

VII
HISTORIA Y ESTRUCTURA

Una reflexión sobre la historia resulta pertinente cuando la práctica histórica se convierte en objeto de cuestionamiento. De lo contrario, tendríamos una problemática de índole ideológica, un tipo de sueño separado de las preguntas que, en efecto, surgen en el transcurso de un proceso científico histórico.

**Una sorpresa histórica:
la diferencia del siglo XVII religioso**

Me serviré del estudio al que me he dedicado: la historia religiosa del siglo XVII; dejaré de lado ciertas problemáticas comentadas en otros sitios.¹

En el curso de este trabajo, vimos surgir a los cristianos del siglo XVII como se ve surgir una isla en el mar. Apareció un territorio diferente, ahí donde menos me lo esperaba. Esto fue sorprendente, ya que el destino del trabajo está necesariamente ligado a los sitios de donde se parte, a lo que uno es. Lo que determina este punto de partida es, digámoslo francamente, una búsqueda de identidad. Yo partí para buscar, en el siglo XVII, algo que suponía idéntico a lo que yo era, un cristiano del siglo XX.

Sin embargo, la pregunta se formuló en el trayecto del camino: ¿Que iba yo a escudriñar en los desechos de la historia, entre tantos escombros, vestigios o manuscritos irracionales? En su primera etapa, la investigación científica se asemeja a la actividad del gallofero quien, al extraer de la basura los restos de comida o de ropa, convierte a estos objetos, apresados con su garfio, en el sueño de la casa a la que jamás

¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia* capítulo III: "La inversión de lo pensable. La historia religiosa del siglo XVII".

entrará, de las comidas y de las intimidades que nunca conocerá. El pordiosero, etnólogo en potencia, se inventa mundos a los que nunca entrará. Lo que resucita no es más que un sueño. En un inicio, el historiador hace lo mismo con los restos que recaba en los archivos o en los documentos: reconstruye un mundo que nunca conocerá. Sigue siendo el mismo. No encuentra al otro (un pasado) más que a través de su imaginación. Es un erudito, aún no es historiador. Pasé, así, entre los muertos, robándoles palabras perdidas que yo no sabía utilizar. Finalmente, me repetí en esos fragmentos de su lengua que, a mis espaldas, me hablaban de su ausencia.

Debido a tanto documentar fichas con su vocabulario desarticulado, a tanto hacerme un erudito-factótum en las regiones silenciosas de los Archivos municipales o regionales, a tanto vivir en salas de consulta de las bibliotecas –grutas en donde se “conservan” y transportan los cadáveres de antaño–, a tanto leer palabras –sin jamás poder entenderlas– que se refieren a unas experiencias, doctrinas o situaciones extranjeras, llegué a ver que se alejaba progresivamente el mundo, de cuyos restos yo hacía el inventario. Se me escapaba o, más bien, empezaba a darme cuenta de que se me escapaba. En ese momento, siempre distribuido en el tiempo, es cuando nace el historiador. Es esta ausencia la que constituye el discurso histórico. La *muerte* del otro lo pone fuera de nuestro alcance y, por eso mismo, define el estatus de la historiografía, es decir, del *texto* histórico.

¡No es que haya cambiado ese antiguo mundo pasado! Ese mundo ya no se mueve. Nosotros lo movemos. Cambia, si se quiere ver así, porque yo cambio mi manera de verlo. Por tanto, ya no espero ni veo lo mismo. Mi deseo se modifica, y con ello se modifica lo que yo sabía. Surge en mí, entonces, un malestar: A esos cristianos de ayer, a esos “espirituales” del siglo XVII, a esos teólogos de la edad clásica, a esos miembros de la Compañía del Santo Sacramento, a esos apóstoles que circulaban en la campaña francesa, los creía yo *idénticos*, pero sencillamente porque esperaba descubrir, esperaba forzar una identidad en la diversidad de los tiempos y los lugares. Había ahí una apologética inconsciente y personal. Deseaba yo reencontrarme, o reencontrarnos, hoy, en ese pasado. Es lo que piadosamente llamamos reconstruir la historia. La “resurrección” del pasado consiste en hacerlo como lo deseamos. Pero eso resulta imposible, porque esos cristianos del siglo XVII me *parecían* ajenos, no debido a lo que conocía de ellos, sino a lo que percibía de mi propia ignorancia y de la resistencia que ellos oponían.

Confinados en las librerías de viejas publicaciones, acomodados en las selvas metálicas de las Bibliotecas y de los Archivos, esos “espirituales” me parecían “salvajes” en el sentido en que habla Lévi-

Strauss de sus bororos² o de otros pueblos. Los “queridos desaparecidos”, a los que primero domesticaba yo según mis deseos, o que maquillamos en nuestros escaparates y por nuestras lecturas, se me escapaban de las manos. Eso me enseñó, y nos enseñó, a nosotros los historiadores, que, *oculta* en ese pasado, hay una cierta estructuración que se opone a nuestro trabajo, y que, por otra parte, *oculto* en mis prejuicios o en nuestras intenciones presentes, hay un tipo de estructuración que determinaba la primera mirada de curiosidad dirigida hacia ellos. En esas dos formas de lo “oculto”, nace la historia verdadera; las articula en un discurso, en un tejido de Penélope, en un texto jamás cerrado. Esta investigación de un tipo particular crea la sorpresa de una diferencia recíproca, ninguno de cuyos términos está a la cabeza, puesto que el pasado depende del presente que se plantea como distinto y que lo relativiza como una resistencia (de los documentos) que obliga al discurso a no ser más que *otro* discurso. Este pasado, al aparecer organizado, poco a poco, en función de una coherencia oculta (de una vida muerta, irreduciblemente ausente y otra), revela al historiógrafo la situación actual y particular de conjunto que cada trabajo supone y oculta a la vez.

La estructura del pasado histórico

En la experiencia histórica, pasa algo fascinante y, a la vez, inquietante. Los hombres del pasado salen de la noche, sin que verdaderamente sea posible designarlos. Se esboza un mundo con ellos. Pero también son hombres peligrosos puesto que, entre ellos y nosotros, los historiadores, se produce una falla que hace que la evidencia (postulada al inicio) de una homogeneidad necesaria a la comprensión resulte problemática y que, si me sitúo en un punto de vista religioso, también resulte problemática la evidencia de una posible “catolicidad”. Estos hombres opacos se ocultan a medida que los busco. Hacen vacilar las primeras convicciones internas que una clase de reflejo inmediato creaba, y que consiste en creer que el pasado es discontinuidad superficial, aplicada a una continuidad de fondo.

En otras palabras, el pasado no es lo que tenía yo como meta al inicio. Es muy diferente de lo que pensaba al ir en busca de forasteros cercanos. Estoy aferrado a las palabras, a los documentos que un desarrollo “histórico” consideraba “pasados” y que, al remitirse –poco a

² Claude Lévi-Strauss, *Tristes tópicos*, Paris, Plon, 1955 [*Tristes tópicos*, tr. de Noelia Bastard, Buenos Aires, EUDEBA, 1976], pp. 225-277, en referencia a uno de los pueblos que estudió en el Mato Grosso (Brasil).

poco— unos a otros, me enfrentan con *lo que ya no es*. “Hago historia” en el sentido no sólo de producir textos historiográficos, sino de llegar, por mi trabajo, a la conciencia de que algo *sucedío*, algo ya muerto hoy, inaccesible por no estar vivo. La estructura conserva y expresa esta adquisición de la experiencia histórica. Dice que *hubo* algo más. Al principio, la elección selecciona como “documentos” (en las bibliotecas y en los museos) algunos de los elementos que se encuentran en la textura de un presente. El historiador tiene como punto de partida un cierto número de piezas que son parte de su actualidad. Y su trabajo constituye un “pasado” en la medida en que hay pasado ahí donde, de una forma u otra, nos encontramos con la resistencia de lo que ya no es. La “estructura” constituye un concepto-instrumento que expresa, a manera de resistencia, la diferencia que el trabajo histórico hace aparecer entre un presente y “su” pasado.

El trabajo histórico, si tiene una significación, consiste en “sacar” alteridad (como una fábrica “saca” automóviles) y en producir (en sus dos sentidos: fabricar y mostrar) esta diferencia constitutiva de la historia y constituida por la historiografía; en consecuencia, se trata de relativizar el presente en relación con un pasado, capaz de ser pensado, éste mismo, en la medida en que organiza una ausencia. Pero lo fundamental aquí es la articulación de esos dos puntos: que hay ausencia es, para el discurso histórico, la condición de posibilidad que descubre al desplegarse; la “estructura” consiste en los instrumentos conceptuales que permiten “comprender” y manifestar esta ausencia.

La estructura del presente historiográfico

A todo historiador, la sociedad le confía, al principio, la tarea de suprimir esta diferencia del pasado. Al igual que el etnólogo, está encargado, por esa sociedad, de disminuir o de anular la amenaza que representa algo distinto, ya sea próximo o pasado. Pero, precisamente, como hemos visto, por un retorno que valora el rigor científico y que también valora el afán empleado en su investigación, el historiador sostiene, e incluso refuerza, la pregunta sobre el peso que ejerce el pasado en el presente. Por ello, agita, limita, pone en duda las certezas de una sociedad.

No por ello, sin embargo, deja de desempeñar una función social, un papel propio en la construcción (siempre a modificar) de un

¹ En español “producir” (“produire”) no tiene el sentido de “mostrar” que sí posee en francés; hemos dejado la traducción literal para respetar la intención de Michel de Certeau. (N. del E.).

lenguaje social. Paradójicamente, si descubre una discontinuidad, tiene el objetivo, a la vez, de hablarla, de narrarla, de analizarla, de explicarla y, por tanto, de insertarla en el texto homogéneo de una cultura presente, en el interior de una literatura, con los instrumentos intelectuales de la época en que se sitúa la narración historiográfica. Extraño trabajo: parece negar, por la obra que logra, la ruptura que reveló. Lo mismo sucede al etnólogo, ya que recupera, en las redes científicas de una sociedad, lo que veía surgir como distinto o como otro: Al convertirse en “pensamiento” organizado según un orden que se coordina con los sistemas propios del grupo en que se formó el etnólogo, al “salvaje” se lo comprende y retoma, aunque sea sólo como un modelo cultural más, en las redes de la cultura que antes eludía.

Volvemos al problema: ¿Qué es comprender el pasado? Vimos que el pasado era el producto de un desarrollo y que estaba ligado al descubrimiento progresivo de una diferencia. Además, debemos pensarlo y ver que en ello también hay condiciones de posibilidad. No podemos representarnos la alteridad más que en referencia a lo que constituye nuestro presente. Ahora bien, la fascinación o la dificultad provocada por algo externo, o por un pasado, suscita la conciencia social de existir como lugar propio, a título de coherencia. La circulación y las comunicaciones han, creo yo, acelerado mucho, desde el siglo XVI, el proceso que define como un “todo” la unidad (nacional, política, cultural) amenazada o comprometida por otros. Y esta definición del presente o del grupo mediante fronteras, es decir, como *totalidad* interior y diferente de las otras, se ha convertido, precisamente, en el medio para *pensar* a los otros. Lo que tenía como función caracterizar al grupo, enfrentado con otros, nos proporciona, en lo sucesivo, el modelo según el cual se comprende a los otros. En relación con esto, la idea de estructuraciones particulares a cada cultura o a cada tiempo es, a la vez, el *efecto* del encuentro y el *instrumento* gracias al cual cada grupo sitúa a los otros en relación con él mismo.

En otras palabras, la idea de totalidad y las combinatorias estructuralistas que la expresan científicamente, nacieron, contrario a lo que pueda pensarse, de los encuentros que no permitían a ninguna sociedad tomarse como *el todo*. Apareció junto con el fin del aislamiento que tomaba como evidencia tácita la certeza de cada civilización de ser el todo, o sea, el centro. Está ligada a la experiencia del límite. Y no es gratuito que se haya elaborado primero en el campo del análisis de las lenguas, con Saussure, o de la etnología, con Lévi-Strauss. Aquí, entonces, una nueva estructuración del presente determina la inteligencia del pasado.

La historia y sus condiciones de posibilidad (de la cronología a la "estructura")

A partir de este problema que ahora se traduce en términos de estructuraciones sincrónicas, se pueden descubrir otras formas anteriores. Así sucedió a fines del siglo XVI y a principios del XVII. En ese entonces, la invasión al Nuevo Mundo planteó un problema fundamental a Occidente porque quebrantó una seguridad y la homogeneidad con un pasado. Bajo la forma de civilizaciones que no se referían en absoluto al cristianismo, de costumbres para las que no había equivalente en la tradición europea, de topografías de regiones enteras y de mares que no correspondían en nada a las geografías recibidas de la Antigüedad, o bajo la forma de seres extraños encontrados en América del Norte y del Sur, y tan poco conformes a los criterios heredados de la Antigüedad que se titubeaba si calificarlos de hombres o de simios, el problema planteado podría traducirse así: ¿Cómo comprender esa realidad sorprendente que invadía ya no (como en nuestra experiencia de historiadores) como un pasado otro, sino como un presente otro? De hecho, el cambio producido en el presente por el surgimiento de un mundo nuevo rompía también con la tradición y rechazaba una parte de ella que ya era pasado. La aparición del forastero americano produjo una discrepancia con la tradición, y movió regiones enteras, de lo que ya había sido "aprobado" en "lo que ya no es", en regiones desconocidas.

Se organizó (se estructuró) un trabajo que tendía a restaurar lo homogéneo gracias al discurso de una comprensión, en función de esta amenaza de disuasión interna, y se llevó a cabo en distintas modalidades. Por ejemplo, con el fin de defender una unidad de sentido y una continuidad cristianas, el estudio se consagró a mostrar que la verdad revelada se encontraba oculta en esas civilizaciones ajenas al cristianismo: La idea de un cristiano *implícito*, subyacente en el pagano explícito, proporcionó una herramienta muy conveniente para mantener la continuidad amenazada por las diferencias. Pero la historiografía desempeñó, además, un papel decisivo en esta reconquista intelectual. Bastará con tomar un caso que también se sitúa en el sector religioso: *la cronología*. Para superar la distancia que se creó entre el universo americano o chino y el mundo occidental, se remontaron, a fechas más antiguas, los libros o los acontecimientos del Antiguo Testamento susceptibles de ofrecer puntos de inicio comunes a filiaciones diferentes. De esa misma forma, las religiones paganas o la sabiduría china podían "comprenderse" en el siglo XVII como vinculadas a Moisés o al libro de Job. Más que reconstruir una apologética religiosa, se trataba, ahí también, de dar referencias unitarias a una comprensión particular (la de pensadores franceses cristianos del siglo XVII). Se trataba de asegurar a

un discurso sus condiciones de posibilidad, de establecer una jerarquía común en función de la cual situar los sucesos del Nuevo Mundo en relación con los de la antigüedad medieval. Indiferente a lo que fueron los procesos sutiles y las hazañas dignas de equilibristas a los que dio lugar este retorno a un origen común, la cronología fue uno de los medios entonces disponibles para asegurar lo que Foucault llama un "marco común" —un sitio homogéneo que permite, a la vez (a fin de cuentas, es lo mismo), una comprensión del "salvaje" y un discurso sobre él—. No nos sorprenderá que ocupe un lugar tan importante en la organización de la historia o de la filosofía del siglo XVII. Como puntualización primera, digamos que lo que estaba en juego para estos franceses del siglo XVII era la posibilidad de pensar lo heterogéneo, es decir, la posibilidad de pensar.

Hoy día ya no disponemos de ese recurso cronológico, ni de cualquier otra forma de referencia *a partir del* pasado. La historia, al contrario, nos lleva a desembocar en lo ajeno. El "salvaje" habita en nuestros orígenes. La verdadera historiografía no es tampoco la única que señala esta presencia amenazadora; el psicoanálisis hace lo mismo, aunque se sirve de otros procedimientos.⁴ También tenemos un marco común, pero de un tipo totalmente distinto. Me parece que, por razones imposibles de desarrollar aquí, el concepto operatorio de "estructura" desempeña hoy ese papel necesario. Como "modelo" científico, abre y autoriza una explicación. Es en función de ello que, el día de hoy, una ciencia de las diferencias históricas o etnológicas llega a ser posible. En otras palabras, la discontinuidad, lejos de ser impensable, se convierte en el medio para instaurar unidades (de las épocas, de los niveles, etc.) en las que se *reencuentra* una forma u otra de estructuración. Eso se aplica al lenguaje del inconsciente tanto como a aquél de la edad clásica.

Desde ese punto de vista, los métodos "estructuralistas" nos hacen el favor de dar normas científicas y rigor a lo que se convirtió, para nosotros, en una condición de posibilidad del pensamiento o del discurso. Esos métodos no solucionan el problema abierto por esta "condición de posibilidad", por esta necesidad de establecer un grado cero para inaugurar una serie, por esta articulación de todo discurso a unos límites que lo permitan. Las investigaciones "estructuralistas" hacen explícito este problema al sacar de las prácticas científicas lo que les permiten funcionar y, por tanto, al "aislar" aquello gracias a lo cual, entre otras cosas, una historiografía puede ser un discurso sobre un pasado heterogéneo.

³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 10-15.

⁴ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, capítulo VIII: "Lo que Freud hace de la historia. A propósito de *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*".

Tal vez, en el futuro, esta forma presente, estructural, dada a la posibilidad de pensar, aparecerá tan frágil como el recurso de la historiografía "clásica" a un punto de partida original y a una cronología que permitirían constituir en una serie las relaciones del Occidente cristiano con otras civilizaciones. Pero, de todas maneras, el problema, planteado aquí y allá en términos distintos, permanece; sería un error fundamental (sin duda también una coartada) tomar como una *cosa* más una realidad *de* la historia, lo que significa, en la perspectiva "estructuralista", la marca de las cosas y la condición de la narración historiográfica.

Resulta necesario mencionar, asimismo, que la relación entre historia y estructura ocurre también por otras razones, y que la historiografía es el modo sobre el que se constituye una identidad cultural al volver a utilizar el material de documentos recopilado por otros sobre su propio pasado y al estructurar de manera diferente los fragmentos extraídos de las narraciones producidas por el forastero (como se verifica hoy en la historiografía negra, cubana o argelina). Antes de terminar, vuelvo a los "espirituales" de la edad clásica, salvajes del siglo XVII. Será sólo para decir que su *ausencia* tal vez me ha enseñado a convertirme en *historiador*, que su estudio obliga a medir, en el desarrollo de una práctica científica, la aventura y los riesgos implicados en la ingenua ambición de "comprender" y que, por fin, la modalidad "estructuralista" de esta comprensión abre, de una forma particular (presente), el problema constante de la relación entre una inteligibilidad y aquello que la hace posible. "Historia y estructura": este título pone en duda la relación que tiene cualquier discurso histórico con sus condiciones de posibilidad, o más ampliamente, toda ciencia con sus postulados epistemológicos.

[Especificaciones aportadas después de las exposiciones de los otros dos historiadores]

Hoy día, toda historia es social. Comprender el entorno del siglo XVII (por ejemplo, una asociación de Señores de la Compañía del Santo Sacramento) es hacer referencia a la organización del conjunto de la sociedad. Finalmente, sólo es pensable lo que se refiere a esta "razón" que es la organización de una sociedad. No podemos hacer historia sin explicar uno, cualquiera, de los fenómenos de un periodo en función de ese todo (además, lo reconozco como enigmático) que es la sociedad del tiempo. Los fenómenos religiosos tienen una inteligibilidad en la medida en que se refieren a esta organización de conjunto. La manera en que los hombres del siglo XVII pensaban las relaciones entre la religión y la sociedad era exactamente inversa. El recurso a la provi-

dencia, a Dios, por lo menos cuando se trataba de creyentes, les permitía comprender lo que sucedía. Esta explicación de la sociedad mediante referencias religiosas nos es ahora impensable. Sean como sean las opciones personales, ya no es una explicación "científica". Lo que explica y lo que hay que explicar ocupan posiciones inversas.

Falta conocer aquello que nos permite hoy en día comprender. Tomemos el ejemplo de la brujería. Lucien Febvre nos dice que, finalmente, esas brujas y brujos nos manifiestan, ellos también, algo del hombre del siglo XVII, pero agrega: "no creo del hombre nada que no sea humano". Esta fórmula, retomada de Cyrano de Bergerac, supone que Lucien Febvre conoce, él mismo, lo que es creíble del hombre o lo que es humano. En otras palabras, hay un marco filosófico, una concepción del hombre que le permite seleccionar en las narraciones del siglo XVII lo que es o no "humano", lo que es o no creíble. En lo personal, creo que ese tipo de distribución es problemático. Se nos prohíbe y, sin embargo, es inevitable. Es un postulado que nos damos, una posición que tomamos en relación con todo ese pasado, con el fin de poder pensarlo.

[...]

No nos podemos referir a una "afinidad" como a aquello que nos aseguraría que captamos un objeto del pasado. La pregunta queda intacta: saber qué quiere decir "comprender un pasado". Y se formula hoy con otro tipo de racionalidad, o de discursividad, que consiste en hacer espacios que separen y constituyan discursos diferentes, un modo presente de inteligibilidad.

La segunda observación que haré se refiere al uso del psicoanálisis o de ese "*intemporal*" que se consideraría ser, en la historia, un inconsciente restaurador de continuidad. En primer lugar, ¿siempre ha existido el inconsciente? ¿Se encuentra en otro sitio que en donde estaba puesto en una invención de fines del siglo XIX? Un problema fundamental, hoy en día, aun en el interior del psicoanálisis, es saber si podemos situar, en periodos anteriores al freudismo, un cierto número de conceptos que sacó Freud del lenguaje de sus clientes, de la relación de ellos (y de la suya propia) con el entorno burgués de Viena, en suma, con el tipo de sociedad en el cual vivía y en el que aún vivimos. Este inconsciente, ¿es generalizable? ¿Se puede, por consiguiente, postular que el inconsciente siempre ha existido? Afirmarlo implica dar una hipótesis que debe ser verificada y que no puede, por ningún motivo, considerarse como una explicación, como una clase de verdad aplicable a todos los tiempos.

Además, existe un cierto número de estudios, tanto en etnología como en historia, que muestra que el uso de los conceptos psicoanalíticos llega a ser un tipo de retórica: es "una manera de hablar". El recur-

so a la muerte del padre, o al inconsciente, sirve para todo. [...] Se suponía que estos conceptos freudianos podían utilizarse para todos los fines; no es difícil ponerlos sobre las regiones oscuras de la historia. Desgraciadamente, son conceptos vacíos en tanto que, precisamente, tienen como único fin señalar o cubrir púdicamente las regiones de la historia que aún no comprendemos. Circunscriben lo inexplicado, no lo explican. Confiesan su ignorancia. Los colocamos ahí donde no basta una explicación económica o sociológica. Pero es imposible tomar eso como explicación o creer que es psicoanálisis.

La concepción que Freud se hace de la historia no consiste, en lo absoluto, en decir: "Hay algo permanente". Él dice que un tipo irreducible de tensiones organiza la formación de cualquier discurso. Lo que Freud toma como permanente es la *relación* entre una genética de las tensiones y los discursos que las "traicionan" al ocultarlas. No se trata nunca de "cosas" que estarían allí, abajo, como lo dado, constante y subterráneo. Lo que está oculto (lo que se oculta y lo que es rechazado) es la tensión en función de la cual se organiza cualquier discurso o cualquier sociedad.

Es claro que el psicoanálisis es *utilizado* para reconstituir una continuidad "intemporal" en la variabilidad de los sistemas temporales. Pero esta utilización es ilegítima. Pervierte al psicoanálisis. Encuentro un buen ejemplo en lo que, por otra parte, es un gran libro, aquél de W.E. Mühlmann sobre los *Mesianismos revolucionarios del tercer mundo* (1968): Reagrupa, en una misma "región superior", las capas sociales superiores, la actitud racional y la historia reciente, mientras que una "región inferior" estaría constituida por la conjunción del proletariado, del psiquismo profundo y de la historia anterior.⁵ ¡Bello caso de "collage" entre categorías sociológicas, psicológicas e históricas! Ello permite clasificar el mesianismo, a la vez, del lado de los parias, de lo afectivo profundo y de lo arcaico. Pero, como consecuencia de esta extraña unión, el "mesianismo" se convierte en una etiqueta general atribuible a un fenómeno cualquiera. Como es válido para todo, este instrumento intelectual ya no sirve para nada. Temo que hoy en día se extienda esta utilización retórica del psicoanálisis.

El psicoanálisis es, ante todo, heurístico. Es una interpretación que hace que surjan nuevos problemas en *todo* el campo del lenguaje, de acuerdo con un modo que le es propio y que comienza, además, por negar la distinción entre normal y anormal, como la división entre lo individual y lo colectivo. No se puede, entonces, asignarle como tarea

⁵ [Michel de Certeau, "Religion et société; les messianismes" en *Études*, t. 330, abril 1969, pp. 608-616].

y como lugar lo que otros tipos de interpretación (a saber: el económico o el sociológico) no pueden explicar, como si el resto de las otras explicaciones asegurara al psicoanálisis su sitio en la historiografía. Cuando se utiliza el psicoanálisis de esta manera, sólo se llena un hueco. Ahora bien, algo tiene que decir éste de la historia, pero procede como los otros tipos de discurso, en el sentido en que tiene su propiedad, en que constituye objetos propios por un tipo de desglose que lo hace específico, y que también deja algo de lado. ¡Resulta imposible, entonces, apelar simplemente a él cuando nos encontramos con la demonología del siglo XVII o con la locura del nazismo!

[Un miembro del auditorio pregunta si su concepción de la historia no es demasiado eurocéntrica.]

De hecho, estaría de acuerdo con usted en que nuestra definición de la historia es problemática, y también en que se encuentra en el origen de lo que se ha llamado "los pueblos sin historia", como si no tuvieran historia los pueblos que no tienen *nuestro* tipo de historia. Haré solamente dos observaciones con referencia al lugar de esta definición y al papel que desempeña la historia.

Al principio, la historia estaba vinculada, para nosotros, a la civilización occidental como una de sus formas esenciales, y eso es normal. Pero, de acuerdo con ese modelo, se pensaba que otros pueblos tenían o no tenían historia, enunciado en el que nos vemos obligados a detenernos. Por ejemplo, la etnología nos muestra que los indios tienen un tipo de relación con el pasado que no se parece en nada al nuestro. Lo mismo se puede decir de la relación que tiene China con su pasado. Debemos, entonces, localizar, relativizar y, finalmente, "historizar" nuestra concepción de la historia, por el hecho de que aparecen hoy, y se constituyen, otras concepciones culturales de la relación con el tiempo.

Pero, por otra parte, ¿cuál es la relación entre la historia y una sociedad? Me parece que la función de la historia es ser una de las maneras de definir un nuevo presente. Por un lado, permite a un presente plantearse como *diferente* de lo que hasta entonces le era inmanente en la forma de la tradición. Lo hace *en* el lenguaje mismo de la tradición, pero lo "trata" (en el sentido industrial del término) como *pasado*. Digamos que repartir un "continuum" cultural entre un presente y un pasado es un *acto* que constituye, simultáneamente, un presente y su historia. Es un acto de disuasión. Hace una selección en el presente, en que algunos elementos se consideran, a partir de ese momento, como "pasados". Por otro lado, este acto consiste en situarse en relación con los orígenes "históricos" y, por tanto, en darse un pasado

propio y una *identidad* cultural organizada en función de una decisión política o social actual. Hace un nuevo desglose. *Crea un singular*: nacional (la historia de Cuba, de Camerún, etc.) o social (la historia del movimiento obrero, etc.).

La historiografía enuncia y desarrolla una decisión. Da su lenguaje a un "nosotros" que la hace posible. Se refiere a un acto creador de historia (en el doble sentido del término). Podemos analizar este proceso de dos formas: en la historia de nuestra historiografía occidental, y en las historiografías que nacen, magrebí, cubana, etc. En el segundo caso, el fenómeno es más visible. Pero, para nosotros, desempeña un papel similar. Así, como lo mostró Pierre Goubert al principio de su libro *L'Ancien Régime* (1969), la unidad histórica "antiguo régimen" apareció con la Revolución francesa. Considerar el siglo XVIII como un "Antiguo Régimen" expresa la decisión de empezar un nuevo periodo. El nacimiento de las historias del Antiguo Régimen y el corte efectuado entre "la historia contemporánea" y la "historia moderna" están vinculados a un *acto* revolucionario: lo suponen y lo hacen explícito. Pero, para enunciarse, este nuevo presente debía *identificarse* en relación con lo que precedía. Ése es el objeto del discurso histórico.

Hoy día, se crea lo mismo con la aparición del discurso histórico cubano, en la medida en que un número de elementos, por ejemplo, la esclavitud negra durante la época española, *se convierte* en el pasado y lo que es explícito: por una parte, *lo que ya no es admisible*, aun si todavía hay testigos de ese periodo; por otra parte, *aquello de lo que hay que hablar*, a causa de un pasado, puesto que es parte de lo que el presente testimonia. La historia se sitúa en esta articulación. Por un parte, está del lado de un presente que se quiere otro; afirma una novación fundadora, un nuevo inicio. Por otra parte, expresa en un discurso la necesidad de situarse con relación a lo que, en el presente, aún testimonia algo más antiguo, rebelde o resistente al presente. De todas maneras, no nos libramos nunca de una arqueología, pero darle un espacio en este discurso histórico es permitirle al presente comprenderse a sí mismo como otro y, sin embargo, como situado en una continuidad.

Este proceso explica, creo yo, el desplazamiento de la historiografía al ritmo de las revoluciones o de las mutaciones de la sociedad. Es también lo que nos lleva a considerar, hoy, que el discurso histórico es, tal vez, más importante, en la medida en que las organizaciones sucesivas del discurso histórico nos dan la *efectividad* (en forma del lenguaje) de las "cosas" que suceden.

[Tomando el ejemplo de mayo de 1968, que suscitó una relectura de la historia de la Revolución, un miembro del auditorio pregunta cómo afecta la experiencia presente la manera en que el historiador hace historia.]

La Revolución francesa modificó la manera en que se comprendía la historia, es decir, yo creo que la historiografía no es en absoluto lo que llega hasta nosotros del pasado, sino aquello que parte de nosotros y tiende a proporcionar un cierto tipo de inteligibilidad de lo que recibimos o consideramos como pasado. Desde esta perspectiva, el acontecimiento es, justamente, lo que modifica a la historia. Podemos decir también, a la inversa, que un hecho no se convierte en acontecimiento ni puede calificarse como tal más que a causa de las modificaciones que produce en la historiografía. No sabemos lo que *es* un acontecimiento. Pero uno de los criterios para poder emitir un juicio consiste en los cambios epistemológicos que provoca. En otras palabras, lo que hacemos del acontecimiento sólo permite calificarlo como acontecimiento. Desde este punto de vista, mayo de 1968 *se convierte* en un acontecimiento en la medida en que esa primavera mueve nuestra inteligencia de lo que la ha precedido, por ejemplo, de las revoluciones francesas.⁶

También implica decir que, si ya no podemos "pensar" verdaderamente en términos de causalidad, tampoco podemos evitar el problema, antes planteado en el sistema intelectual ontologista, al que se refería la noción de "causalidad". La relación recíproca de las historiografías, su relación con lo que las desplaza, la relación de los discursos o de las narraciones con aquello de lo que hablan, desemboca, igualmente, en el enigma de lo *real*.

Ayer, el concepto de causalidad podía proporcionar un anclaje ontológico al discurso historiográfico. Hoy, a través de lo que hemos dicho hasta ahora de la historia, tal vez sea posible profundizar el camino abierto por Dilthey: Él situaba lo real del lado de una *resistencia* encontrada por la investigación. Para algunos, el problema aparece en la forma de la facticidad: la razón, los discursos, las coherencias sociales, etc. siguen siendo un hecho. Tal vez debamos también buscar más del lado de las "condiciones de posibilidad" de toda historia, puesto que lo real es lo irracionalizable que permite cada racionalización, en resumen, lo ausente que hace posible la historia y, a la vez, se le escapa de las manos. Como la historia no deja de hablar de la muerte, al combatirla en nombre de nuevos nacimientos sociales, no dejará de hablar de lo real que, por definición, le falta. Pero, ¿no está ahí el estatus de todo lenguaje?

⁶ [Para leer su análisis de mayo de 1968, ver Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, pp. 29-108.]