia: esta afirmación no es el signo de la “falsedad” de la historia ni incluso tampoco de toda hipótesis que ve la historia como un simple relato entre otras escrituras o, a veces, una invención; ella indica que la ficción es la que la organiza,³⁷ ya que toda verdad no es verdad sino gracias a las deformaciones que le permiten aparecer; el *Moisés* es la teoría de esta ficción.

Esta organización, hemos dicho, es muy precaria, uncida como lo está a una escritura alterada de origen alterado y que únicamente la razón del “lugar” reconduce al discurso que, a su vez, predispone los desplazamientos perpetuos de manera que disfraza su naturaleza esencialmente teatral.

4. TERAPIA: ENTRE “ESTRUCTURAS ASILARES” Y “FABULACIONES”

Esta escritura teatralizada, que es la que la historiografía escribe, ¿se convierte en la “ley” de la historia? El historiador y la sociedad se someten a ella, al comprometerse con la mentira, sin ningún cuidado aparente por mostrar lo no-ficticio, y en una especie de ingenuidad que no se preocupa por verificar el engaño o la mentira, en el sentido de que ella cree que está más allá de todo control del engaño o de la mentira.³⁸

³⁷ Se puede decir que la historia está organizada por los contenidos que son equívoco, una ficción, un “tú mientes” realizado para disfrazar y llenar la muerte (que, sin embargo, no puede ser burlada).

³⁸ “No es verdad que [la historiografía] se engañe (que cometa errores), como si se tratara de develar mejor eso que habría ‘bajo’ las apariencias. Freud es ajeno a la problemática del ‘develamiento’, o de la concepción griega (‘egipcia’) de la verdad que supone la correspondencia de un *Wesen* y de un *Name*. Abole, como Nietzsche, ese ‘mundo de apariencia’ creado por la ruptura platónica entre la

De esta manera, la escritura, con la promesa de arreglar los datos de la experiencia, de volvernos “evidente” el pasado, se vuelve el ardid, señuelo y fantasma de un reencuentro con lo Real (que con un eco lacaniano Certeau escribe en repetidas veces con mayúscula) que nunca sabrá ser interpretado. De hecho, no existe un Real que la escritura pueda referir u organizar: mucho más, el aparato de la economía escrituraria —que rige la producción historiográfica—, se esfuerza en producirlo para poderse autorizar a continuación. La escritura de la historia se articula en torno a un fracaso y a una ausencia, de manera que su lugar no es nunca la presencia, sino la condición de una no-identidad de sí con sí misma.³⁹ Al parecer que olvida estos desequilibrios (y fingiendo que cree en ellos), la pregunta del historiador se inserta en el esfuerzo del que la historiografía es su instrumento, para edificar las estructuras asilares, remansos, para la sociedad misma.

Esta necesidad de “asilo” es algo de lo que Freud descubre en un manuscrito del siglo xvii. Éste trata de un pintor austriaco, llamado Heitzmann,⁴⁰ quien después de una serie de pactos con el diablo, seguidos de exorcismos, entra finalmente a la vida religiosa, concretamente al monasterio de Mariazell. Los vaivenes del pintor entre el diablo y la institución no manifiestan, en la lectura que Freud hace, sino la “necesidad del Padre”. Un “simple” caso de histeria se transforma, bajo los golpes del análisis freudiano, en *una* manifestación legible, aún no oculta,⁴¹ de una constante en la historia. Se trata de una necesidad, que muy lejos

apariencia y la realidad, entre la opinión y la ciencia. Es un señuelo, porque estos discursos se engañan a *sí mismos* al no confesar la deuda fundamental que, a distancia, tienen al respecto de eso que *tú*, era en las tradiciones (y permanece en ellas) *su*” (Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 418.)

³⁹ A este respecto véase también, Louis Marin, “Du corps au texte”, en *De la représentation*, pp. 123-136.

⁴⁰ Véase nota 10.

⁴¹ De manera semejante a un enfermo que, desde que entra en un hospital, muestra los síntomas de manera muy evidente, que si se le observa después de un periodo de cura.

de ser el origen supuesto de un fenómeno de neurosis, penetra en las formas sociales, que de hecho lo repiten: las formas sociales siempre lo proponen, pero bajo maneras siempre distintas. No estamos confrontados con la reiteración, durante toda la historia, de un mismo contenido en formas diferentes; se trata más bien de la repetición de una misma relación (pertenencia y rechazo), bajo la forma de parejas metafóricas, de pertenencia y separación –relación que la historia, en su avance, esconde desplazándolas (“Ocultar, trabajo de la historia”)–.⁴²

Freud, en el análisis del manuscrito de Mariazell, trata esencialmente de articular el poder heurístico del psicoanálisis en el vasto espacio clínico que es la historia.⁴³ No se trata naturalmente de transponer las modalidades de constitución del sujeto a la sociedad, sino de utilizar las oportunidades que ofrece el psicoanálisis en dos direcciones: esclarecer tanto la relación de cada análisis con lo que se pretende mostrar (y que muestra, finalmente, al desplazarlo) y, al mismo tiempo, como la relación de cada explicación con lo que lo precede. Este último punto es a la vez una exigencia científica y una manera de penetrar “en” la ficción (y también un riesgo al ser una vez más engañado a sus espaldas), es decir, los

⁴² De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., pp. 352-353. Certeau continúa: “el trabajo de la historia (*Geschichte*) no deja de ocultar eso que era legible, y eso por el gesto mismo que aumenta lo simple para develarlo. Las explicaciones efectúan un desplazamiento de los contrarios: por ellas se multiplican las representaciones, es decir rompen la *Urbild* en mil facetas, mientras lo repiten en un lenguaje ‘analítico’. También llevan a cabo la descomposición y el camuflaje del conflicto primitivamente tan ‘claro’: todo a la vez, un movimiento de análisis y de borrado. Al momento que devela su trabajo explicativo (cuya aceleración, en el siglo XIX, volvió *posible* el psicoanálisis), Freud ‘rencuentra’ el conflicto, no como Imagen (*Bild*), sino a título de ley (*científicamente* verificada) que organiza cada nuevo lenguaje, el de la enfermedad, el de la sociedad, etc. Del mismo golpe, da a la ciencia otro objetivo: el significado (el ‘contenido’), que se pierde al elucidarlo; el objeto, que no deja de *perderse* por el hecho de ser *analizado*; finalmente, la relación entre esta pérdida y las explicaciones”.

⁴³ Véase también Nicole Edelman, “Freud Historien”, en Christian Delacroix, François Dosse, Patrick García, (dirs.), *Michel de Certeau, Histoire et psychanalyse: mises à l'épreuve*, op.cit., pp. 27-35

simulacros que la erudición produce con el fin de disimular una separación muy originaria hacia la cual nuestra relación queda suspendida: pertenencia y rechazo, ambas indisolubles.

Pero, ¿cómo entender, sin producir otra explicación, otro simulacro que no sea absorbido por el movimiento desplazador y “médico” de la historia (el riesgo es que el esclarecimiento oculte otra forma todavía más tranquilizadora o confortablemente asilar para esta relación)? Hablar de historiografía y de su función casi clínica podría no ser efectivamente la enésima tentativa de alcanzar la búsqueda de un sentido que sea susceptible de dar razón a la alteridad que nos habita; en otras palabras, un esfuerzo ulterior para disimular una cura mientras se experimenta una nueva terapia para la misma enfermedad.

La operación a la cual Certeau dedica su análisis para escapar de estos riesgos permite instituir, insinuando todavía una vez más la polisemia de la palabra “historia”, acto que rige el conocimiento (historiográfico) más allá de (y antes de) las leyes que hacen un conocimiento. Gracias a la lectura freudiana de Mariazell es posible seguir la trama de la historia; pero el único medio para no repetirla y para no añadir una explicación, un sentido (un disfraz), es colocarla más allá del saber y del abrigo asiliario del que sacamos ventaja.

Para evitar un análisis historiográfico que proponga una tentativa posterior de comprensión, que no sería más que un desplazamiento del objetivo que pretende comprender, hay que *desplazarse*, casi adelantarse, y alejarse de esa meta para alcanzar el acto mismo y su sentido.

Sí, insistimos una vez más, el análisis del acto historiográfico sale del ámbito epistemológico. Ante todo porque el funcionamiento de una ciencia no es su causa sino su sentido; segundo, porque en el origen del acto historiográfico Certeau lee una necesidad que no sabría satisfacerse sino investigando del lado de la ciencia y de los mecanismos que rigen la organización del saber científico: se trata de un deseo de disfrutar del “privilegio

de ser hijo” – o, dicho de otra forma, de asegurar una existencia. Y como la ciencia no es de ninguna forma suficiente para esto, es necesario franquear las reglas de la disciplina. Frente a esta necesidad, el acto que precede a la ciencia no es sino una “adivinación” arriesgada y privada de toda garantía de éxito.

Bajo una historia “sucesión de terapéuticas”, sustentada por una historia obligada a olvidar el origen de la escritura, permanece un sentido de la operación historiográfica completamente autorizado en el erudito que, ante la ciencia que permite, *se* permite.⁴⁴ Freud analista en territorio de la historia, se refiere a un “buen olfato [...] A una locura que está antes de la ciencia, se opone, en Freud, una “locura que *habla* la ciencia”,⁴⁵ que se vuelve habitada por el esfuerzo de “avanzar en la incomodidad de las operaciones arriesgadas”.⁴⁶

Si la historiografía, en su desarrollo, es pues la repetición disfrazada (y por todo esto teatral) de una misma relación (de filiación/separación), el acto historiográfico contemplado en su relación con eso que quiere mostrar, está, más allá de toda ciencia, de la que le sirve a la sociedad para edificar los lugares de su identidad. O, en otras palabras, el sentido de la historiografía –más allá de la significación repetida por los simulacros científicos– permanece como el acto arriesgado de garantizarse una existencia.

Posteriormente, el saber historiográfico se constituye en el olvido de ese “arriesgar”, sustituyendo una “ley que pone en práctica y un saber que se gana, mantiene, sostiene, aferra”⁴⁷ mucho más sólidos para los caminos identitarios que la “adivinación” o, como lo escribía Freud mismo, el “tacto”.⁴⁸ Para regresar al lado de esta ley, es necesaria la capacidad del psicoanálisis para articular el acto y la ciencia; al hacer esto, el sentido de la historiografía queda

⁴⁴ De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 363.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Nicole Loraux, “L’homme Moïse et l’audace d’être historien”, p. 85.

⁴⁷ De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 361.

⁴⁸ *Ibidem*, 363.

enteramente investido por el acto mismo que desborda la frontera de la epistemología mediante una actividad que nunca acabó de esclarecer ni de regular la relación con una ausencia (el pasado).

Hemos partido de la necesidad del padre y estamos ahí, en el momento de una actividad incesante, cuyo acto revela ser, en sí mismo, el sentido. Después de la reflexión de todo este recorrido se bosqueja al historiador como una especie de huérfano perpetuo que sabe que su trabajo (en tanto que el sentido de su trabajo) no es más que un camino sin llegada de una elucidación que sigue el movimiento de una inteligibilidad perpetuamente en duda.

Consciente de la fragilidad de su acto, el historiador está siguiendo una imagen muchas veces evocada y agotada por su esperanza insegura (lo sabe bien). Sin embargo, frente a la necesidad interna de una existencia que finalmente es garantía y cuyo fundamento es tan frágil que la actividad que quisiera asegurar, frente a ese deseo de “gozar del privilegio de ser hijo”, es la de un “buscador de fabulaciones”.⁴⁹ Él está siempre en el punto de ceder ante la tentación de la Verdad (más que entretenerse en los meandros del “quien pierde gana con la mentira”) y dejar abandonar los riesgos de su operación con la ventaja de una “ley abastecedora”; él, como la sociedad, fatigado por la búsqueda que no se detiene nunca, “al diablo de antaño le suceden otras tantas leyes nutricias, seguros ‘diabólicos’ venidos de un saber, de una clientela, de un encierro, y de cualquier otra manera de estar dispensado de hacer historia gracias al “privilegio de ser hijo”.⁵⁰

Finalmente, Certeau dibuja no una ciencia, sino al sujeto escindido que la organiza. Al llevar más allá de sus frágiles fronteras que abrigan el espacio de la historiografía, abre el espacio sobre las razones de la historia y el sentido de la práctica que la constituye.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 374.

⁵⁰ *Idem*. Siempre bajo el signo de falta y de precariedad, Certeau compara, por otro lado, al historiador mismo con un vagabundo que exhuma en la basura los restos de la historia y sueña en las casas y sus intimidades que nunca conocerá. (Véase Certeau, “Histoire et structure”, *op. cit.*, p. 189.

- Assmann, Jan. *Moïse l'Égyptien: un essai d'histoire de la mémoire*, París, Flammarion, (2003, Champs).
- Certeau Michel de. *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*, París, Gallimard, (2002 Folio).
- _____. *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, (col. Folio Histoire), 2002.
- _____. *La Fable mystique*, París, Gallimard, (1990 Folio Essais).
- _____. "L'expérience spirituelle", *Christus*, 67, 1970, pp. 488-498.
- _____. *L'invention du quotidien*, París, Gallimard, (1990. Folio Essais).
- Delacroix, Christian, François Dosse y Patrick García dirs.) *Michel de Certeau Histoire et Psychanalyse: mises à l'épreuve: Espacetemps Les Cahiers*, 80. 81, 2002.
- Derrida, Jacques. *Mal d'archive*, París, Galilée, 1995.
- Dosse, François, *Michel de Certeau: le marcheur blessé*, París, La Découverte, (La Découverte. Poche), 2007.
- Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse appliqué*, París, Gallimard (Idées), 1971.
- _____. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, París, Gallimard, (Folio Essais), 1993.
- Giard, Luce, Hervé Martin y Jacques Revel (dirs.) *Histoire mystique et politique: Michel de Certeau*, Grenoble, Million, 1991.
- Green, André. *Le temps éclaté*, París, Minuit. (Critique) 2000.
- Loraux, Nicole, "L'homme Moïse et l'audace de être historien", en *Moïse –Le cheval de Troi*, 2, 1991, pp. 83-98.
- Marin, Louis. *De la représentation*, París, EHESS/Gallimard/Seuil), 1994.
- Yerushalmi, Yosef Haym. *Le Moïse de Freud: judaïsme terminable et interminable*, París, Gallimard. (NRF Essais), 1993.
- _____. *Zakhor: histoire juive et mémoire juive*, París, Gallimard. (Te), 1991.

Traducción del francés, Norma Durán R. A.