

*“L’histoire n’est jamais sûre”:
perspectivas epistémicas y políticas
de La possessione di Loudun”¹*



*“History is never sure”: Epistemical and
Political Perspectives of “Loudun’s Possession”*

DIANA NAPOLI

Pontificia Università Antonianum

Italia

Correo: dianastoria@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-9616-7751>

DOI: 10.48102/hyg.vi65.577

Artículo recibido: 6/03/2025

Artículo aceptado: 6/05/2025

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo mostrar cómo en *La posesión de Loudun* confluyen los diversos intereses del recorrido intelectual de Michel de Certeau, los cuales se habían ido definiendo a partir de finales de los años sesenta. El presente trabajo destaca la necesidad de relacionar *La posesión de Loudun* con los análisis desarrollados en las primeras ediciones de *La toma de la palabra* y *La cultura en plural*, con el fin de alcanzar una comprensión plena del significado —también político— de la obra.

Palabras clave: Certeau, Loudun, alteridad, democracia

¹ La traducción del artículo, del italiano original, es de la propia autora. La traducción de las citas provenientes del francés es de Jorge Rizo.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate how *The Possession at Loudun* brings together the diverse intellectual interests that shaped Certeau's work starting in the late 1960s. This contribution highlights the necessity of connecting *The Possession at Loudun* with the analyses presented in the first editions of *The Capture of Speech* and *Culture in the Plural* to achieve a comprehensive understanding of the text's significance, including its political dimensions.

Keywords: Certeau, Loudun, alterity, democracy

UN JESUITA FUERA DE LA COMPAÑÍA

Como es sabido, *La posesión de Loudun*, un texto compuesto esencialmente por una selección de materiales de archivo, fue publicado en 1970 por la editorial Julliard.² Apareció en la colección "Archives", dirigida desde 1964 por Pierre Nora, cuyo objetivo era promover la divulgación en el ámbito historiográfico manteniendo, sin embargo, la referencia constante al archivo, a la especificidad del oficio del historiador, y favoreciendo la confrontación directa del lector con un dossier documental.

El objeto del libro también es bastante conocido: se trata de un caso de posesión ocurrido en un convento de monjas ursulinas en los años treinta del siglo XVII, en Loudun,³ una pequeña ciudad francesa que ya había sido escenario de significativas tensiones religiosas, tras haber estado marcada, en décadas ante-

² Para el presente artículo, la edición de referencia de la que se han extraído las citas es: Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, edición revisada por Luce Giard (Gallimard, "Folio", 2005).

³ Los acontecimientos de la posesión en la ciudad de Loudun eran conocidos más allá de los estudios sobre la historia de la espiritualidad, ya que habían sido objeto de varias transposiciones artísticas: recordemos aquí la novela del escritor Aldous Huxley, *The Devils of Loudun* (Chatto & Windus, 1952), que tuvo un discreto éxito y fue traducida a varios idiomas, inspirando además al director de cine Ken Russell.

riores, por el conflicto entre católicos y hugonotes. A diferencia de otros episodios de posesión —más o menos difundidos en la época—, en Loudun la situación se presentó desde el principio como de difícil resolución. El demonio, o mejor dicho, los demonios —pues eran varios, cada uno con sus particularidades—, parecían haberse adueñado irreversiblemente de la vida del convento. Para expulsarlos, llegaron a la ciudad teólogos y exorcistas que, a pesar de sus demostraciones de pericia al dialogar con los diablos, no lograron liberar a las pobres poseídas. También intervinieron los médicos, igualmente sin éxito. Finalmente, la situación tomó un giro decisivo con la intervención de los magistrados, representantes del poder soberano del rey, quienes, con el fin de restablecer el orden, condenaron a muerte al párroco Urbain Grandier, considerado responsable de los hechos por haber firmado un pacto con el diablo (o con uno de los demonios con los que habría entrado en contacto). En realidad, pese a las múltiples intervenciones y algún éxito momentáneo, ni teólogos, ni médicos, ni magistrados —cada uno con sus recursos y limitaciones— lograron poner fin definitivamente a los episodios de posesión, sino tan solo clausurar el “teatro” de la posesión. En efecto, lo que caracterizó a Loudun fue precisamente la teatralización del fenómeno: los protagonistas se daban cita en espacios públicos, ante los habitantes, a horas fijadas, para escenificar sus competencias y sus habilidades: los demonios (supuestamente) para engañar, los demás para diagnosticar y restaurar el orden y la autoridad (cada uno la suya). Sin embargo, tras la intervención de los poderes mencionados, el fenómeno, más que desaparecer, adoptó simplemente otra forma: se retiró del escenario público para confinarse en un espacio que ya no interesaba al poder (ni religioso, ni científico, ni real), es decir, el espacio de la interioridad.

Comienza entonces una historia diferente, articulada en torno al diálogo entre dos personajes principales, la superiora del convento, Jeanne des Anges, y el jesuita Jean-Joseph Surin, enviado expresamente por la Compañía para llevar a cabo el acto de exorcismo.

No obstante, Certeau decidió dedicar muy poco espacio a este último desarrollo, a pesar de conocer perfectamente dicha historia. De hecho, había trabajado en la edición de la *Correspondance* de Surin, publicada en 1966⁴ y había consultado todo el material archivístico relativo al jesuita. Por lo demás, como cuenta François Dosse,⁵ Certeau incluso había considerado publicar el dossier documental sobre Loudun como un trabajo autónomo con la editorial Julliard, inmediatamente después de la salida de la *Correspondance* de Surin. Sin embargo, por razones editoriales, su propuesta no se concretó en aquel momento. Fue el historiador Jacques Revel —quien había colaborado con Certeau (y con Dominique Julia) en la redacción del ensayo “La beauté du mort”⁶ (al cual volveremos más adelante)— quien relanzó la publicación del texto en 1970, en un momento caracterizado, además, por el creciente protagonismo intelectual de Certeau.

De hecho, y más en general, para Certeau el final de los años sesenta y el comienzo de los setenta (es decir, aun unos años después de la publicación de *La posesión de Loudun*) coincidió con una salida metafórica de la Compañía de Jesús. En 1970, Certeau ya no era únicamente el historiador que, por encargo de sus superiores, se ocupaba de la edición de textos de jesuitas de los siglos XVI y XVII, sino que se había convertido en un intelectual ampliamente reconocido por su lucidez en el análisis del presente y de sus contradicciones.

En 1968 se había publicado la primera edición de *La prise de parole*,⁷ una recopilación de artículos escritos “en caliente” sobre

⁴ Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, editada por M. de Certeau (París: Desclée de Brouwer, 1966).

⁵ Para una reconstrucción detallada de toda la trayectoria editorial —y no solo—, cfr. François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé* (La Découverte/Poche, 2007), 241-261.

⁶ Ahora en Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, nueva edición editada por Luce Giard (Seuil, col. “Points”, 1993), 45-72.

⁷ Para el presente trabajo: Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, editada por Luce Giard (Seuil, 1994).

los acontecimientos del mayo francés, a partir del texto “Prendre la parole”, aparecido ese mismo año en la revista *Études*, cuyo incipit estaba destinado a volverse célebre: “En mayo pasado, se tomó la palabra como en 1789 se tomó la Bastilla”. Las observaciones de Certeau sobre lo que estaba ocurriendo se convirtieron de inmediato en un texto “clásico” y marcaron su entrada, con pleno derecho, en el panorama intelectual francés. Además de sus compromisos docentes en París VIII–Vincennes y luego en París VII–Jussieu, Certeau comenzó a colaborar con instituciones culturales vinculadas incluso al Ministerio de Cultura, en el marco de una renovación de la reflexión sobre las prácticas y las producciones culturales en los años inmediatamente posteriores a la década gaullista.⁸

En 1970 había salido en la revista *Annales* un ensayo sobre Freud y la historia, partiendo del análisis freudiano de un caso clínico relativo a la neurosis “demoníaca” de un pintor austríaco del siglo XVIII.⁹ Este trabajo, que más adelante formará parte de la cuarta sección de *La escritura de la historia*, le permite a Certeau introducir en el campo de la historiografía la potencia subversiva de su propio “retorno a Freud”, un retorno que había cultivado participando en la fundación de la *École freudienne de Paris*, aunque desde una lectura y reelaboración autónoma del texto freudiano. En efecto, la entrada de Certeau en el terreno específico de la reflexión historiográfica no pasó desapercibida: pocos años más tarde, en 1974, lo encontraremos firmando el primer capítulo del volumen *Faire de l'histoire*, editado por Jacques Le Goff y Pierre Nora.¹⁰

⁸ Sobre estos aspectos, son esenciales las introducciones de Luce Giard a Michel de Certeau, *La culture au pluriel* y *L'invention du quotidien*, nueva edición editada por Luce Giard (Gallimard, 1990).

⁹ Michel de Certeau, “Ce que Freud fait de l'histoire. À propos de *Une névrose démoniaque au XVIIe siècle*”, *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, t. 25 (1970): 654-667, después publicado con algunas modificaciones en *L'écriture de l'histoire* (Gallimard, “Folio”, 1975), 339-364.

¹⁰ Este trabajo también será retomado, con modificaciones, en *L'écriture de l'histoire*.

Estas breves referencias nos indican, en todo caso, que el período a caballo entre los años sesenta y setenta fue no solo un momento de gran productividad intelectual, sino también una fase decisiva en la configuración del itinerario certeauiano, articulado entre intereses y enfoques diversos (la historiografía, el psicoanálisis, el análisis de la sociedad), cada uno con su propio recorrido institucional y editorial, y que, sin embargo —como veremos— encuentran en *La possession de Loudun* una primera y significativa ocasión de convergencia.¹¹

Para comprender mejor lo que está en juego, es necesario dar un paso atrás y detenerse en un episodio ocurrido en 1969: la fuerte polémica que Certeau mantuvo contra el historiador Robert Mandrou (quien, como recuerda Dosse, evocaría con cierta amargura aquellas críticas incluso años después),¹² al reseñar de manera bastante severa en la *Revue d'histoire de l'Église de France*¹³ el libro *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*.¹⁴ Desde las primeras líneas de la reseña, Certeau puso en evidencia la cuestión central, el punto más crítico del trabajo: al intentar reconstruir, a partir de fuentes específicas, el papel de magistrados y hechiceros en el siglo XVII, Mandrou se colocaba deliberadamente del lado de los magistrados, atribuyéndoles una visión “progresista”, ya iluminada por las luces de la razón que pronto irradiarían toda Francia. A pesar del título, los hechiceros no tenían voz: no hablaban sino a través de las palabras de los jueces, permaneciendo prisioneros de los registros y de los actos procesales, tal como en la realidad habían sido encerrados en alguna cárcel. Más aún, se-

¹¹ Sobre este punto, cfr. Denis Pelletier, “Loudun, Certeau, Mandrou, Un jésuite entre chez les historiens”, en *Jésuites et sciences humaines (années 1960)*, editado por Étienne Fouilloux y Frédéric Gugelot (Lyon: LARHRA, 2014), 157-173, disponible en línea <https://doi.org/10.4000/books.larhra.3251>

¹² Dosse, *Le marcheur blessé*, 251.

¹³ Michel de Certeau, “Une mutation culturelle et religieuse: les magistrats devant les sorciers du XVII^e siècle”, *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 55, núm. 155 (1969): 300-319.

¹⁴ Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle* (Plon, 1968).

gún el análisis cerateauniano, atribuir a los magistrados la voz de la razón —el destello de la Ilustración que comenzaba a perfilarse en el horizonte (y que se perfilaba, además, para quien es profeta del pasado, por usar una expresión de Marc Bloch)—, así como la consiguiente voluntad de combatir una manifestación retrógrada de la cultura popular, constituía, en efecto, un gesto de anacronismo. Un gesto, en concreto, de quien no vacilaba en sentirse parte de esa misma y victoriosa voz de la razón, y que se limitaba a elegir en el pasado el grupo social que podía representar el vehículo de su marcha triunfal.

También como forma de responder de manera más orgánica al enfoque de Mandrou, Certeau había trabajado, en colaboración con Jacques Revel y Dominique Julia, en la redacción del ya citado ensayo “La beauté du mort”, publicado además en una revista altamente politizada, radical y de izquierda, *Politique aujourd'hui*. En dicho ensayo se ponía de manifiesto la violencia intrínseca a la propia noción de “cultura popular”, así como a los usos y las modalidades con que esta era formulada. La noción, a menudo, terminaba por delimitar una versión degradada de la cultura “cultivada”, confeccionada e impuesta por las élites a las clases populares, consideradas por definición incapaces de apropiarse de las alturas y cimas de la producción cultural socialmente aceptada. O, de manera más tradicional, se la consideraba un ámbito que debía ser controlado, por ser potencialmente generador de ideas eventualmente subversivas. En este sentido, “La beauté du mort” hacía referencia a la obra y actividades de Charles Nisard quien, como funcionario del Segundo Imperio, fue autor de una investigación sobre la literatura popular cuya primera edición fue publicada en 1854, en el marco de una acción política generalmente orientada al control y a la “moralización”. El interés por esa literatura tenía por finalidad identificar —y, por tanto, eliminar— los elementos considerados peligrosos, al mismo tiempo que se construía un mito de autenticidad en torno al adjetivo “popular”. En otras palabras, la cultura popular era transformada y utilizada

como instrumento de apoyo a un discurso político conservador y reaccionario, como ocurrió durante el régimen de Vichy.

El tenor de estas consideraciones era perfectamente coherente con los análisis formulados por Certeau en una serie de artículos y estudios que, entre 1968 y 1974, confluyeron en las primeras ediciones de *La prise de parole* y *La culture au pluriel*, y que giraban en torno a preguntas fundamentales: ¿Qué entendemos por “cultura”? ¿Qué significado le atribuimos a la política cultural? ¿Qué objetivos pretende alcanzar una sociedad mediante dicha política? Explorando estas cuestiones, ante todo como observador de su tiempo, Certeau delineaba con claridad los contornos de un “cisma entre la irreductibilidad de la consciencia y la objetividad de las instituciones sociales”;¹⁵ es decir, el cortocircuito entre las instituciones productoras de sentido —garantes del funcionamiento simbólico de la sociedad— y las maneras en que los individuos, al interiorizar ese sentido, se relacionaban con él. Era el cortocircuito de una sociedad que, en términos políticos, no dejaba de pensarse con las categorías de la modernidad —en primer lugar, la del individuo portador de derechos—, pero que en realidad se hallaba cada vez más articulada en una serie de minorías (étnicas, religiosas, culturales), en un horizonte donde el concepto de “derechos” empezaba a formularse como demanda de reconocimiento de necesidades específicas, particulares, identitarias. En esencia, se trataba de una crisis de las instituciones que atravesaba partidos, universidades, la Iglesia, y cuyos peligros eran, sin embargo, denunciados precisamente por aquellas élites que siempre se habían esforzado por reproducir una forma de verticalidad social orientada a descartar, eliminar o expulsar todo lo que no se adecuara ni fuera funcional a la visión del mundo de una burguesía culta, heredera de una lógica “jacobina”,¹⁶ hostil e

¹⁵ Certeau, *La prise de parole*, 39.

¹⁶ O herederos de un “modelo centralizador de Luis XIV [...] reutilizado indefinidamente en lo sucesivo (aunque en nombre de principios diferentes)” (Certeau, *La culture au pluriel*, 142). Certeau interpretaba dicho modelo en términos

incapaz de tomar la medida de una sociedad que se estaba reconfigurando de forma rizomática:¹⁷ “Todo viene del centro. Todo parte de arriba”.¹⁸ Y esto ocurría mientras la crisis se expandía y “el sentido parecía exiliarse de las estructuras donde la búsqueda de identidad lleva lejos de la ciudad”¹⁹, transformando la cultura en la frontera que separaba a los privilegiados de “los otros”, de quienes quedaban en los márgenes.²⁰

En tal contexto, ¿era realmente posible hacer hablar al marginado, tomar la palabra en su lugar? ¿Era posible expresar la distancia entre las instituciones en crisis y las nuevas colectividades e identidades en formación, sin por ello convertirlas, de hecho, en colectividades e identidades aún no “adultas”, “menores”? El intento, observaba Certeau, era utópico en general, y más aún cuando se trataba del pasado. Las voces del otro, del derrotado —como en el caso de los brujos en el estudio de Mandrou— nos llegan traducidas por el lenguaje de los jueces que pronunciaron las sentencias, a través de los documentos y expedientes producidos por los tribunales; son voces trasladadas a un sistema historiográfico —que es, ante todo, un sistema de escri-

de una creciente centralización tecnocrática.

¹⁷ Para retomar la definición de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie* (Minuit, 1980).

¹⁸ Certeau, *La culture au pluriel*, 147.

¹⁹ Certeau, *La culture au pluriel*, 142.

²⁰ Escribe Certeau: “¿Cómo explicar de otro modo el silencio del campesinado en nuestra historia francesa? ¿Cómo saber qué fue de millones de ‘personas humildes’, no solo en la Edad Media, sino ayer mismo, si no es a través de lo que han retenido y filtrado los clérigos o los escribanos? Una ignorancia masiva deja a ‘las masas’ en el olvido. Sin duda, se debe al privilegio que posee la escritura, a la represión que ha ejercido sobre la oralidad y sobre expresiones *diferentes*, convertidas en ‘folclore’ en las fronteras de un imperio. Pero este privilegio es el de sus titulares, los clérigos. En él se basa la certeza, nacida con ellos y postulada por su posición, de que se conoce toda la sociedad si se sabe lo que ellos piensan. Que los sabios cambian el mundo es el postulado de los sabios. Es también lo que no pueden dejar de *repetir* de mil formas diferentes. Es la cultura de maestros, la de profesores y letrados: se silencia ‘el resto’ porque se quiere y se proclama origen de todo” (Certeau, *La culture au pluriel*, 147).

tura— y provenientes de un mundo en el que, con frecuencia, nadie escribía. En el momento en que nos alcanzan, mediadas y transformadas por tales filtros, son voces muertas, capaces de decir únicamente lo que nos interesa escuchar.

UN LIBRO ABIERTO

Es precisamente en la estela de estas observaciones donde debe situarse *La possession de Loudun*, si queremos comprender en qué sentido se trata de un texto capaz de representar la convergencia de los diversos intereses cerateaunianos que se fueron perfilando y definiendo a partir de finales de los años sesenta. Podemos añadir, además, que, entre los trabajos más marcadamente historiográficos de Certeau, este es quizá aquel en el que resulta más evidente hasta qué punto atribuía a la práctica histórica un valor político.²¹

La primera consideración que podemos avanzar es que *La possession de Loudun* parece caracterizarse, ante todo, por no decir ni narrar nada. No hay una voz dominante, no hay un historiador que narre asumiendo un punto de vista; a pesar de que se reproducen largos fragmentos de documentos y actas, está com-

²¹ No es objeto de este artículo (que pretende destacar la dimensión política de *La possession de Loudun* en el conjunto de la obra cerateauniana contemporánea), sin embargo, recordemos que *La possession de Loudun*, junto con la ya mencionada edición de la *Correspondance* de Jean-Joseph Surin, marcó profundamente, en particular en Francia, la historiografía de lo religioso. La estudiosa que más ha trabajado en continuidad con el camino trazado por Certeau es Sophie Houdard, autora de *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censure au début de l'époque moderne* (Les Belles Lettres, 2008), así como de numerosos trabajos sobre Loudun, entre ellos: “*La possession de Loudun (1632-1637). Un drame social à l'épreuve de la performance*”, *Communications*, núm. 92 (2013): 37-49, y “*Le corps exposé. Michel de Certeau et l'expérience diabolique*”, en Michel de Certeau. *Le voyage de l'œuvre*, ed. Luce Giard (Facultés Jésuites de Paris, 2017), 101-111. En esta misma línea se sitúa la obra del prematuramente fallecido Mino Bergamo: *L'anatomia dell'anima*. Da François de Sales a Fénelon (Il Mulino, 1991).

pletamente ausente cualquier pretensión de “dar voz” al pasado, a los muertos, a las poseídas. Nos encontramos a una gran distancia de la inspiración de una historiografía romántica, al estilo de Michelet, para quien el historiador, al devolver la palabra al pueblo, cumplía, casi en efigie para toda la sociedad, un rito fúnebre, el trabajo del duelo. Certeau ni siquiera se detiene, como ya se ha mencionado, en Jean-Joseph Surin, cuya trayectoria conocía muy bien y que ya comenzaba a configurarse como el *alter ego* con quien no dejaría de confrontarse a lo largo de su vida intelectual.

Desde el punto de vista estructural, se presentan extensos extractos de material documental, precedidos por una introducción, seguidos por algunas páginas de conclusión, y acompañados entre capítulo y capítulo por breves comentarios —a menudo meramente de transición— por parte del historiador.²² Este elemento, de por sí, representa una rareza e incluso adquiere rasgos inquietantes. Por un lado, el historiador manifiesta su labor, exhibe las operaciones típicas del oficio (seleccionar los documentos, decidir qué partes citar y cuáles no, disponerlos en un determinado orden), aunque se abstiene de narrar una historia en el sentido clásico. Por otro lado, aunque los documentos constituyen el núcleo del texto, nadie puede creer que realmente “hablen”, ya que el historiador —aunque calla la mayor parte del tiempo— está siempre

²² Que la estructura de *La possession de Loudun* siguiera el modelo de otros volúmenes de la colección “Archives” es, en realidad, irrelevante, como recuerda Philippe Boutry: “Lo primero que llama la atención en *La Posesión de Loudun* es el estilo de escritura: una articulación particular entre el texto y su comentario, entre el documento y la reflexión que lo acompaña. Esta construcción obedece, por supuesto, a las normas de una colección, ‘Archives’, dirigida entonces por Pierre Nora y Jacques Revel en la editorial Julliard, y de la que *La Posesión de Loudun* constituye, en 1970, el volumen trigésimo séptimo. Pero una misma regla no funciona de manera uniforme para todos los historiadores; basta con comparar el estilo de *La Posesión de Loudun* con el de algunos títulos casi contemporáneos de la misma colección, como *L’An mil*, de Georges Duby, o *Le Procès de Louis XVI*, de Albert Soboul” (Philippe Boutry, “De l’histoire des mentalités à l’histoire des croyances. *La possession de Loudun* (1970)”, *Débat*, núm. 49, (marzo-abril 1988): 85-86.

presente a través de sus intervenciones, recordando al lector su papel, recordándole implícitamente el lugar desde el que habla (el de una institución que lo reconoce y que le ha concedido el acceso al archivo). Un lugar del que, sin embargo, no puede emerger una “verdad”, dado que, como se repite en varias ocasiones, “la historia nunca es confiable”. De este modo, como ha señalado François Dosse, el texto rechazaba tanto “la fascinación del archivo, que excluiría cualquier comentario por parte del historiador” como la serena autoridad de una voz narrativa que habría corrido el riesgo de una “proyección anacrónica del marco analítico del presente sobre el pasado”.²³

La possession de Loudun es también un breve tratado de teoría de la historia, en la medida en que, entre la introducción y la conclusión, el historiador precisa el marco conceptual en el que se ha movido. Si la historia nunca es confiable en general, lo es aún menos en los casos de posesión, los cuales —afirma Certeau— no pueden resolverse jamás en una “explicación histórica verdadera, puesto que nunca es posible saber quién está poseído y por quién”. Sin duda “hay una posesión” o “alienación”,²⁴ pero se trata de fenómenos que la sociedad tiende a reprimir o rechazar, confinándolos en un espacio delimitado y en oposición al discurso dominante. A este respecto, observa Certeau, nuestras sociedades son —tomando prestado un término de Lévi-Strauss— caracterizadas por la “antropemía”, es decir, son orientadas a expulsar al otro del cuerpo social, a aislarlo, excluirlo, y no a apropiárselo. La práctica histórica constituye uno de los múltiples instrumentos de tales operaciones, de las cuales el enfoque de Mandrou había sido un ejemplo: el historiador había adoptado el punto de vista de los magistrados para observar la brujería como el estertor de un mundo retrógrado, próximo a desaparecer bajo el resplandor cegador de la razón ilustrada.

²³ Dosse, *Le marcheur blessé*, 252.

²⁴ Certeau, *La possession de Loudun*, 421.

La primera operación que Certeau lleva a cabo para contrarrestar el enfoque que tanto había criticado en el trabajo de Mandrou consiste en sustraerse a la lógica de las definiciones. Efectivamente, *La posesión de Loudun*, más que poner en escena al “otro” (y por tanto definirlo), se concentra en la alteración de todos aquellos que resultan perturbados por la posesión, alterados precisamente por el discurso del demonio, quien habla, publica, se manifiesta cuando es invocado, da testimonio, condena. Como se aclara en la introducción, no se trataba de un clásico caso de brujería, en el que la bruja y su inquisidor no interactúan porque la relación de poder, asimétrica, obliga a la primera a someterse al discurso del segundo. En Loudun, los exorcistas practicaban en público, como en un moderno espectáculo circense. El demonio era provocado, se manifestaba e incluso colaboraba, en cierto modo, con el ritual del exorcismo: a horas definidas, en presencia de un público (compuesto por la población local, pero también por forasteros atraídos por una forma de turismo de exorcismos). Pasados algunos años, resultaba peligroso continuar con el espectáculo: pese a que se fijaban lugar y hora, el exorcista ya no dominaba la escena; las posesiones continuaban con relativa impunidad y ponían en evidencia a la autoridad religiosa como un poder en declive. Rápidamente, el saber médico y los magistrados (en representación del soberano) le disputaron a la Iglesia católica la afirmación de su poder y autoridad. Sin embargo, la competencia se jugaba en un terreno que acababa por poner en duda la autoridad de todos los implicados: el demonio era interrogado, escribía, firmaba pactos, disertaba sobre teología, y en la interacción con su discurso, cualquier espacio de autoridad (la Iglesia, el saber médico, el poder político) resultaba profundamente alterado.

La incertidumbre dominaba también desde el punto de vista epistemológico, cuestionando las condiciones mismas de verdad del discurso de los teólogos y médicos convocados para pronunciarse sobre el caso. La posesión, en cuanto fenómeno, era observada (será solo Surin quien desplazará la atención hacia la

interioridad, abriendo así una nueva dimensión). Y, sin embargo, ¿qué es exactamente lo que se ve? ¿Conformidad con el saber? ¿O acaso se puede afirmar que un fenómeno es sobrenatural únicamente porque escapa a la nosología de su tiempo? Por lo tanto, médicos y exorcistas se encontraban enfrentados a la misma pregunta: en los casos de posesión, ¿lo que aparece coincide con lo que es? ¿Podemos, debemos fiarnos? En el fondo, se trataba de la relación, tan antigua como la filosofía, entre apariencia y ser. En el marco delineado por estas preguntas, en una suerte de “teratología de la verdad, se multiplicaban (tanto para unos como para otros) los usos de adjetivos como “verídico”, “verosímil”, “verdad”.²⁵ Así, a pesar de ser en general rivales en el tratamiento de los casos (por ejemplo, después de los exorcismos estaba prohibido que los médicos curasen las heridas eventualmente provocadas), médicos y teólogos se enfrentaban a las mismas dudas y terminaban por copiarse mutuamente en sus prácticas. En su intento por resolver el enigma entre ser y apariencia, los exorcistas se dedicaban a provocar espectacularmente la posesión para demostrar su carácter sobrenatural, mientras que los médicos sometían a las poseídas a tratamientos y procedimientos que se configuraban como verdaderas torturas, para asegurarse de que no fingían.²⁶

En todo caso, el objetivo de tales intentos era interpretar “el monstruo”, construir un saber capaz de descifrar lo que aparece (estamos en plena época barroca, y el *trompe l'œil*, la ilusión, sigue siendo el gran protagonista): los médicos, más que curar, desean diagnosticar (de hecho, lo que se les pide es que “se pronuncien”); los religiosos, más que liberar a las poseídas, deben demostrar el poder que ejercen sobre la posesión y, por tanto, sobre el demonio. En resumen, “Los eruditos buscan designar lo verdadero más que eliminar lo malo. La identificación prevalece sobre la terapéutica.

²⁵ Certeau, *La possession de Loudun*, 226.

²⁶ Certeau, *La possession de Loudun*, 246.

Los medios para curar se convierten en medios para conocer.”²⁷

Pero ¿de qué tipo es el saber sobre la posesión? ¿Qué funciones o qué acciones legitima? Por ejemplo, ¿qué se sabe de lo que dice o hace el diablo, mentiroso por excelencia? ¿Qué valor tiene entonces su testimonio o confesión? ¿Y especialmente, qué valor tiene aquel sobre el que se basó la condena a muerte del párroco Urbain Grandier? Siguiendo estas preguntas, Surin terminará por condenar los espectáculos públicos y preferirá las conversaciones personales, para poder discernir con mayor claridad la verdad en el lugar mismo de la mentira.²⁸

Ante la proliferación de interpretaciones, el historiador es el único que —aunque recuerda su presencia evidenciando las operaciones del oficio (organizar, catalogar, seleccionar documentos)— no interpreta. Es más: Certeau reconoce explícitamente que se trata de un libro “abierto”, situado entre dos horizontes, en un espacio que nunca se cierra del todo. Por un lado, están las ideas que tenemos sobre el pasado y a partir de las cuales hacemos circular los materiales de archivo dentro del marco de nuestra discursividad; por otro lado, están los propios archivos, cuyos materiales no son en sí mismos productos significantes, siendo el resultado de dinámicas diversas que solo podemos hipotetizar. Nuestra discursividad y el espacio mudo del archivo coinciden únicamente en el momento en que decidimos ejercer una violencia. Una violencia necesaria —sin la cual no habría historia—, pero que Certeau, en este caso, elige no ejercer, dejando su trabajo, en cierto modo, abierto.²⁹ Así, *La posesión de Loudun* es como el pasado que relata: es decir, “no es”. Si se lee con atención, de principio a fin, lo que se intercambia constantemente en el texto es precisamente la ausencia: cada parte del libro (los comentarios

²⁷ Certeau, *La possession de Loudun*, 237.

²⁸ Certeau, *La possession de Loudun*, 283.

²⁹ “Abierto” también en el sentido que puede atribuirse al adjetivo a partir de Umberto Eco, *Opera aperta forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee* (Bompiani, 1962).

en letra cursiva y los materiales documentales reproducidos) más que pretender decir una verdad, se limita a representar lo que falta a la otra.³⁰

El libro permanece “abierto” también por otra razón. Al sostener la imposibilidad de una verdadera explicación histórica para los fenómenos de posesión, Certeau quería también subrayar que la alteridad, la alienación, no pertenecen exclusivamente al pasado. Cada sociedad, en todo tiempo, se enfrenta a las formas sociales en que, una y otra vez, se configura “el otro”. Son los modos en que este es codificado los que deben interpelarnos. Es más: cada vez que el “extranjero” deja de circular entre nosotros “discretamente” (como escribe en las primeras líneas) y comienza a ser desestabilizador, disruptivo, debemos también suspender la respuesta a la pregunta que abre el texto: ¿Se trata de una irrupción o de una repetición del pasado?

EL HISTORIADOR Y LA DEMOCRACIA

El texto abierto, la “trama débil” de *La posesión de Loudun*, apunta también a un elemento más político. En *La escritura de la Historia*, desde las primeras páginas, Certeau había subrayado el valor político de la práctica historiográfica. Es político el modo en que la historiografía articula el discurso y lo real; es política la reflexión sobre dicha articulación (“los procedimientos propios de ‘hacer historia’ remiten a una manera de ‘hacer historia’”)³¹ y es política la interacción que, en la operación historiográfica, se establece entre un lugar social, una institución que autoriza el saber, las prácticas científicas que sustentan una discursividad disciplinaria determinada y una escritura.

³⁰ Certeau, *La possession de Loudun*, 24-25.

³¹ Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 12. [N. de T.: Certeau hace un juego de palabras en francés: pretende decir que “escribir” historia remite a una forma de hacerla en sentido acontecimental, es decir, “escribir historia es hacer historia”.]

Esta interacción, que constituye el tejido mismo de la historiografía, es sabotada por *La possession de Loudun*, obra que destaca los frágiles fundamentos sobre los que se asienta la autoridad de la disciplina histórica. Ciertamente, no inaugura un nuevo modo de “hacer historia” en la medida en que se sirven de los instrumentos propios del oficio que no son puestos en entredicho. Sin embargo, la historia nunca es segura porque se enfrenta a una alteridad que altera la operación discursiva y escritural con la que el historiador cierra y concluye su trabajo. Se trata, en general, de una alteración silenciada, nunca confesada, ya que acercarse demasiado a las fronteras frágiles de la historiografía, reconocer que se habla desde un lugar determinado, evidenciando al mismo tiempo sus límites, representa, sin duda, un gesto arriesgado para cualquier historiador. Y, sin embargo, Certeau, mostrando y explicitando los pasos, los elementos, el tejido mismo de la operación historiográfica, la deconstruye, deconstruyendo también su relación con la verdad, y realiza así un gesto político que genera un cortocircuito en la institución.³² Como es sabido, al reseñar el texto, el historiador Emmanuel Le Roy Ladurie perdió la paciencia. No podía decir que Certeau había elegido mal sus fuentes; no podía rechazar el dossier archivístico ni su valor; tampoco podía impugnar los pasajes citados. Simplemente, no encontraba quién escribía, no encontraba el punto de vista (ese mismo que Certeau había reprochado a Mandrou): ni el del historiador, ni el del teólogo, ni el

³² Aunque nunca abandonó del todo las instituciones (la academia —en 1983 logró, no sin esfuerzos, ser elegido en la EHESS de París, tras más de una década de cargos precarios pero prestigiosos— y también la Compañía de Jesús), la sultura con la que habitó esas estructuras le permitió burlarse de la autoridad que ostentaban. Sería necesario un estudio aparte para analizar cómo las instituciones producen la autoridad que requieren, en el marco de sus reflexiones sobre la creencia, a partir de sus textos: “Corps torturés, paroles capturées”, en *Michel de Certeau*, editado por Luce Giard (Centre Georges Pompidou, “Cahiers pour un temps”, 1987), 61-70; “Une pratique sociale de la différence: croire”, en *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, actas de mesa redonda, Roma, 22-23 junio 1979, (École française de Rome, 1981), 363-383 y el capítulo X de *L'invention du quotidien*.

del hombre de Iglesia. Evidentemente irritado, trató de golpear a Certeau en la única pertenencia institucional que podía delimitar sin temer ser desmentido: el padre Certeau, escribió, había redactado el libro más diabólico del año.³³

Pero más allá de la “diablura” que Le Roy Ladurie creía ver en acción, Certeau había optado por no dar la voz a la “razón”, al “progreso”, y también por no tener razón, defendiendo, con su libro abierto, la debilidad del gesto del historiador, su fragilidad pero también su profundo carácter democrático esencial, su capacidad de no ceder ante la seducción del poder: ese poder que nace de la interacción entre lugar, práctica y escritura, y que, aunque animado por las mejores intenciones, habla del otro sin confesar que se trata de *su* saber sobre el otro. Es el momento en el que la historia se transforma en ideología, en instrumento y portavoz del punto de vista dominante —aunque sea progresista, firmemente republicano, opuesto a toda forma de opresión—, como ciertamente era el punto de vista de Mandrou.

Desde una perspectiva estrictamente política, Certeau puede parecernos prudente, sobre todo si lo comparamos con otros intelectuales contemporáneos suyos; sin embargo, representarlo como un estudioso serenamente ocupado en los templos apacibles de la ciencia, un observador lúcido y analítico pero distante de su tiempo, sería negar a su obra el valor político que realmente vehicula. Certeau, también a través de sus numerosos viajes a América Latina (y en particular a Brasil), había podido observar las distintas formas que podía asumir la crisis o debilidad de las instituciones democráticas, formas mucho más inquietantes y corrosivas que las que se verificaban en la Europa occidental de aquellos mismos años. En *Les révolutions du “croyable”*, publicado en 1969,³⁴ expresaba sin embargo su preocupación por aquellas acciones políticas

³³ Emmanuel Le Roy Ladurie, “Le Diable archiviste”, *Le Monde*, 12 noviembre 1971.

³⁴ Ahora en Certeau, *La culture au pluriel*, 17-32.

fundadas en el utopismo, el derrotismo o la violencia, que le parecían más bien fruto de la imprudencia de los intelectuales y cuyas consecuencias acababan sufriendo los más vulnerables. Sería entonces inútil buscar su compromiso político en tomas de posición públicas o en la postura clásica del intelectual comprometido, tal como nos fue transmitida desde Émile Zola hasta Jean-Paul Sartre. Su compromiso político emerge más bien en una práctica del saber coherente con una visión del mundo profundamente democrática, entendiendo la democracia como el horizonte común en el que poner constantemente en cuestión las modalidades de la vida en común, como la fidelidad a la idea según la cual —en la práctica científica, en la producción cultural, en el compromiso político— la voz, el deseo, la inquietud del otro nunca son subsumidos en el discurso de quien pretende decir la verdad y confunde con universalismo “la ley tácita”³⁵ de su lugar particular: “Por muy científico que sea, un análisis sigue siendo una práctica localizada y solo produce un discurso regional. Por lo tanto, alcanza seriedad en la medida en que explica sus límites, articulando su propio campo con otros, irreductibles.”³⁶

El significado y las modalidades del compromiso político de Certeau remiten, en efecto, a una cuestión ya antigua. Se trata de un problema que, en Francia, habían afrontado ya los fundadores de *Annales*, Marc Bloch y Lucien Febvre. En su intento de renovar, desde la segunda mitad de los años veinte, los estudios históricos desde el punto de vista metodológico delinearon también una postura científica que buscaba liberarse del compromiso político al que tantos historiadores se habían entregado durante la Primera Guerra Mundial, poniéndose al servicio del poder y comprometiendo su saber al servicio de una causa política.³⁷

³⁵ Certeau, *La culture au pluriel*, 193.

³⁶ Certeau, *La culture au pluriel*, 194.

³⁷ Para una síntesis del itinerario intelectual y político de Bloch, cfr. Olivier Dumoulin, *Marc Bloch* (Presses de Sciences Po, 2000).

En los años treinta, temiendo desprestigiar sus investigaciones, se refugiaron tras una noción de cientificidad que debía ser sinónimo y garantía de imparcialidad. Bloch apenas tuvo tiempo de arrepentirse, una vez estallada la Segunda Guerra Mundial, de no haber tomado la palabra cuando quizá era necesario hacerlo: *L'étrange défaite*³⁸ es, de hecho, el testimonio y el examen de conciencia de un historiador. Pues bien, podríamos decir que Certeau encontró una forma particular de conjugar el compromiso político y la práctica científica: continuar utilizando las herramientas del oficio de historiador, permanecer fiel al rigor científico, pero deconstruir ambos, poniendo en evidencia sus límites, entendidos como la necesidad de explicitar, en cada ocasión, el lugar desde el cual el historiador toma la palabra. En esta operación deconstructiva, Certeau defendió la debilidad del gesto historiográfico, siempre enfrentado a la alteridad del pasado, que lo obliga a interrogarse sobre las “figuras sociales el otro”³⁹ que siempre circulan por la sociedad. Pero también rechazó la sabiduría de Mandrou, quien, situándose sin sombra de duda del lado de la razón triunfante y de la cultura, relegó al otro al pasado por temor a practicar, “del mismo modo en el que se controla un automóvil, [...] el arte de *controlar su locura*”.⁴⁰ 

BIBLIOGRAFÍA

Bergamo, Mino. *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*. Il Mulino, 1991.

Bloch, Marc. *L'étrange défaite: témoignage écrit en 1940*. Gallimard, “Folio”, 1990.

Boutry, Philippe. “De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La possession de Loudun (1970)”, *Débat*, núm. 49, (marzo-abril 1988), 85-96.

³⁸ Marc Bloch, *L'étrange défaite: témoignage écrit en 1940* (Gallimard, “Folio”, 1990).

³⁹ Certeau, *La possession de Loudun*, 423.

⁴⁰ Certeau, *La culture au pluriel*, 222

- Certeau, Michel de. "Une mutation culturelle et religieuse: les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle", *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 55, núm. 155 (1969), 300-319.
- Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Gallimard, "Folio", 1975.
- Certeau, Michel de. *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, actas de la mesa redonda de Roma, 22-23 junio 1979, 363-383. École française de Rome, 1981.
- Certeau, Michel de. "Corps torturés, paroles capturées", en *Michel de Certeau*, editado por Luce Giard, 61-70. Centre Georges Pompidou, "Cahiers pour un temps", 1987.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien*, nueva edición editada por Luce Giard. Gallimard, 1990.
- Certeau, Michel de. *La culture au pluriel*, nueva edición editada por Luce Giard. Seuil, "Points", 1993.
- Certeau, Michel de. *La prise de parole et autres écrits politiques*, editado por Luce Giard. Seuil, 1994.
- Certeau, Michel de. *La possession de Loudun*, edición revisada por Luce Giard. Gallimard, "Folio", 2005;
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Minuit, 1980.
- Dosse, François. *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. La Découverte/Poche, 2007.
- Dumoulin, Olivier. *Marc Bloch*. Presses de Sciences Po, 2000.
- Eco, Umberto. *Opera aperta forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Bompiani, 1962.
- Houdard, Sophie. *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censure au début de l'époque moderne*. Les Belles Lettres, 2008.
- Houdard, Sophie. "La possession de Loudun (1632-1637). Un drame social à l'épreuve de la performance", *Communications*, núm. 92 (2013), 37-49.
- Houdard, Sophie. "Le corps exposé. Michel de Certeau et l'expérience diabolique", en *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, a cargo de Luce Giard, 101-111. Facultés Jésuites de Paris, 2017.
- Huxley, Aldous. *The Devils of Loudun*. Chatto & Windus, 1952.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. "Le Diable archiviste", *Le Monde*, 12 noviembre 1971.
- Mandrou, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*. Paris: Plon, 1968.

Surin, Jean-Joseph. *Correspondance*, editado por Michel de Certeau. Desclée de Brouwer, 1966.

Pelletier, Denis. “Loudun, Certeau, Mandrou. Un jésuite entre chez les historiens”. En *Jésuites et sciences humaines (années 1960)*, editado por Étienne Fouilloux y Frédéric Gugelot, 157-173. Lyon: LARHRA, 2014. Disponible en línea <https://doi.org/10.4000/books.larhra.3251>