

El contexto como producción de sentido de las fuentes



The Context as the Production of Meaning of the Sources

ALFONSO MENDIOLA

Departamento de Historia

Universidad Iberoamericana

México

Correo: jalfonso.mendiola@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-6052-6197>

DOI: 10.48102/hyg.vi66.601

Ensayo recibido: 19/08/2025

Ensayo aceptado: 03/09/2025

RESUMEN

Este ensayo busca exponer la noción de contexto, producción de lugar, en el capítulo “Hacer (de la) historia” de *La escritura de la historia*. El concepto y la función productiva de contexto Michel de Certeau la estudia desde su especialidad en historia religiosa del siglo XVII. Sostengo que para el historiador jesuita el contexto es la explicitación de las operaciones que realiza el historiador para darle sentido a las fuentes (ideología). También situó el contexto en que en México se llevó a cabo la primera recepción de su obra. Sostengo que, dado que los autores viajan de un país a otro, estos nuevos contextos producen nuevas interpretaciones. Finalmente sostengo que el propio historiador está sometido a una ideología y su obra expresa ese momento de interpretación que hace en su investigación.

Palabras clave: producción de lugar, contexto, historicismo, apropiaciones, Michel de Certeau

ABSTRACT

This essay aims to examine the notion of context and the production of place in the chapter “Making (of) History” from *The Writing of History*. Michel de Certeau explores this concept and its productive function through the lens of his specialization in seventeenth-century religious history. I argue that, for the Jesuit historian, context entails the explicit articulation of the operations undertaken by the historian to confer meaning upon sources that is, ideology. I also situate the context in which his work was first received in Mexico, highlighting how geographical and cultural displacement contributes to the emergence of new interpretations. I contend that, given that authors travel across national and intellectual boundaries, these new contexts generate distinct readings of their work. Finally, I argue that the historian is inevitably shaped by ideology, and that his work reflects a specific moment of interpretation within the broader process of historical inquiry.

Keywords: Production of place, context, historicism, appropriations, Michel de Certeau

“...sumergirse en la historia, adquirir una intuición historicista del mundo y de la vida, que se convierta en una segunda naturaleza”

Antonio Gramsci

Este ensayo no es más que la interpretación de una frase que se encuentra al inicio del primer capítulo de *La escritura de la historia*, “Hacer (de la) historia”.¹ Ese texto fue publicado en 1970. La frase a la que me refiero es la siguiente:

“La historia religiosa es el campo de una confrontación entre la historiografía y la *arqueología* cuyo lugar ha ocupado parcialmente. En segundo lugar, ella permite analizar la relación que

¹ La versión en español lo traduce como “Hacer historia”, pero el texto francés es “*Faire de l’histoire*”. Por esta razón, a lo largo del texto anoto entre paréntesis (de la). El problema es el mismo en español y en francés, pues ambos carecen de una palabra distinta para diferenciar la historia como ciencia del objeto historia.

mantiene la historia con la *ideología* de la cual ella debe rendir cuenta en términos de producción. Las dos cuestiones se entrecruzan y puede ser vistas en conjunto en el sector estrechamente circunscrito del “tratamiento” de la Teología por los métodos de la historia”.²

De inmediato quiero puntualizar tres cosas. Primero, para Certeau la escritura de la historia en la modernidad, ha venido a sustituir al discurso arqueológico y, en este caso, se refiere en particular, a la historia religiosa. La historia es el nuevo “mito” que construye narrativamente el origen de la actualidad. Y el origen de la modernidad está fundado en el fenómeno religioso, pues ella nace de una sociedad religiosa (el cristianismo medieval). Mito, en este sentido, no significa relato ficticio, pues la visión certoliana sostendrá con toda firmeza que la historia es un relato verídico, en donde, esto sí, las formas de legitimación epistémicas son cambiantes según las épocas. La historia ha pasado por distintos paradigmas: historia política, historia social, historia económica, historia de las mentalidades, historia cultural, etcétera. Cada una de ellas ha elaborado sus formas de evidencia, argumentación e interpretación de fuentes. Segundo, en la década de los sesenta, particularmente en Francia, el concepto de ideología se discutió mucho. Señalo algunas maneras en que se usó, para después precisar el sentido que tiene en el pensamiento certoliano. Ideología, en ese momento, se refería a la teoría marxista, y se entendía como reflejo de la estructura económica. El concepto de ideología funcionaba para hacer una crítica a la concepción de la idea en el idealismo alemán, fundamentalmente a la fenomenología del espíritu hegeliana (la idea absoluta). Si para el idealismo la sociedad evolucionaba por la fuerza de las ideas; para Marx, las transformaciones de la sociedad se debían a los cambios en la estructura económica. Aún más, las ideas (ideología) de una clase

² Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Gallimard, 1975), 27. Las cursivas no aparecen en la edición en español; la traducción es mía.

social no son otra cosa que el reflejo de su lugar en los modos de producción. La ideología como superestructura y reflejo de la infraestructura económica, al ser producida por la clase dominante generaba una distorsión en la percepción de la realidad. Ideología era sinónimo de *falsa conciencia*. Certeau la entiende, en este ensayo, como sistema de ideas que se hacen manifestas a través de las doctrinas teológicas. Se puede ampliar el campo del concepto de ideología y sostener que toda fuente expresa una ideología. Tercero, y lo más relevante, la ideología, en tanto que fuente, no dice o significa hasta que el historiador realiza una serie de operaciones para revelar su contenido. La ideología de las fuentes se oculta al historiador, pero, en cambio, la ideología desde la que él escribe se vuelve transparente. La ideología como fuente es oscura, mientras que la ideología del lugar que ocupa el historiador es transparente.³ Dicho de otra manera, la ideología que estructura al libro de historia es transparente, mientras que la del documento es oscura. Este desciframiento de la fuente se hace a partir de lo que cada historiador entiende por contexto. Por ello, la construcción del contexto configura los procedimientos que realiza el historiador para hacer hablar a la fuente.

Si todo contexto es un postulado de operaciones que hay que seguir para hacer hablar a las fuentes, lo primero que debo hacer es explicar mi propio contexto. Como sostiene Pierre Bourdieu: “hay que objetivar al sujeto objetivante”, esto es, historizar al propio historiador.

³ Esto puede parecer contradictorio. La ideología de las fuentes es *oscura* y la del libro de historia, *transparente*. En el artículo, Certeau sostiene que, al leer un libro de historia anterior al tiempo del lector, la ideología o los prejuicios de la época en que se escribió son transparentes para el historiador que lo lee *a posteriori*. Esto se debe a que el lector que se acerca a las historias escritas en el pasado se da cuenta de la configuración social en la que se escribieron, porque la historia todavía no se ha desprendido de la configuración social donde se produce. por ejemplo, la historia de la Grecia clásica escrita en el siglo XIX es machista; la del siglo XXI no, pero no porque ahora seamos más objetivos, sino porque el movimiento de la mujer se ha vuelto una fuerza social explícita

La postura de la que parto, que en la actualidad se encuentra desprestigiada, es historicista.⁴ En tanto que historicista consecuente, espero serlo, debo aclarar en que consiste. Lo fundamental es que, por historicismo, hoy, se entiende relativismo. Si por relativismo se piensa en que no existen afirmaciones que estén bien justificadas, esto es, que no existirían enunciados verdaderos, no estoy de acuerdo. Lo específico del historicismo que practico es que este debe inscribir el razonamiento histórico dentro de la misma práctica del historiador. Por ello, las formas de verificar un enunciado cambian con el tiempo. Lo que tenemos son juegos distintos de verdad. No *la* verdad. Cada comunidad disciplinaria construye criterios de verificación. No es posible decir cualquier cosa dentro de una disciplina que ha construido su sistema de reglas. Si estas reglas son históricas ello no las invalida en tanto que formas de control de las proposiciones. Esto significa que cualquier resolución de un problema planteado por una disciplina puede ser evaluado por los pares, pues todos ellos están sujetos a las mismas convenciones. Sí, reitero, *convenciones*, pues para un historicista no existe un criterio de verdad universal. La razón está encarnada en una época, en una institución, en una tecnología, en una forma de comunicación, finalmente, en una constelación que articula a un conjunto de pensadores. En tanto que historicista sostengo que no existe una razón fuera de un lugar social

⁴ El concepto de historicismo o *historismo* se hace explícito a principios del siglo XX en el debate alemán. Las obras que identifican el problema del historicismo son la de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis* (Fondo de Cultura Económica, 1936) y Ernst Troeltsch, *El historicismo y sus problemas* (Herder, 1922). El concepto historicismo no es unívoco; se ha entendido de distintas maneras a lo largo del siglo XX. En este artículo lo uso en el sentido de que todo es historizable hasta el propio historiador. Considero que el historicismo es la negación de un mundo de esencias atemporales. Para entender este problema, recomiendo la lectura del libro de Guillermo Zermeño, *Historiografía, temporalidad y saber histórico* (Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2025).

que la hace posible. La otra interrogante que se le plantea al historicismo es la distinción entre lo universal y lo particular. Pero este problema se plantea en torno a la existencia de uno o el otro. Desde mi postura, sostengo que todo concepto universal *subsiste*, pero no *existe*. El concepto universal es un instrumento para llevar a cabo una comparación entre dos entes radicalmente distintos. Y este razonamiento comparativo, surgió a fines del siglo XVIII bajo el concepto de cultura. Construir un concepto con un nivel superlativo⁵ de abstracción tiene y tuvo la finalidad, desde el siglo XVIII, de entender la “novedad” (lo que resulta extraño). Por ejemplo, sorprenderse ante una manera de comer nunca vista, ante una manera de vestir extraña, ante una forma particular de hacer la guerra, etcétera. Comparar para distinguir dos formas de vida distintas (culturas). Pero, y esto es lo relevante, lo universal (el medio de comparación) no existe, lo que existe son las figuras particulares. Un ejemplo puede ser el siguiente: no existe *el* cristianismo sino *distintas* formas de cristianismo a lo largo de la historia y en una misma época. Me atrevo a decir, y espero más adelante explicarlo, que no existe la Edad Media, sino distintas edades medias, lo mismo se puede decir de la modernidad. Hablamos de modernidad temprana, de modernidad industrial, de modernidad financiera, de modernidad de la información y de modernidad digital.

Desde el historicismo, debo sostener la tesis de que no existe una entidad universal que pudiéramos designar como Michel de Certeau. Existen distintas apropiaciones de la obra certoliana. Certeau como *función autor* ha sido interpretado de diferentes maneras según las comunidades de lectores. Además, el Certeau que se podía leer en los ochenta es distinto al que se puede leer ahora. Podemos hablar de conceptos, teorías, autores, viajeros.

⁵ Digo superlativo porque Alain de Libera, en *L'art des généralités. Théories de l'abstraction* (Aubier, 1999), habla de la elaboración de conceptos abstractos por las escuelas medievales. La diferencia es que no se usaban para comparar y encontrar diferencias.

Que van de un lugar (Francia) a otro (México). En cada lugar hay una apropiación específica de la obra certoliana. Esto, repito, no implica que se pueda decir cualquier cosa de los textos que forman el conjunto de la obra de Certeau, pues cada constelación de lectores ha creado sus reglas a las que somete su lectura. Dicho de manera más clara, no hay una autoridad que esté por encima de todas las recepciones. No hay magisterio de la Iglesia. Nadie se puede adjudicar la lectura correcta. Lo que no se puede hacer es decir “vayamos a las fuentes” para acabar con la controversia. Las fuentes no hablan sin llevar a cabo una serie de operaciones que están situadas en un tiempo y en un lugar. Recordemos la tesis de Gadamer de que toda interpretación es semejante a un juicio de gusto.⁶ Aquello de lo que podemos discutir es de las reglas que pongo en práctica para leerlo. Pero lo que debe quedar claro es que no hay una *metarregla* que pueda ponderar las de los otros. Esa *metarregla* solamente es un concepto abstracto que nos permite ver las diferencias de apropiación de la obra certoliana. No hay el uno sino lo múltiple. Todo historicismo lucha contra toda síntesis de lo diverso. Lo que no hay es un sujeto trascendental ahistórico que de unidad a lo plural. Lo que tenemos son síntesis provisionales de lo diverso.

“La *creatividad de lector crece* a medida que decrece *la autoridad de la institución* que la controlaba”.⁷

Mi lugar de lectura de la obra certoliana es la de la segunda mitad de los años ochenta con la publicación de la traducción al español de *La escritura de la historia*. Esta lectura se dio en dos campos distintos. Primero, en una constelación de amigos de dis-

⁶ El juicio de gusto depende de la formación que se ha tenido en un colectivo. Gadamer resuelve la controversia por medio de una autoridad que no usa la fuerza, sino su mayor experiencia en el tema; esto es, el más experimentado es el que tiene la razón. El problema para Certeau es que nadie se puede instituir como autoridad.

⁷ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer* (Universidad Iberoamericana, 1996), 185 [las cursivas son mías].

tintas instituciones y después dentro de una comunidad que se dedicará, con gran entusiasmo, a trasladar (hacer viajar) la obra certoliana del francés al español, la universidad Iberoamericana, en el Departamento de Historia. Certeau, poco a poco, en la medida que van apareciendo las traducciones, se convertirá en un eje a partir del cual giran nuestras reflexiones sobre la pregunta: ¿qué es escribir historia? La enseñanza de su pensamiento, para facilitar su difusión, nos obligó a presentarlo como un autor de inscripción académica, alejándolo de su trayectoria religiosa. En ese momento, en México, el presentarlo como sacerdote y miembro de la Compañía de Jesús hubiera bloqueado su recepción. Además, las obras que leíamos pertenecen a la época en que Certeau mismo se convierte en un intelectual universitario y laico. Nos referimos al de los setenta. *La posesión de Loudun* (1970) marcaba un hito en la recepción de su obra. De aquí en adelante, sus pares son los intelectuales laicos y ya no un público devoto. Ya para los setenta será juzgado como un intelectual y, solamente, como tal. Los criterios que seguimos para apropiarnos su pensamiento estaban mediados por el giro lingüístico, tanto por la tradición hermenéutica, Gadamer y Ricoeur, como por la de la filosofía analítica, fundamentalmente Danto, John Austin, Wittgenstein y lo que no podía faltar era el estructuralismo y el posestructuralismo, Roland Barthes y Michel Foucault. El giro lingüístico nos permitía combatir el fuerte positivismo que reinaba en las instituciones de historia en ese momento. El otro campo intelectual desde donde lo leíamos era la obra de Jürgen Habermas⁸ con su teoría de la acción comunicativa y, por último, la historia cultural impulsada por Roger Chartier.⁹ La pregunta que nos servía como hilo conductor era la siguiente: ¿qué cambios traía consigo el preguntarse por la *escritura* y no por el *conocimiento*?

⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Taurus, 1987).

⁹ Roger Chartier, *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural* (Gedisa, 2021).

La pregunta por la escritura ya no era ¿cómo se *conoce* el pasado? Sino ¿cómo se *habla* (escribe) del pasado? La primera pregunta nos situaba ante la interrogante ontológica ¿cuál es la realidad ontología del pasado? ¿qué forma de existencia tiene lo que no ya pasó? Mientras que la segunda pregunta nos sacaba del solipsismo, es decir, de la dicotomía sujeto cognoscente y objeto conocido y nos llevaba a la cuestión ¿cómo dos sujetos, interlocutores, se comunican acerca del pasado? El ojo de atención se fijaba en la estructura literaria del discurso moderno de la historia como saber verdadero. De allí la importancia que adquiría la frase narrativa como unidad mínima de sentido para escribir historia. Pasábamos de la filosofía de la conciencia a la del lenguaje. A Certeau lo situábamos en esta última. En los ochenta, debe quedar claro, no había trabajos que situaran su trayectoria biográfica (Francois Dosse¹⁰) ni sus contextos de discusión (Andrés Freijomil,¹¹ Claude Langlois,¹² Carlos Álvarez¹³). El único material con que contábamos eran los prefacios de sus obras escritos por Luce Giard. Poco a poco, o quizás de manera vertiginosa para los tiempos de traducción y edición, fueron apareciendo una a una las obras de Michel de Certeau. Fue a fines de los noventa y principios del siglo XXI que tuvimos un corpus que incluía gran parte de su obra. A partir de ese momento empezamos a leer a Certeau como “autor” de un conjunto de obras. Mientras que en la recepción de otras comunidades de lectores se privilegiaba un libro (los subalternos, los estudios culturales y los antropólogos hacían énfasis en *La invención de lo cotidiano*; los que buscaban una teoría historizada de la historia se especializaban en *La escritura de la his-*

¹⁰ Francois Dosse, *Michel de Certeau. El caminante herido* (Universidad Iberoamericana, 2003).

¹¹ Andrés Freijomil, *Arts de braconner. Une histoire matérielle de la lecture chez Michel de Certeau* (Garnier, 2020).

¹² Claude Langlois, *Michel de Certeau Avant “Certeau”. Les apprentissages de l’écriture* (PUR/SHRE, 2022).

¹³ Carlos Álvarez, *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l’histoire* (Cerf, 2024).

toria; los especialistas en historia religiosa se concentraban en *La fábula mística* y *La posesión de Loudun*) en México se le veía como el autor de una obra completa. El nombre Michel de Certeau había adquirido la función imaginaria de un sujeto que sintetizaba una pluralidad de obras. Finalmente, la universidad Ibero empezó a traducir sistemáticamente la obra del sociólogo alemán Niklas Luhmann, y a partir de ese momento las interpretaciones de la obra certoliana comenzaron a hacerse desde la teoría de sistemas y el constructivismo operativo luhmanniano. Los autores al salir de su contexto originario (Francia) pasan a ser traducidos por los nuevos lugares de recepción. Por ello, hay una versión certoliana según las operaciones interpretativas de cada lugar y cada tiempo.

EL CONTEXTO DE LA FUENTE Y DEL HISTORIADOR

En este apartado quiero analizar puntualmente la siguiente frase que se encuentra en la cita certoliana del inicio del ensayo.

“...ella [la historia religiosa] permite analizar *la relación* que mantiene la historia con la *ideología* de *la cual ella debe rendir cuenta* en términos de *producción*”.¹⁴

Como expliqué en el inicio del artículo, Certeau entiende por ideología, en el contexto francés, manifestación social de sentido, esto es, enunciados comunicativos. Ellos son descifrados desde la semiología de los sesenta. Ya la lingüística estructural en el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure se definía a la semiología como el estudio de la totalidad de los signos. Mientras que la lingüística únicamente estudia un tipo de producción de sentido (el lenguaje), la semiología analiza la totalidad la producción de sentido: las formas de vestir, las de comer, las de caminar, las obras de arte, pues todo expresa un significado. El hombre vive

¹⁴ de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 27 [las cursivas son mías, con excepción de la palabra ideología].

inmerso en una selva de símbolos. Estamos obligados a encontrarle un sentido a lo real. Podemos decir que nuestra percepción siempre encuentra significados en lo percibido. Por el hecho de estar inmersos en el universo del sentido es que todo es utilizable como fuente para la investigación histórica. Ahora, a lo largo del apartado “Hacer (de la) historia” sostiene, lo que para mí es central para este ensayo, dos posiciones con respecto a la formación del sentido. Uno sería, refiriéndose a la ideología en su forma de fuente, que la historia como saber debe dar cuenta de sus significados por medio de una producción, mientras que la ideología del propio del historiador, esto es, la estructura social desde la que escribe es transparente para los historiadores de las épocas posteriores. Mientras que el sentido de la doctrina jansenista lo debemos explicar por medio de operaciones de producción, la del historiador que escribe sobre él (su ideología) se da de manera inmediata. Cuando leo un libro de historia encuentro de forma inmediata sus supuestos ideológicos. Por ejemplo, la larga Edad Media de Le Goff es expresión de la industrialización de la posguerra. Es larga porque está sustentando su tesis en el postulado del momento en que la mayoría de la población pasa a vivir a las ciudades. Esto es, lo que está considerando es el fin de la cultura campesina. Para Le Goff la Edad Media desaparece hasta que se desvanecen dos presupuestos: el fin del cristianismo como visión del mundo y el fin del trabajo agrícola. Certeau destaca las interpretaciones de Lutero. Estas van cambiando según se va transformado la relación entre Iglesia y Estado. No son lo mismo los libros sobre la Reforma protestante de fines del siglo XIX, cuando hay un conflicto entre católicos y protestantes, que en el momento en que surge el ecumenismo. Si asumimos que “hacer (de la) historia” está condicionado por los conflictos sociales, podemos sostener que la historia no es un saber que avanza hacia una mayor objetividad y a mejores conocimientos. Sencillamente no es comparable la historia hecha en el siglo XIX que la hecha en el XX o en el XXI. Las diferencias se encuentran en que la sociedad transformó

sus luchas de una época a otra. La historia como saber es, quizás, la única ciencia que está sujeta al mundo de la vida. Aún más, ella elige sus temas de estudio, sus métodos, sus instrumentos, su crítica de fuentes a partir de la sociedad en la que investiga. Es un saber que hablando del pasado habla del presente. Es fácil entender cada época leyendo los libros de historia que se escribieron en ella. Como dice Certeau, el libro de historia es un palimpsesto. La cristianización del Imperio romano no es la misma escrita por Jacob Burckhardt, Henri Marrou, Peter Brown o Paul Veyne, sencillamente porque las épocas cambiaron. Todos manejan las mismas fuentes, sin embargo, sus hipótesis de explicación son distintas. Burckhardt afirma que Constantino manipuló al “proletariado”, así lo llama, por medio de símbolos; Henri Marrou, desde la visión de que no existen los cambios drásticos, habla de una larga transición que es lo que llama Antigüedad tardía; Peter Brown, ve un cambio en las élites romanas que posibilitan la cristianización y, por último, Paul Veyne ve un cambio en las formas de representación del más allá. Ninguna es mejor que la otra, cada una de ellas habla de su época. No hay mejor ni peor explicación. Hay *ideología*. Reitero y trato de explicitar más mi lectura de ese párrafo del jesuita herido. La historia, a diferencia de otras ciencias sociales que lograron construir un lenguaje formal (artificial), no logra tener una dinámica que la autonomice de los cambios de la sociedad. La historia se escribe en el lenguaje ordinario, por ello cualquiera puede leer un libro de historia, pero no así de sociología, de economía, de filosofía y no se diga de biología molecular. Todos los saberes están condicionados por la sociedad en que se desarrollan, pero a mayor construcción de un lenguaje especializado, menor será el efecto inmediato de los cambios políticos, sociales, económicos, que sufrirá ese saber. Habermas sostenía, en su obra clásica de *Teoría de la acción comunicativa*, que muchas formas de acción se habían autonomizado del mundo de la vida y que esto se manifestaba en que habían construido sistemas racionales autónomos. Solo la historia como saber no se había

desligado del mundo de la vida. Esto significa que carecía de una forma de argumentación inferencial y deductiva, es decir, formalizada. Ya que el mundo de la vida no se convirtió en sistema, o cuando menos eso pensaba Habermas.

La *ideología* en las fuentes, como señalé, no es transparente, sino hay que extraer su significado por medio de operaciones productivas. Certeau utiliza la frase dar cuenta de ella, del significado de la fuente, en términos de *producción*. Primero, hay que destacar que la noción de producción no es cualquier cosa para el pensamiento certoliano. *La escritura de la historia*, que se divide en cuatro partes, las dos primeras llevan el título de producción. A la que nosotros nos referimos, se titula “Producciones de lugar”, mientras que la segunda se titula “Producciones de sentido”. Para descifrar (encontrar la clave para abrir el candado) la ideología de las fuentes hay que construir un lugar. Ese lugar es lo que llamo contexto. El contexto es un *lugar* que se produce para llevar a cabo una comprensión de las fuentes. El llamado contexto no es algo que preexiste a la hermenéutica de los documentos, sino que es la construcción de esa hermenéutica. Para construir el lugar (contexto) debo saber qué me es indispensable para entender los documentos que estudio. Certeau parte de que las ideologías (ideas) para una investigación histórica, no existen de manera independiente del lugar donde se produjeron. Ese lugar de producción es el contexto, no una escenografía que ornamenta las fuentes. Sino aquello que me permite entenderlas. Por ello, no hay un solo contexto, sino múltiples. Según la lectura que haga de mis documentos. Pero la pregunta que surge inmediatamente es la siguiente: ¿por qué un historiador afirma que un documento dice tal cosa? Solo es posible justificar una interpretación de un documento si se remite la interpretación a una serie de operaciones que producen el sentido. Si se desconocen esas operaciones la crítica de fuentes carece de fundamento.

Leer jamás es pasivo. Leer no consiste en un acto contemplativo, como si el texto nos donara gratuitamente su contenido. Un libro no se entrega al lector, sino que este debe llevar a cabo una praxis (producción) para apropiárselo. Certeau, cuando habla de producción tiene muy presente a Marx. Ante una materia (libro) el trabajador, bajo condiciones históricas específicas (relaciones sociales y fuerzas productivas), debe transformarla en un objeto útil para satisfacer las necesidades. Sin gasto de energía del trabajador no hay reproducción de la sociedad. Nada está dado, sino que debe ser convertido en un valor de uso que permita la reproducción de la sociedad. La producción siempre está mediada por relaciones de poder. Todo el que produce ocupa un lugar dentro de una estructura jerárquica de poder. Esta noción de transformación de la materia en un bien, para el capitalismo se convierte en una mercancía, esto es, produce plusvalía (acumulación). Por eso, en *La escritura de la historia* al tratar de la producción escritural moderna (capitalista) Certeau dice que es colonizadora y acumuladora de riqueza. Por ello, sostengo que este tipo de escritura de la que habla Certeau no se puede extender a toda la historia. Dicho de otro modo, la escritura de la Grecia clásica al siglo XV no es acumulativa, ya que se necesita un tipo específico de modo de producción para que sea productivista: el capitalista. El inicio de *La escritura de la historia* cuando dice que el europeo escribe el cuerpo de la india América se refiere a la acción escritural de apropiación y de mercantilización del nuevo continente. Escribir en la sociedad moderna produce violencia y acumulación. Por esto, siempre insistirá que la historia, en su figura moderna, es hecha por letrados y para letrados. Por ello el lector es un “cazador furtivo” cuando entre a una página escrita por otro. La escritura es propiedad, acumulación, colonizadora y violenta. Por esto, podemos decir que leer es semejante a la dialéctica hegeliana de la lucha entre el esclavo (lector) y el amo (escritor). A esto se debe

que el lector deba usar tácticas (astucia, kairós) cuando lee (cazador furtivo) la propiedad del otro: la página que él no escribió. Leer es una lucha a muerte por el reconocimiento entre el lector y el escritor. La voz (oralidad) no acumula, pues se desvanece en el momento que es dicha. Cada frase oral se destruye y no puede formar un archivo. La escritura acumula hoja sobre hoja, expediente sobre expediente, libro sobre libro, etcétera. Capitaliza y produce acumulación. Por esto, Certeau, ve en la clínica psicoanalítica el retorno de la voz. El retorno de lo reprimido por la escritura moderna. Escribir no es una actividad inocente. ¿Pero que es leer? Trabajo y confrontación con el amo que todo lo domina (la página escrita).

Nadie aprende a leer en abstracto. Nadie es capaz de leer cualquier género textual. Se aprende leyendo un tipo de discurso o algunos tipos discursivos. Pero el lector omnisciente que leería desde el Olimpo la totalidad de los diferentes géneros no existe. Por ello distingo dos prácticas de lectura. Una, la que llamo *lectura pura* y, otra, que llamo *lectura impura*. Esta distinción entre pura e impura nos presenta los dos extremos de una gama de tonos más complejos.¹⁵ Debe quedar claro que son praxis de lectura distintas, ninguna de ellas mejor que la otra. La primera, la pura, se ejemplifica por la interpretación filosófica. La segunda, la impura, por la práctica de “hacer (de la) historia”. Lo primero que debe quedar claro es que toda lectura necesita de un contexto, pues como he señalado, siguiendo mi lectura de Michel de Certeau, el contexto contiene los procedimientos que rescata el sentido del texto. Debe quedar claro lo que he querido decir, todo contexto es, en sí mismo, una hermenéutica (producción de lugar) de apropiación del texto. Debo anticipar que prioritariamente me interesan los textos escritos en el pasado, cercano o remoto, pero lo que voy a decir también se aplica a los discursos contemporáneos.

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte, Génesis y estructura del campo literario* (Anagrama, 1995). Ver, en particular, la tercera parte.

Las prácticas de lectura regidas por convenciones o reglas a seguir se generan en comunidades específicas. Las comunidades por medio de sus reuniones (relación cara a cara) o a través de comunicación a distancia (cartas). La comunidad de lectores nace por el interés en ciertas obras enmarcadas en intereses comunes. Un autor, un tema, un problema, una coyuntura, es lo que motiva a la comunidad de lectores a reunirse. El grupo lo primero que hace evidente es un sistema de emociones por medio de los cuales se transmiten las ideas. No hay comunidad sin una comunicación emotiva. Basados en este sistema de relación emocional van surgiendo líderes carismáticos que mantienen la cohesión grupal. No hay colectivo sin jerarquías a su interior. A partir de este encuentro afectivo se empieza a configurar una biblioteca. Aquellos autores que van conformando un canon. Aparecen los clásicos. Obras a las cuales referirse, temas que provocan discusiones sobre cómo entenderlos. De este lento proceso, por eso una comunidad de lectores se debe mantener unida durante un tiempo largo, surgen “espacios epistémicos” y “espacios metodológicos”. A partir de este momento se consolidan maneras de leer (operaciones o reglas que producen comprensión de lo leído en el grupo). Cuando surgen estas reglas se crea una forma de diferenciar una lectura correcta de la que no la es. Estas comunidades pueden crear disciplinas y hasta instituciones. Tenemos los salones de la nobleza donde se reunían los *philosophes des lumières*, las Academias, las universidades, los centros de investigación, etcétera. Luego estas instituciones se jerarquizarán en un campo social de saber. Como podemos inferir, uno hereda ese proceso de reglas de lectura ya cosificado, por ello se le aprende como si fuera natural y ahistórico. Se cree que así siempre se ha leído y resultado de la misma forma los problemas de investigación. De todo esto surgen escuelas y tradiciones. Algo que no podemos dejar de lado, aunque solo lo menciono, pues implicaría otro ensayo, es cómo las prácticas de la lectura cambian junto con los soportes técnicos de comunicación. Las formas de leer cambian porque cambia la sociedad. No

es lo mismo leer en un rollo griego, que, en un códice medieval, que en texto caligráfico, que en impresos o que en tableta.

La lectura pura surge con la aparición del sistema de aprendizaje que consolidó una institución central en la historia europea: la universidad. Me refiero a la historia que va de la universidad medieval del siglo XIII hasta la universidad actual. La enseñanza universitaria lee los libros sin reconstruir el lugar social en que ellos se produjeron, ni las constelaciones comunitarias en que se transmitieran, menos aún se revisa sistemáticamente la biografía social de los autores. Las lecturas universitarias, tanto en la Edad Media como ahora, se controlan o se validan por medio de obras de interpretación clásicas o autorizadas de los autores. La comunidad de lectura universitaria se basa en introducciones a los libros que forman el canon de la disciplina. Lecturas de Hegel, Kant, Heidegger, Gadamer, etcétera. Nadie, en filosofía, que lee a Platón, siente la necesidad de reconstruir la polis clásica, menos aún cómo funcionaba la escuela platónica, ni si la enseñanza de los griegos era doctrinal o estaba dirigida a un trabajo espiritual sobre sí mismo. Una universidad no puede hacer un trabajo minucioso de contextualización. Sencillamente si lo hiciera leería un autor en cuatro años. Richard Rorty¹⁶ dice que el filósofo lee a sus clásicos como si fueran sus contemporáneos. Es decir, como si fueran profesores de tiempo completo, tuvieran un Sistema Nacional de Investigadores, grados académicos, etcétera. Aún más, la filosofía analítica ni siquiera se interesaba por la historia de su disciplina, pero hay que decirlo, recientemente ha mostrado un mayor interés por ella. Ahora, no juzgo la forma de leer del filósofo, pues lo que existe son formas de lectura. Pasemos a la lectura que llamo impura y que la refiero a la lectura de las fuentes que hace el historiador para “hacer (de la) historia”.

Algo que es importante resaltar, y que hace distinta la formación del historiador de la del filósofo, es la siguiente. La filosofía

¹⁶ Richard Rorty, et al., *La filosofía en la historia* (Paidós, 1990).

se aprende por medio de la enseñanza de la secuencia cronológica del estudio de los filósofos. Casi se podría decir que el centro de su formación son las materias de los filósofos desde Platón, sino es que, desde los presocráticos, hasta el último de ellos que ha entrado en los autores canónicos. La enseñanza de la historia no practica, necesariamente, una lectura de los historiadores de manera instituida. Además, esto que sería la historiografía, estudiar las formas de escritura de la historia desde Heródoto hasta Carlo Ginzburg no existe. Y cuando existe se dice algo de la biografía del autor y las obras que publicó. Es la tradición de la vida y la obra. Leerlos analizando cómo fabricaron sus libros de historia sería fundamental para el futuro historiador. Esto implicaría que surgieran libros de interpretación de los historiadores, como los hay para la filosofía. Ahora, la práctica de lectura del historiador está centrada en el uso de las fuentes para explicar un evento histórico. Por ello, se ve obligado a situar la fuente en el lugar social de su producción (contexto). Para el historiador las ideas deben referirse a constelaciones sociales de producción. No hay fuente que no sea un mensaje inserto en una comunicación que está atravesada por conflictos de fuerza. No hay documento neutro, por ello siempre ocultan voluntaria o involuntariamente algo. Ninguna comunicación es libre, todas ellas están hechas desde censuras conscientes o inconscientes. Lo que no debe perder de vista el historiador es que ningún texto que usa fue hecho como fuente pensando en su trabajo. Convertir en fuente un texto es ya, en sí mismo, desplazarlo de su lugar originario. Además, la cita de un fragmento de un documento en una narración histórica es introducir la voz del otro. Introducirla para romper la apropiación que hace el historiador de su libro. En fin, el historiador debe leer la *ideología* por medio de una praxis (producción) que construya un lugar que determinará la lectura que se haga de ella.

CONCLUSIÓN

El pensamiento del “caminante herido”¹⁷, como lo llamó Francois Dosse en su biografía, es y seguirá siendo un reto para todo aquel que en el mundo actual quiera “hacer (de la) historia”. Siempre he pensado que Certeau quiso desmontar la historia como saber para entender porqué la Iglesia, de la cual formaba parte de una manera particular, le tenía tanto miedo. Todo el siglo XX la Iglesia creyó que si se historizaban sus dogmas, su doctrina, su concepción del sacerdocio, la negación de la mujer dentro de la función sacramental, la Biblia, el celibato, ella iba a perder autoridad. Durante la formación de Michel de Certeau le tocó ver y vivir ese miedo profundo a la historia de parte de la jerarquía eclesiástica. Certeau se preguntó qué es eso que le provoca a la institución tanto estupor. Por esto, concentró su esfuerzo en desmontar como un reloj pieza por pieza al “quehacer del historiador”. Y al descubrir lo que era no solo se dedicó a “hacer (de la) historia”, sino que además se enamoró de ella. Basta con citar las frases del inicio de *La escritura de la historia*:

“Endeudado con la experiencia que he adquirido, yo quisiera rendir homenaje a la escritura de la historia”.¹⁸

Me he concentrado en mostrar una operación de la escritura de la historia: la lectura de los documentos. Certeau fue un lector de documentos, vivió su vida en los archivos, pero siempre consciente de que una práctica (“hacer (de la) historia”) sin teoría, sin reflexividad, era ciega e inútil. La elaboración de un libro de historia se compone de operaciones técnicas, de organización de archivos, de recopilación de datos, de una argumentación narrativa y de reflexión sobre el oficio.

¹⁷ Dosse, *Michel de Certeau*.

¹⁸ Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (Universidad Iberoamericana, 1993), 29.

Volvamos a la pregunta que motivó este ensayo: ¿por qué un historiador dice que un documento dice tal cosa? Yo, historiador, leo un texto (que convierto en documento) escrito para otro que no soy yo y, sin embargo, con toda seguridad digo de lo que habla. Todo mi cuestionamiento surgía de esa frase común entre los historiadores, “vayamos a las fuentes” y toda disputa se resuelve. Esta frase hace creer que la fuente es transparente y habla por sí misma. Siempre hay una praxis lectora que produce *un* sentido de la fuente. Por esta cuestión me interesó analizar los procedimientos que hacen emerger el significado de un documento. Concluyo afirmando que todo documento dice tal cosa y no otra porque el historiador *produce un lugar* (contexto) que determina sus convenciones y reglas de lectura. 

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Carlos. *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire*. Cerf, 2024.
- Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama, 1995.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*. Gedisa, 2021.
- de Certeau, Michel. *La possession de Loudun*. Julliard, 1970.
- de Certeau, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Gallimard, 1975.
- de Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, 1993.
- de Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, 1996.
- de Libera, Alain. *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Aubier, 1999.
- Dosse, Francois. *Michel de Certeau. El caminante herido*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- Freijomil, Andrés. *Arts de braconner. Une histoire matérielle de la lecture chez Michel de Certeau*. Garnier, 2020.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, 1987.
- Langlois, Claude. *Michel de Certeau Avant "Certeau". Les apprentissages de l'écriture*. PUR/SHRF, 2022.

- Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica, 1936.
- Rorty, Richard, Jerome Borges Schneewind y Quentin Skinner, comps. *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Paidós, 1990.
- Troeltsch, Ernst. *El historicismo y sus problemas*. Herder, 1922.
- Zerméño, Guillermo. *Historiografía, temporalidad y saber histórico*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2025.