

Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

EL VUELO DEL PELÍCANO

MICHEL DE CERTEAU

Pierre Antoine Fabre: *La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau*

Alfonso Mendiola: *El conflicto moderno entre la voz y la escritura*

Andrés Gabriel Freijomil: *El nuevo mundo como "página en blanco". Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau*

Christian Jouhaud: *Regreso a Loudun*

Diego Fonti: *Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas*

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Karina Clissa: *Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII*

Susana María Gómez: *Khóra: el espacio propiciatorio de una investigación no causalista en literatura*

Alejandro Luis Pucheta: *Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas*

Adriana Vulponi: *Sobre la conformación de un género y de un clásico: avatares en la edición de literatura infantil y juvenil argentina*

Franco Olmos Rebellato: *Entre el instinto y la razón: comentarios sobre la ética y estéticas de un saqueo*

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Bibiana Eguía: *Dios en lo innombrable. Presencia del discurso religioso en novelas argentinas contestatarias. Entrevista a la investigadora Ursula Arning*

NUEVAS NARRACIONES

Jordi Gastón Prina: *Sobre Los sentidos del sujeto, de Judith Butler*

Directora

Silvia Anderlini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Editor

Octavio Pedoni (Universidad Nacional de Jujuy, CONICET - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Traductor

Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Jonathan Ventura (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Correctora

Marcela Bricca (Colegio Nacional de Monserrat, Argentina).

Comité editorial

Cecilia Padvalskis (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Carlos Asselborn (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Luis Alberto Tognetti (CIECS-CONICET; Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Pablo Marchetti Giovanini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Comité académico

Carlos Martínez Ruiz (Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina);

Nancy Bedford (Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina);

Horacio Cerutti (Universidad Nacional Autónoma de México, México); Rogelio De La Mora V. (Universidad Veracruzana, México);

Carlos Domínguez Morano (Facultad de Teología de Granada, España); Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina);

Francesca Gargallo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México); Noemí Girbal (CEAR. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina);

Marcelo González (Universidad Nacional de San Martín, Argentina); Francis Gonsalves (Vidyajyoti College, India);

Michael Löwy (Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia); Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina);

Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia); Beatriz Moreyra (CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Argentina);

Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta, Argentina); Gustavo Ortiz (Universidad Católica de Córdoba, Argentina) †; Lila Perren (Universidad Católica de Córdoba, Argentina);

Germán Plasencia (Colegio de Saberes, México); Pablo Quintanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú); Eugenio Rubiolo (Universidad Católica de Córdoba, Argentina);

Aaron Saal (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Héctor Samour (Universidad de Centroamérica José Simeón Cañas, El Salvador); Arturo Sandiano (Universidad Católica de Córdoba, Argentina);

Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile); Daniel Vera (Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Católica de Córdoba, Argentina).



Revista Pelicano

ISSN 2469-0775

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Católica de Córdoba

Sede Centro. Obispo Trejo 323 B° Centro. X5000IYG - Córdoba - Argentina

Tel. (54) 351 4219000. **Correo:** pelicano@uccor.edu.ar - **Sitio web:** pelicano.ucc.edu.ar

Volumen 3 – 2017



Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto. El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepten podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

- 1) **El vuelo del Pelicano.** Sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.
- 2) **El asalto de lo impensado.** De participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.
- 3) **Las formas de la memoria.** De participación libre. Ocasionalmente Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.
- 4) **Nuevas narraciones.** De participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

El Consejo Editorial de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen.

Para más información de los requisitos que deben cumplir los artículos o trabajos que se envíen: <http://pelicano.ucc.edu.ar/pdf/autores.pdf>



Índice

EL VUELO DEL PELÍCANO

MICHEL DE CERTEAU

Presentación (5-7)

Pierre Antoine Fabre: La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau (8-15)

Alfonso Mendiola: El conflicto moderno entre la voz y la escritura (16-30)

Andrés Gabriel Freijomil: El nuevo mundo como “página en blanco”. Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau (31-38)

Christian Jouhaud: Regreso a Loudun (39-48)

Diego Fonti: Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas (49-64)

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Karina Clissa: Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII (65-80)

Susana María Gómez: Khôra: el espacio propiciatorio de una investigación no causalista en literatura (81-87)

Alejandro Luis Pucheta: Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas (88-100)

Adriana Vulponi: Sobre la conformación de un género y de un clásico: avatares en la edición de literatura infantil y juvenil argentina (101-113)

Franco Olmos Rebellato: Entre el instinto y la razón: comentarios sobre la ética y estéticas de un saqueo (114-122)

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Bibiana Eguía: Dios en lo innombrable. Presencia del discurso religioso en novelas argentinas contestatarias. Entrevista a la investigadora Ursula Arning (123-130)

NUEVAS NARRACIONES

Jordi Gastón Prina: Sobre *Los sentidos del sujeto*, de Judith Butler (131-135)



Michel de Certeau

El conflicto moderno entre la voz y la escritura

The Modern Conflict between Voice and Writing

Alfonso Mendiola¹

Univ. Iberoamericana, Ciudad de México
jalfonso.mendiola@gmail.com

Modo de citar: Mendiola, A. (2017). El conflicto moderno entre la voz y la escritura. *Pelícano*, 3. Recuperado de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1242>

DOI: 10.22529/p.2017.3.03

Resumen

El artículo analiza la emergencia de la modernidad (siglos XVI al XVIII) en la obra de Michel de Certeau. Si esta transición de la “tradición religiosa” a la “razón de estado” ha sido explicada a partir del concepto de secularización, en el pensamiento certoliano se hace a partir de la distinción de dos prácticas escriturísticas. Por un lado, la medieval –escritura simbólica (voz)- y, por otro, la moderna –escritura productiva o capitalizadora. La moderna se constituye a partir de la supresión de la primera, pero ella vuelve como un fantasma a inquietar a la escritura moderna. La voz irrumpe en la escritura moderna en forma de acto fallido.

Palabras clave: escritura, voz, oralidad, deseo, Freud, Michel de Certeau.

¹ Tiene estudios de Antropología y de Historia. Ha sido traductor de algunos textos de Michel de Certeau al español. Actualmente director de la revista *Historia y Grafía*. Se ha especializado en la historia de las formas de escribir historia. Tiene varios libros y artículos sobre las crónicas de la conquista (*Bernal Díaz del Castillo: verdad romanescas y verdad historiográfica*, UIA; *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, UIA). Su interés fundamental ha sido el de esclarecer el descubrimiento y la conquista de México. El enigma que plantea constantemente la operación historiográfica lo ha impulsado a leer la obra certoliana y dedicarle un espacio relevante en su quehacer (*Michel de Certeau. Epistemología, erótica y duelo*, 2014).

Abstract

This article analyzes the way modernity (XVIIth to XVIIIth centuries) emerges throughout Michel de Certeau's work. The transition from “Religious Tradition” to “Reason of State” is often explained through the concept of Secularization; in Certeau's work, however, it is explained through a distinction of two ‘practices of writing’. On one hand, the medieval practice –symbolic writing (voice)–, and on the other, the modern practice –productive writing–. Modern writing is constituted through a suppression of medieval writing, but the latter returns as a ghost that haunts modern writing. Voice irrupts into modern writing in the form of the failed act.

Key words: Writing, Voice, Orality, Desire, Freud, Michel de Certeau.



Preámbulo

Si hay algo que se reitera de manera casi obsesiva en la obra certoliana es la tesis de que el conocimiento científico (la figura moderna de la escritura) siempre produce simulacros de lo real (la oralidad). Eso que la ciencia llama lo real sólo es el resultado de una serie de *operaciones* que se realizan desde una institución y producen un discurso. Aún más, la ciencia es la tarea imposible de unir dos términos que se oponen: discurso (escritura) y realidad (voz). Certeau refiriéndose a la historia como ciencia (escritura) nos dice lo siguiente:

La historia hace hablar al cuerpo que calla. Supone un desfase entre la opacidad silenciosa de la “realidad” que desea expresar y el lugar donde produce su discurso, protegida por la distancia que la separa de su objeto (*Gegen-stand*). La violencia del cuerpo llega hasta la página escrita por medio de la ausencia, por medio de los *documentos* [basada en escrituras]² que el historiador pudo ver en una playa donde ya no está la presencia que los dejó allí, y a través de un murmullo que nos permite *oír*, como venido de muy lejos, el sonido de la inmensidad desconocida que seduce y amenaza al saber [la voz] (De Certeau, 1993a, p.17).

La lucidez y el tacto del “caminante herido” –como lo llama Francois Dosse en su biografía– es la de mostrarnos que esa *operación* que produce un texto nunca alcanza eso que ha dejado en sus márgenes: “lectores esto que han leído no es la realidad”. Como dicen los místicos, a través de ese *modo de hablar escribiendo* (la fábula), en su búsqueda incansable del *Otro absoluto* que en el inicio de la modernidad se ha ocultado:

La percepción, la visión, el éxtasis, el despojarse de todo, la podredumbre misma son secuencias que sólo dicen ‘eso no es’ [el *Otro absoluto*], de tal modo que el discurso de Juan de la Cruz es una serie indefinida de *eso no es, eso no es, eso no es*” (De Certeau, 1995, 133).³

2 Los corchetes son añadidos míos que ayuden a hacer más claras las citas.

3 Las referencias a la obras de Michel de Certeau las doy de sus traducciones, pero en ocasiones me tomo la libertad de corregir matices.

Jamás hay un gesto, en su obra, de que a través de su trabajo escritural, erudito y cuidadoso, haya finalmente “conquistado” o “colonizado” lo real. Aun cuando la escritura occidental y moderna –expansiva, productiva y colonizadora– quiere representar la otredad. Escribir la fábula. Eso buscado afanosamente por todos los métodos de los saberes de su época permanece como inalcanzable. Este deseo de lo real es imposible que se realice porque se refiere a lo otro (la voz, la fábula). Ante la imposibilidad no queda más que seguir intentándolo. Dicho de otra manera, el anhelo inalcanzable de lo otro hace que no se deje de escribir.⁴

Eso otro nos dejó y nos dejó para siempre. Nos dejó para siempre en cuanto presencia, pero está con nosotros en cuanto ausencia. Esa ausencia regresa, como siempre, en forma de fantasma. La *Voz* irrumpe en la escritura como una fisura. Y, como nos ha enseñado el psicoanálisis –que, como dice Certeau, quien frecuentó durante 17 años como miembro de la escuela lacaniana– todo fantasma que retorna se convierte en la *Ley* que constriñe a los vivos. Sólo esa fuerza de *Ley* de lo que se ha ido hace deseable (querer) el continuar tenazmente investigándolo a sabiendas que nunca lo podremos conocer. Estamos ante la tesis fundamental del psicoanálisis: “el retorno de lo reprimido”; en donde esto reprimido sólo retorna a manera de lapsus, de equívocos, de fisuras, y en ocasiones en forma de lo siniestro (el concepto certoliano de la “extraña familiaridad”). El otro que se ha ido para siempre nos habita en forma de acto testamentaria: transmisión, tradición oral, etc. Algo o alguien que se ha ido nos donó la posibilidad de existir, dicho de otro modo, la

4 Hasta dónde, eso que denomina real, Michel de Certeau, se refiere a la voz (el niño, la mujer, el salvaje, lo popular, el loco, el místico, el hombre ordinario etc.). Pienso que esta tensión se hace manifiesta en un momento histórico: la modernidad (siglo XVI al siglo XVIII). “¿Qué ocurre, pues, con las masas populares que representan en la cultura elitista la Voz que ella pierde al fabricar la escritura? ¿En qué se convierten las tradiciones orales, con las cuales el análisis científico ha hecho su afuera, es decir, que las eliminó para constituirse? [...] Sería necesario tomar en serio la *formalidad de otras prácticas* distintas de la “escritura”. Tal vez entonces redescubriríamos en el lenguaje su función de hablar.” (De Certeau, 1993a, p.200)



escritura como voz es el fundamento, reprimido, de la escritura como producción. Si la escritura moderna jamás podrá dar cuenta de la voz, porqué continuar intentándolo. Porque, el pensamiento certoliano, ve en el psicoanálisis el retorno de la voz, es decir, de la palabra sólo como significante sin significado (glosolalia). La modernidad consiste en un trabajo perpetuo por acceder a eso que perdió. La escritura a principios de siglo XX se convierte en un trabajo de duelo, es decir, en tanto que reconocimiento de la pérdida. Esta práctica de la escritura es lo que analiza Certeau en el *Moisés y el monoteísmo* de Freud. Freud elabora una “teoría de la escritura” en el propio acto de escribir, es decir, por este giro que le da a la escritura moderna le vuelve a dar cabida en ella a la voz como musicalidad. Pongamos las cartas sobre la mesa. La única finalidad de ese esfuerzo inútil por rencontrar la alteridad es la de levantar una tumba para “eso” que nunca volverá.⁵

Nada de todo esto [se refiere a las operaciones científicas], sin embargo, lo reconstituye. Se ha perdido algo que no volverá jamás. La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo. Ella se escribe a partir de una ausencia y ella sólo produce simulacros, tan científicos como se quieran. Ella pone una representación en el lugar de una separación definitiva (De Certeau, 1993b, p. 21).

¿Cómo puede una epistemología realizar un proceso de despedida de aquello que se ha ido? ¿Qué epistemología se estructura a partir y desde un trabajo de duelo? ¿Cómo es posible articular conocimiento (razón escriturística) con deseo (voz)? ¿Cómo relacionar estructuralmente el ello deseante con el yo objetivante? Estas preguntas no son abstractas –carentes de lugar– sino concretas. Por concreto entiendo que todas ellas surgen de una situación particular, es decir, son cuestiones que emergen

5 “Yo me pregunto: ¿Qué rarezas inquietantes trae consigo la escritura freudiana cuando entra bailando al “territorio del historiador”? Recíprocamente ¿de que manera mi exigencia, nacida de un trabajo archivístico y escriturístico sobre este territorio, y seducida por la ficción de una historia psicoanalítica, va a ser aclarada-alterada por el análisis de Freud?” (De Certeau, 1993a, p. 294)

de una desestabilización de la sociedad moderna. Esta desestabilización se manifiesta, de manera general, en la crítica de la razón científica. También en la crítica del sujeto reducido a su acción económica, es decir del hombre racional e individualista de la ideología liberal. Esta “crisis” del mundo capitalista Certeau la explica al hacer un paralelismo entre el surgimiento del discurso místico y del psicoanalítico:

No está excluido que pudiésemos comparar el destino de esta figura epistemológica [se refiere a la mística de los siglos XVI y XVII] con la historia actual del psicoanálisis. Dirigido éste también a los productores y clientes del “sistema” burgués que aún lo sostienen, ligado a sus “valores” y a sus nostalgias en un momento en que el burgués es sustituido por el técnico o el tecnócrata, el psicoanálisis deteriora sus postulados: el *a priori* de la unidad individual (en el que se apoya una economía liberal y una sociedad democrática), el privilegio de la conciencia (principio de la sociedad “ilustrada”), el mito del progreso (una concepción del tiempo) y su corolario, el mito de la Educación (que hace de la transformación de una sociedad y de sus miembros la ética de una elite), etc. (De Certeau, 1993b, pp.17-18).

En estos dos contextos sociales, el de la mística y el del psicoanálisis, es donde la escritura pretende por medio de una poética darle, nuevamente, un lugar a la voz. Este momento particular es caracterizado por el Michel de *Las palabras y las cosas* por medio de la frase “la muerte del hombre”. Independientemente de lo mucho que se ha escrito acerca de esa afirmación, aquí podemos destacar lo siguiente: 1) es el fin de las dominación de la razón escriturística, 2) se da su sustitución por los saberes que buscan reapropiarse la voz (psicoanálisis, etnografía e historia), 3) saberes estos que reflexionan sobre lo otro –aquello que se ha ido para siempre, la voz en la sociedad moderna– y, 4) eso otro es lo que fractura la razón escriturística como centro de toda certeza. Este análisis lo expone Certeau en la reseña que hizo sobre *Las Palabras y las cosas* que lleva por título “El sol negro”. Nuevamente nos topamos con el deseo del



otro, pues el sol negro designa en la tradición occidental a la figura melancólica, según Freud el lado patológico del trabajo de duelo.

Este gesto de despedida que se realiza desde la teoría cognitiva certoliana se mueve en una frontera oscilante entre duelo y melancolía. O quizás se trate de un duelo que al carecer de unos rituales sociales y culturales específicos se mantiene en una tensión constante. Certeau en ocasiones se inclina por usar el término de melancolía en lugar del de duelo. Para él que era un conocedor minucioso y profundo de la obra de Freud no resulta gratuito que se mueva entre los dos términos. El comienzo de *La fábula mística* es muy claro en eso:

Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está desterrado de aquello que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene por condición la de *no formar parte de éstos*. Se produce a partir de este duelo, pero un duelo inaceptado que se ha convertido en la enfermedad de estar separado, análogo tal vez al mal que constituía, ya en el siglo XVI, un motor secreto del pensamiento: la *Melancholia*. Una carencia nos obliga a escribir, la cual no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que se está desterrado (De Certeau, 1993b, p. 11).

Voy a estudiar tres conceptos que se articulan en el análisis que el pensamiento certoliano hace de la modernidad: duelo, escritura y voz (o aquello que hemos perdido para siempre).

En el primer punto expondré una lectura del texto de Freud *Duelo y melancolía* (escrito en 1915 y publicado en 1917) a partir de *La Fábula mística* (1982). De *Duelo y melancolía* hay que destacar de inmediato dos aspectos relevantes: 1) este texto pertenece al momento de madurez de la teoría psicoanalítica. Momento que inicia en 1911 y en el cual Freud comienza a elaborar su metapsicología. Y, 2) esta obra que trata de pensar la depresión melancólica se escribe durante la Primera guerra mundial.

El segundo apartado lo dedicaré a repensar la crítica a la escritura en su forma moderna. Estudiaremos como se reintroduce al sujeto

deseante en el proceso cognitivo y la oscilación que se da entre escritura y voz:

La *arché* —nos señala Certeau— no es nada de lo que pueda hablarse. Ella se insinúa solamente en el texto por el trabajo de división o con la evocación de la muerte.

Igual el historiador sólo puede escribir, reuniendo en esta práctica lo “otro” que lo hace caminar y lo real que sólo representa en ficciones. Él es historiógrafo. Endeudado por la experiencia que tengo de escribir historia, quisiera rendir un homenaje a esta escritura de la historia (De Certeau, 1993a, p. 29).

En el último punto expondré la difícil relación entre ausencia (voz) y presencia (escritura), o mejor dicho, entre la voz y su retorno como fantasma. Aquí trataremos de mostrar como aquello que el pensamiento certoliano pretenden pensar es la pérdida de la oralidad por la práctica racionalista de la escritura moderna. Unos saberes que quieren conocer aquello que ha dejado de estar con nosotros. En el fondo el estudio del otro es el estudio de los fantasmas que nos habitan. ¿Cómo elaborar un saber de lo siniestro —de aquello que siendo familiar se vuelve extraño?

Las formas modernas de enfrentar una pérdida

Toda pérdida cuando, después de un trabajo largo de elaboración, es aceptada o reconocida como tal, nos revela nuestra propia finitud. En el proceso de todo duelo se afirma la siguiente paradoja: “el que pierde gana”. Gana en que descubre que existe el otro, es decir, se vuelve capaz de salir del narcisismo (narcisismo primario como lo llama Freud). Esta pérdida no es sólo la del ser amado, sino también la de la juventud, la de alguna creencia (Freud habla en *Duelo y melancolía* de ideas abstractas que se pierden), la de ciertas verdades que se tenían por absolutas, etc. Aceptar la pérdida significa asumir que uno es uno en la medida en que se acepta que existe otro. Esta carencia que experimenta el sujeto deseante es una herida al narcisismo que nos permite saber que somos carroña, podredumbre, que no somos mejores que los demás, etc., es decir, que no somos ese ser ideal que habita, o habitó hasta ese



momento, en nuestra cabeza (el “ideal del yo”). El que sale de sí y rompe la poderosa libido *yoica* descubre el mundo que lo rodea: lo otro. Esto otro aparece como la línea de fuga que lanza de lo interior o íntimo a lo exterior y público. Lo que impulsa al sujeto a continuar caminando es la pérdida. El que nada pierde nunca se mueve de su lugar. Como señala Certeau, continuaremos llenando esos vacíos que deja la pérdida con escritura. El que es incapaz de aceptar la alteridad piensa que sus decisiones y sus afirmaciones habitan el campo de lo universal. Habla desde las alturas de la verdad plena y total. El que sabe que su yo está situado en un lugar y que sus acciones son respuestas a esa situación reconoce que su conocimiento siempre es relativo y particular.

El que se cree testigo de lo universal, se piensa a sí mismo como un dios responsable de todo, cuando sólo somos responsables de la parte que se nos asignó en tanto que hombres. Los hombres están en conflicto precisamente porque no son dioses: todo no depende de cada uno de ellos, sino únicamente eso (De Certeau, 1964, p.80).

La fábula mística termina con un personaje sumamente complejo y particular que encarna el duelo permanente: Labadie (1610-1674). Este místico representa el crepúsculo del discurso místico, después de él vendrá la colonización de la fábula (voz) por la escritura científica. Mientras los místicos anteriores a él buscaban una institución corrupta donde perderse, él se pierde en la extensión del espacio abstracto (cartesiano). Para Labadie ya no existe ningún sentido al interior de una institución. Este vagabundo pasa de un lugar social a otro sin detenerse. Siempre está en el momento de dar un paso del interior al exterior. Certeau destaca que la imagen que representa es la de ese instante en que al dar un paso se da la impresión de que uno se va a caer. Labadie es un punto de fuga siempre inestable. Lo único que es constante en él es lo que llama su “vocación”, pero para realizarla debe transitar de un lugar a otro. Labadie comienza como jesuita para terminar siendo Labadie. Pero para alcanzar este descubrimiento de sí mismo debió pasar por ser jansenista, calvinista, pietista, etc. Ninguna institución le permite cumplir con su

“vocación”. O podemos decir que su vocación consistía en ser el hombre que no para de caminar. Este caminar incesante se debe, según Certeau, a que se ha pasado del cosmos medieval como topografía de orientación – donde todo estaba jerarquizado– a un espacio que es pura extensión desértica, carente de toda posibilidad de localización. Labadie, nos dice Certeau, “En todo caso llega a esta extensión que ha dejado de hablar y está muda, donde el nómada, si conserva su voz, el mismo grito, no puede “decir” sino la “mentira” de una imagen. Ya no busca un lugar donde perderse, porque se pierde en todos los lugares”. (De Certeau, 1993b, p.347) Esta es la experiencia del mundo que salió del marco de referencia cristiano medieval al del marco de la “razón de estado”. Lo que caracteriza al místico es el hecho de que carece de un cuerpo institucional que le de seguridad y lo legitime.

El aislar de una vida particular [se refiere a Labadie] la forma de esta experiencia que sigue siendo mística, nos lleva a interrogarnos de nuevo acerca de lo que es propio del cuerpo [se refiere a la institución], que aquí falta (De Certeau, 1993b, p.347).

Lo que constituye la experiencia mística es la carencia o falta de una institución que sirva como guía de orientación. El místico es el que asume esa pérdida y su discurso es un trabajo de duelo del ocultamiento del *Otro absoluto*. La cuestión que surge es la siguiente: ¿es suficiente una ética de la palabra o además es necesaria una ética de la institución? Es decir, ¿se puede existir sin un lugar social que otorgue un sentido para la acción? Estos místicos que carecieron de cuerpo institucional ¿qué cuerpo se construyeron para realizar ese discurso de duelo?

Es preciso, pues, volver a atravesar la mística, en busca ya no del lenguaje que ella inventa, sino del ‘cuerpo’ que allí habla: cuerpo social (o político), cuerpo vivido (erótico y/o patológico), cuerpo escritural [esta escritura es religiosa y no científica] (como un tatuaje bíblico), cuerpo narrativo (un relato de pasiones), cuerpo poético (el



‘cuerpo glorioso’). Invenções de cuerpos para el Otro (De Certeau, 1993b, p.347).⁶

Como hemos dicho, sólo hay trabajo de duelo si se acepta que hay otro más que yo. El perder algo –una persona, una idea, una cosa– trae consigo, según Freud, un repliegue sobre uno mismo. La libido se concentra en el yo y abandona al mundo exterior. El mundo (el otro) como objeto deseado desaparece. En esa experiencia de tristeza nada tiene sentido ni valor como para ponerse en movimiento. Sólo existe lo mismo sin lo otro. Ante esa vivencia Freud plantea dos alternativas: 1) nunca salir de uno mismo, la melancolía y, 2) después de un tiempo volver a investir el objeto, en sentido psicoanalítico, es decir, salir del interior al exterior, el final del trabajo de duelo. Para realizar la segunda alternativa se necesita tener un cuerpo, pues este instituye la posibilidad del afuera.

El ensayo *Duelo y melancolía* está centrado en el estudio del narcisismo, pues no olvidemos que un año antes –1914– Freud había escrito *Introducción al narcisismo*. Freud comienza *Duelo y melancolía* con la siguiente frase: “Tras servirnos del sueño como paradigma normal de las perturbaciones anímicas narcisistas, intentaremos ahora echar luz sobre la naturaleza de la melancolía comparándola con un afecto normal: el duelo” (Freud, 1979, p. 241). El duelo como “afecto normal” servirá para que al estudiar la melancolía comprendamos mejor el narcisismo. Ahora veamos cómo se caracteriza el duelo: “El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.” Y en contraposición con el duelo señala que “en muchas personas se observa, en lugar del duelo la melancolía (y por

⁶ Como hemos venido señalando, es importante insistir, pues es el hilo de nuestro argumento, que Certeau distingue dos formas de escritura. Una, la perteneciente al mundo medieval, las escrituras que se transmiten como *voz*, y otro, propio del mundo moderno, la escritura como *operación productora*. “Parece que en la cultura nacida con Gutenberg, la palabra antigua se dividió en la *escritura* fabricante de objetos y el *canto* de una pasión sin contenido, de un origen fuera de texto, o de algo indefinido del deseo que huye y a la vez fascina a todos los escritores del fin del siglo”. (De Certeau, 1993a, pp. 91-92)

eso sospechamos en ellas una disposición enfermiza.” (Freud, 1979, p. 241). Tanto el discurso místico como el de los de la crítica de la ciencia escriturística se refieren a algo que se ha perdido para siempre, en este caso, la voz.

Así –señala Certeau– el historiador de los místicos, llamado como ellos a *decir el otro*, duplica esa experiencia al estudiarlos: un ejercicio de ausencia define a la vez la operación mediante la cual produce su texto y aquella que construyó el de ellos. Estructura en espejo: como Narciso, el actor historiador observa a su doble, que vuelve incomprensible la oscilación de ese otro elemento. Busca un desaparecido, que buscaba un desaparecido, etc. (De Certeau, 1993b, p.21).

La distinción entre duelo y melancolía Certeau la trabajó, en especial, en su ensayo *La institución de la podredumbre: Luder*. Esta distinción la analiza en dos momentos: por un lado, el caso de Schreber y, por el otro, la experiencia del místico y el torturado. El caso Schreber fue analizado por Freud a partir de sus memorias en *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*, escrito en 1910 y publicado en 1911. Lo que interesa a Certeau en *La Institución de la podredumbre* es mostrar como la posibilidad de superar toda experiencia de pérdida se logra por medio del postulado de que *Hay otro*. Mientras que Schreber al concentrar sus pulsiones sobre su yo y no sobre el objeto –aquí hemos ido entendiendo objeto como lo otro– es incapaz de aceptar la pérdida, en cambio los místicos y los torturados al dirigir sus pulsiones al objeto son capaces de salir de la etapa depresiva. Es importante resaltar que todo sujeto, según Certeau, se reconoce a sí mismo como una podredumbre. La diferencia está en que a unos no les impide caminar hacia los otros como en el caso de Schreber: “Yo sólo soy eso, podredumbre, ¿pero qué importa?” Hay un pasaje en *Duelo y melancolía* en el que Freud señala que ciertos melancólicos proyectan sobre sí mismos los juicios más duros, más negativos sobre su persona. Freud no se sorprende de que una persona se reconozca como carroña, al contrario, sostiene que todos lo somos; pero aquello que le parece



extraño es que existan personas que lo dice sin pudor en todo momento. Finalmente todos sabemos que no somos perfectos, es decir, que no nos bastamos a nosotros mismos.

Para concluir este punto quiero insistir en los siguientes aspectos: 1) a pesar de que nadie quiere perder nada, todos perdemos siempre algo –la experiencia de la castración, 2) eso que perdemos lo hemos perdido de una vez y para siempre, 3) existen dos maneras de enfrentar esa pérdida, la melancolía o el duelo y, 4) la escritura, en el mundo moderno en que lo *Otro absoluto* ha desaparecido (la voz), es el trabajo de duelo. Como lo he dicho, por medio de la escritura elaboramos una tumba para los muertos. Ahora veamos cómo es posible asumir la pérdida en la que la escritura moderna se instituye.

Una crítica de la escritura moderna (la razón científica)

Parto de la siguiente hipótesis: Michel de Certeau al igual que Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) hace la misma crítica de las ciencias modernas.⁷ Este análisis de la razón escriturística en la propuesta certoliana se inició en los años sesenta y llegó a su forma más acabada con la publicación de *La fábula mística* (1982).⁸ Este diagnóstico, que expondré más adelante, llega a los siguientes postulados: 1) las ciencias humanas, en tanto que una expresión de la forma escritura, que aparecieron a principios del siglo XIX son sustituidas, a fines de los sesenta⁹, por el retorno de la voz, es decir, el saber como duelo permanente en la búsqueda del otro, 2) la homología cognitiva entre los saberes como duelo (etnografía, psicoanálisis e historia) y el discurso místico se sustenta en dos momentos de inestabilidad de lo institucional. El de la mística es la ruptura entre una cosmovisión medieval centrada en lo religioso a otra, la moderna, centrado en lo político. El de los saberes que realizan un duelo

se inicia con el tránsito del humanismo burgués centrado en la conciencia (autoderminación e ilustración) a la consolidación del humanismo del otro hombre centrado en lo latente (todas las formas de inconsciente). 3) el objeto de estudio de los saberes de lo ausente es el sujeto escindido, esto es, el sujeto deseante o erótico. Nos encontramos ante el retorno de los afectos que fueron reprimidos con el mito burgués del hombre racional y productivista. “Extraño, en efecto, es el destino de las pasiones –nos dice Michel de Certeau. Después de haber sido consideradas por las teorías médicas o filosóficas antiguas (hasta Spinoza, Locke o Hume) como uno de los movimientos determinantes cuya composición organizaba la vida social, han sido ‘olvidadas’ por la economía productivista del siglo XIX, o arrojadas en el dominio de la ‘literatura.’” (De Certeau, 1995, p. 108-109) y, 4) Este saber que estudia al sujeto deseante se interesa por el retorno de la voz. El principio en que se fundamenta este saber es el siguiente: lo que hace posible pensar no puede ya ser pensado. Ejemplo, la sociedad moderna nace de una sociedad religiosa, pero desde lo moderno es incomprensible lo religioso. Lo religioso como marco de referencia tiene la oralidad, mientras que la escritura es el marco de referencia de la “razón política”. En el primero la escritura es figurativa y expresiva en la segunda literal y productiva.

En este caso [la escritura premoderna], las prácticas no son el lugar mismo donde se elabora una razón ordenadora que, por su propia génesis, relega los símbolos colectivos al papel –convertido en “ideológico”–de restos adyacentes o históricos. [...] Tenemos “la escritura”, en el sentido “moderno” del término, cuando la *clave* tiende a una *operación*. Por otra parte, donde las prácticas no se apoyan sobre un campo racional, gracias a una ordenación del hacer, el discurso constituye un espacio simbólico donde se trazan diferencias existenciales. Aquí, el *símbolo* permite una *expresión*” (De Certeau, 1993a, p.189).

La escritura como *clave* y no como *símbolo*, para Foucault, adquiere su máximo desarrollo a fines del siglo XVIII en los intersticios de la epistemología de la época clásica del siglo

7 Como hemos insistido, en la obra de Michel de Certeau, ciencia es sinónimo de escritura.

8 La mística para el pensamiento certoliano es, fundamentalmente, una manera de hablar, es decir, una forma de resistir a la expansión de la escritura moderna.

9 Si como hemos dicho, la fundación del psicoanálisis es el retorno de la voz en la escritura moderna, sin embargo Foucault lo ve con el resurgimiento del mismo en la obra de Jacques Lacan.



XVII. La episteme clásica estaba basada en la noción de representación y en la matematización del conocimiento. El saber de esa época creó una triada de positividades que son la vida, el intercambio de riquezas y el lenguaje, las tres de ellas formas de ordenación racional del hacer. Pero aún para esta episteme el hombre era una entidad invisible. Debe quedar claro que el hombre no es una entidad ya siempre existente, y que el problema sólo consistiría en aprender a verla. El hombre como entidad que puede estudiarse empíricamente sólo es posible a partir de la emergencia de una determinada estructura cognitiva, la dominación plena de la razón política que ya es de por sí científica. El hombre, como antropología empírica, emerge a fines del siglo XVIII. Éste será entendido como el sujeto que vive (la ciencia biológica), tiene necesidades (la economía política) y habla (la filología). Por ello, según el análisis de *Las palabras y las cosas*, las ciencias humanas crean la racionalización plena de las prácticas, es decir, estas dejan de ser *expresivas* para convertirse en *operativas* (el disciplinamiento de las conductas). Dicho de otra manera, sólo podemos conocer aquello que la escritura como *clave* nos permite. Pero para fines del XVIII y principios del XIX –y aquí está lo central de mi explicación de la problemática de la búsqueda de la voz como fantasma- esa empiricidad basada en la representación (noción que constituye el espacio de saber de la episteme clásica) se ve mediada por la analítica de la finitud. Esto es, la antropología empírica se hace posible gracias al encuentro entre un concepto de la época clásica, el de representación escriturística, y otro de la modernidad, el de finitud, podría decirse el de historicidad. En esta concepción de hombre se abre la posibilidad de la emergencia de los saberes de lo ausente. El hombre es un ser que vive, satisface sus necesidades y habla en tanto que ser histórico, por lo cual es un ser que nunca se conoce a sí mismo de manera plena y total.¹⁰

La analítica de la finitud hace que la representación escriturística sea estudiada desde sus propios límites, o dicho de otra forma, que

lo otro de la escritura no sea representable por ella. Desde el plateamiento ilustrado podríamos decir que la cuestión que fisura a las ciencias escriturísticas es la siguiente: la razón moderna sólo tiene acceso a la voz como fisura que la penetra, pero no como algo aprensible. Regresemos a la finitud del hombre. Eso que limita al hombre en tanto que ser empírico, para inicios del siglo XX, se denominará de varias formas: lo inconsciente (psicoanálisis), el pasado (historia) y el salvaje (etnología). En una sola palabra: la otredad, es decir, la *Voz*. Lo otro no sólo es el extranjero, sino también eso que me posee y me determina sin que la conciencia lo sepa. Esa analítica de la finitud (los límites de la representación o la distinción entre un real absoluto y lo real relativo) es lo que nuestro jesuita va a profundizar, pues ella nos indica que todo conocimiento en los saberes deseantes se construye a partir de algo que no puede ser nombrado: la experiencia de lo que se ha reprimido. Ahora, adelantándome, diré que los primeros que crearon una ciencia experimental de la finitud fueron los místicos de los siglos XVI y XVII. También anticipándome a mi argumentación señalo lo siguiente: la epistemología de los místicos no es semejante a la de los saberes del inconsciente del siglo XX; pero sin embargo de alguna manera ambos saberes, el místico y el del inconsciente, se dirigen a la misma cuestión: ¿qué es eso que ha sido suprimido por la razón escriturística moderna?

¿Será esto el indicio de que una cultura pierde la palabra al fundar la escritura? Siempre pasa algo del lado de la oralidad. Pero, ¿qué decir, si con la historiografía estamos plantados del lado de la ciencia escrita? (De Certeau, 1993a, p. 193).

Para mostrar esta similitud entre de Certeau y Foucault presento dos textos centrales de *Las palabras y las cosas* bajo la siguiente interrogación: ¿no se encuentra en el diagnóstico foucaultiano de los saberes que quieren recuperar la voz una descripción del duelo casi melancólico de los místicos? ¿No nos hablan ellos también de algo que se ha perdido para siempre? ¿no son un saber que sólo se realiza a través de un discurso amoroso? Para Certeau la mística es una erótica: “Al mismo tiempo que la mística se desarrolla y

10 No olvidemos que la emergencia de la historia en la modernidad es lo que permite a Certeau explicitar la figura de la escritura como *clave* y ya no como *símbolo*.



después decae en la Europa moderna, aparece una erótica. No se trata de una simple coincidencia. Las dos se refieren a la ‘nostalgia’ que responde a la desaparición progresiva de Dios como único objeto de amor”. (De Certeau, 1993b, p. 14) Dicho de manera positiva, el interés por la escritura de los místicos se debe, en Certeau, a que esa escritura permite encontrar respuestas a la problemática abierta por tres campos actuales del saber: la historia, el psicoanálisis y la etnología. Veamos lo que dice Foucault de esta nueva episteme:

Pero cuando se sigue, en su impulso, el movimiento del psicoanálisis, o cuando se recorre su espacio epistemológico en conjunto, se ve claramente que esas figuras – imaginarias sin duda para una mirada miope– son las formas mismas de la finitud, tal como ésta es analizada en el pensamiento moderno: ¿la muerte no es a partir de lo cual el saber en general es posible, –a tal grado que sería, por el lado del psicoanálisis, la figura de este desdoblamiento empírico–transcendental que caracterizara en la finitud el modo de ser del hombre? ¿El deseo no es lo que siempre permanece impensado en el corazón de lo pensado? Y esta Ley-Lenguaje (a la vez habla y sistema del habla) que el psicoanálisis se esfuerza en hacer hablar, ¿no es aquello en lo que toda significación se apropia de un origen más lejano que él mismo, pero también eso lejano es lo que en el acto del análisis se promete que retornará? Es absolutamente verdadero que jamás ni esta Muerte, ni este Deseo, ni esta Ley podrán encontrarse en el interior del saber que las busca en la positividad del dominio empírico del hombre; pero la razón de ello es que designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre (Foucault, 1966, p. 386).

Aquello que funda el saber sobre el hombre es lo indecible, esto es, la Muerte en Foucault la Voz en Certeau. Por eso estos saberes producen ficciones en tanto que simulacros controlados por operaciones científicas que representan lo que ya sólo es ausencia. Foucault insiste sobre el problema que trae consigo el convertir al hombre en algo empírico:

Por lo tanto era necesario que [se refiere al psicoanálisis y a la etnología] ambas fueran ciencias del inconciente: no porque ellas alcancen al hombre en aquello que está debajo de su conciencia, sino porque ellas se dirigen hacia lo que, fuera del hombre, permite que se sepa, por medio de un saber positivo, lo que se da o escapa a su conciencia (Foucault, 1966, p.390).

Como se puede inferir, lo que permite y lo que se escapa a la escritura es lo otro, esto es, la voz. De esa preocupación surgió la elaboración de una epistemología que asumiera al objeto de conocimiento como algo ausente. Certeau llamó a estos saberes heterologías. La epistemología de estos saberes parte de una relación trasfereencial con el objeto de estudio, es decir, inicia su operación cognitiva explicitando su vinculación afectiva con su objeto.

Así mismo, –señala Certeau– en la cura que conduce o el texto que redacta, Freud, como psicoanalista, siempre tiene cuidado de ‘confesar’, como él dice, cuál es su reacción afectiva con respecto a la persona o al documento que analiza: es turbado por Dora, espantado por el *Moisés* de Miguel Ángel, irritado por el Yahvé bíblico, etc. Esta regla de oro de todo tratamiento psicoanalítico contradice frontalmente una norma primera y constitutiva del discurso científico, que quiere que la verdad del enunciado sea independiente del sujeto que la dice (De Certeau, 2004, p.52).

Los pacientes narcisistas son aquellos que no pueden llevar a cabo en la cura analítica una trasfereencia. El gesto narcisista es el que realiza la ciencia que quiere ser objetiva, y para serlo se presenta como neutral. Por ello, el estudio de las modalidades afectivas son el punto de partida de toda investigación. Esta epistemología se convierte en una poética del deseo. Acabemos este apartado con la siguiente cita en la que Certeau hace un balance de *Las palabras y las cosas*:

Antaño, bajo lo cómico de sus memorables aventuras, Félix el Gato era representado en una situación análoga a la que nosotros hemos descrito aquí. Él corre a



toda velocidad. De repente se da cuenta, y los espectadores junto con él, que le falta el suelo: hace un momento que dejó el borde del acantilado que recorría. Hasta el momento en que él se da cuenta, entonces cae en el vacío. Quizás en esta representación se puede evocar el problema y la percepción de lo que el libro de Foucault no es más que el testimonio (De Certeau, 2004, p. 89).

La modernidad nace con el ocaso de la voz. Ésta es marginada y suprimida por la emergencia de la “razón de estado”. Pero como todo lo que es reprimido, la voz retorna como expresión *simbólica* y aterra al lenguaje como *clave* que produce operaciones. La voz para la razón moderna es lo que no se sabe a sí misma, por eso siempre necesita de la conciencia escriturística para que la explicita. Esto Certeau lo analiza en sus estudios de la etnografía, la posesía y la hagiografía. Estos tres discursos pretende alcanzar el modo de hablar del salvaje, de la endemoniada y de la tradición, pero todos ellos lo único que descubren es el lapsus o el equívoco: el fantasma que retorna como *Ley*.

Una ciencia de los fantasmas: el retorno de la voz

Lo ausente adquiere presencia gracias a una concepción del tiempo distinta a la cronológica o secuencial. El tiempo que hace posible la presencia de lo ausente, siempre desconocida para el yo de la conciencia, es el del retorno de lo reprimido. Lo ausente, en tanto que fantasma, me habita a la manera de un pasado que instituye su *Ley* en el presente. Pero esta *Ley* que instituye el fantasma sólo es perceptible en lo siniestro que se manifiesta en lo actual. Dado que el fantasma, en tanto que lo ausente, es una tematización del tiempo, nos concentraremos en este apartado en la concepción de la historia que elaboró Certeau. Veamos como Certeau expresa la manifestación del fantasma en *La posesión de Loudun* (1970):

Usualmente lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles. Pero basta una crisis para que, de todas partes, como desbordado de su cauce por el caudal subterráneo, levante las tapas que mantienen cerradas las alcantarillas e invade los sótanos, y luego las

ciudades. Nos sentimos sorprendidos cada vez que lo nocturno se abre brutalmente a la luz del día (De Certeau, 2012, p. 15).

El fantasma está en los bajos fondos de toda sociedad, siempre listo a emerger. Ese fantasma es lo que Freud llama “la escena originaria” que regresa por nuestras alcantarillas. Certeau, siguiendo a Freud, describe la “escena originaria” como ese asesino que siempre deja huellas en la escena del crimen. No hay crimen perfecto. Ese crimen es lo que ha sido olvidado por medio de la represión. Toda sociedad para constituir su identidad debe matar o perder algo o a alguien, etc. Todo colectivo se instituye por medio de un crimen que ha sido olvidado. Pero eso, lo que ha sido asesinado, siempre retorna disfrazado de mil maneras. Eso que da la impresión de haberse ido para siempre retorna en forma de lo extraño. Eso que nos es lo más familiar se vuelve lo más extraño.

Esta combinación sería lo histórico mismo: un retorno del pasado en el discurso presente. Más explícitamente, esta mezcla (ciencia y ficción) enturbia la ruptura que instauró la historiografía moderna como relación entre un ‘presente’ y un ‘pasado’ distintos, un ‘sujeto’ y otro ‘objeto’ de un saber, uno productor del discurso y el otro representado. De hecho, este objeto, *objectum*, supuestamente exterior al laboratorio, determina desde dentro sus operaciones (De Certeau, 1995, p. 68).

Esas operaciones que se realizan en el presente están determinadas por eso que se ha perdido porque ha sido olvidado por medio de la represión. ¿Cómo aprender a estudiar los bajos fondos de una sociedad? ¿Cómo aprender a conversar con los fantasmas? ¿Cómo soportar lo siniestro? Esas preguntas son las que Michel de Certeau intentó contestar a lo largo de su vida. Basta con recordar algunos de los temas que investigó: las posesías, las brujas, los místicos, los salvajes, todos ellos subsumidos en la oralidad como contraposición a la escritura. Para Certeau la oposición de ambos términos no es abstracta sino concreta, es decir, ella debe ser analizada en cada configuración histórica.



Comprendida en la órbita de la sociedad moderna [la distinción oralidad-escritura], su diferenciación adquiere una *pertinencia* epistemológica y social que no había tenido antes; en particular, se convierte en el *instrumento* de un doble trabajo que se refiere, por una parte, a la relación con el hombre “salvaje”, y por otra parte, a la relación con la tradición *religiosa*. Esta diferenciación nos sirve para clasificar los problemas que presentan a la élite intelectual, por una parte el sol naciente del “Nuevo Mundo” y por otra, el crepúsculo del cristianismo “medieval (De Certeau, 1993a , p.205).

Esta configuración moderna de oralidad y escritura la analiza, en particular, a través de dos saberes que sólo se comprende de manera articulada: la etnografía y la historia. Será en la tercera parte de *La escritura de la historia*, “Sistemas de sentido: lo escrito y lo oral”, donde mostrará como estas dos formas de grafía pretenden alcanzar lo inalcanzable para ellas: la oralidad. La historia aparece como el saber que se basa en documentos escritos para producir un escrito. Es un saber de letrados basado en culturas letradas. Mientras que la etnografía es un saber que por mediación de la escritura quiere aprender la oralidad. Ésta sólo aparecerá en el texto etnográfico como carente de significado. La oralidad irrupe en el escrito como canto sin sentido: la palabra erotizada. “La erotización de la voz nos demuestra que la figura del otro, eliminado del saber objetivo, vuelve bajo otra forma deslizándose por los márgenes de ese mismo saber”. (De Certeau, 1993a, p. 223) La etnografía nace para estudiar al otro (la alteridad), la historia para que el occidental se estudie a sí mismo. Pero qué es aquello que la historia no puede comprender si es el estudio de la sociedad moderna por sí misma, pues eso que ha convertido en tradición *religiosa*, es decir, no puede entender la sociedad religiosa de la cual emerge.

El historiador –escribió Michel de Certeau– sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica si, para establecer el estatuto de su trabajo, recurriera a un *afuera* filosófico, a una *verdad* formada y recibida por otros caminos distintos a los que sigue la

historia. Para ella todo sistema de pensamiento es referido a unos “lugares” sociales, económicos, culturales, etcétera. Semejante dicotomía entre lo que el historiador hace y lo que diría de lo que hace serviría, por otra parte, a la ideología reinante, protegiéndolo de la práctica efectiva. Además, condenaría la práctica del historiador a un sonambulismo teórico. Ya que, en historia como en cualquier otra ciencia, una práctica sin teoría lleva necesariamente, un día u otro, al dogmatismo de los ‘valores eternos’ o a la apología de lo ‘intemporal’ (De Certeau, 1993a , p. 68).

Certeau concibe la operación historiográfica como la forma paradigmática de la emergencia de la escritura en su figura moderna. Para poder dar cuenta de la configuración de la escritura moderna era necesario historizar a la propia historia. El reto que lanzó Michel de Certeau se puede expresar de la siguiente manera: ¿Cómo es posible describir la historia desde la propia historia? Es decir, ¿cómo es posible describir a la disciplina de la historia desde los propios criterios de investigación que la propia historia sigue para tratar sus objetos de estudio? Aquello que buscaba era poder situar el momento en que emergía la figura moderna de la escritura. Al formular esas preguntas abría la posibilidad de estructurar el tiempo más allá de su forma lineal y progresiva. Ahora bien, si la ciencia de la historia se explica a sí misma (la historia bajo la mirada de la historia), nos damos cuenta que lo excluido del quehacer del historiador es la institución que permite que ésta se haga. Lo reprimido de la fabricación del discurso histórico es su lugar intitucional, dicho de otro modo, la emergencia de la “razón de estado”. Cuando el historiador introduce en su quehacer ese lugar institucional su discurso se convierte en pura fábula (oralidad). El referir escrituras a lugares sociales de producción las transforma en fábulas o ficciones.

Por todos los aspectos mencionados, la reflexión sobre la investigación historiográfica no tenía para mí la pretensión de alejarme progresivamente de aquello que estaba estudiando, como si por el esfuerzo



de “entender” mi trabajo de historiador, abandonara el terreno de ese trabajo (De Certeau, 2007, p. 58).

Si el pasado sólo es tal en relación con la distinción que lo instituye como pasado, y esa distinción -pasado/presente- queda oculta para el historiador, por lo tanto la referencia al pasado depende de algo que está ausente al que realiza la operación historiográfica. Esto ausente/fantasmal es la marginalización de la escritura como *símbolo*. Y al hacer presente esa ausencia realiza un trabajo de duelo. Según Michel de Certeau, ese proceso de duelo permite una relación distinta con la tradición oral de la cual venimos.

Del *cuero* vivido de la tradición, pasamos a un corpus que es el producto de un trabajo. Una revolución se oculta en la meticulosidad de la crítica: la tradición es aquello que se fábrica”. (De Certeau, 2007, p. 44) La historia como saber produce un pasado de papel por medio de la crítica de la tradición. El historiador, para la propuesta certoliana, lo que hace es criticar las leyendas, las fábulas, lo oral. “No que ella [la historia] diga la verdad. Ningún historiador tuvo tal pretensión. Más bien, con el aparato de la crítica de documentos, el erudito saca trozos de error de las ‘fábulas’ (De Certeau, 2004, p. 1).

La historia ciencia es una forma particular de construir una memoria para la modernidad.

Una de las cuestiones que la crítica de la razón escriturística debe aprender a tratar es el tema de lo latente/ausente. Esto ausente/fantasmal es lo que los saberes sobre el otro o del otro denominan lo inconsciente. Como hemos visto, la figura de eso inconsciente en la modernidad es la *Voz*.

El modelo epistemológico de los saberes de lo ausente es el del psicoanálisis. Freud, con el descubrimiento del inconsciente, demostró que las deseos nunca pasan por la conciencia. Hay eso o “ello” que nos hace actuar de uno u otra manera. En otras palabras, hay algo que se le oculta al que actúa y eso es lo que entendemos por fantasma. Lo problemático del término de lo fantasmal es que se refiere a algo que funciona sin que el agente de la acción se dé

cuenta, y debido a eso, no se tiene conocimiento de él. Desconocimiento que no impide que determine nuestras percepciones y prácticas. La cuestión es ¿cómo se puede ver eso que no se ve: el fantasma/ausente? Freud sostendrá que la manera de ver lo fantasmal será por medio de la palabra oral: la asociación libre. Esta última es el extremo contrario del control comunicativo que produce la razón escriturística.

El trabajo histórico, hasta en su aspecto de erudición, no se limita por tanto a reunir objetos hallados. Sobre todo tiene que ver con su correlación. Al reunir la multitud de huellas (función de la erudición) y al inventar hipótesis o pertinencias (función de la teoría), establece un sistema de relaciones. Es de esta manera que produce el conocimiento de algo que ya no es más, es decir de una unidad ya concluida y que jamás volverá. Sin embargo no hay que olvidar que esos restos y huellas se podrían organizar bajo otros sistemas de explicación (De Certeau, 2007, p. 54).

Lo anterior permite ver los dos registros de lo “real” en que se mueve la investigación de lo ausente/fantasmal. Dos registros que se encuentran entrecruzados, pues deben ser vistos no como oposición sino como unidad. Aunque esta unidad sea siempre inestable. En la razón escriturística de la historia estos dos tipos de realidad existían en oposición: de un lado la erudición (el pasado) y del otro la teoría (el presente), mientras que en la propuesta de crítica de esa razón se presentan como una unidad. Dicho de otra manera, la ciencia de la historia pensó que estas dos realidades se constituían de maneras separadas: el pasado era algo dado en tanto que hecho histórico comprobable y, por otro lado, los procedimientos cognitivos no debía influir en la descripción de los hechos. Las operaciones cognitivas no afectaban a los hechos, pues sólo se los apropiaban. Aún más, su intención era mostrar los hechos de forma objetiva. El problema central de estas ciencias era el de la objetividad de su conocimiento. Para Certeau la objetividad, vista de esa manera, dejó de ser el tema central del saber.



La historiografía es una escritura, no un habla. Ella necesita el desvanecimiento de la voz. Ella necesita que la unidad ayer viva fuese descompuesta en mil fragmentos, es decir, que estuviera muerta, para que de esa manera fuera posible la actividad que la constituye hoy en objeto de discursos. Esta unidad que se construye con el fin de hacer comprensible el pasado nos hace creer que éste no se hace presente como ausencia en el mundo de hoy (De Certeau, 2007, p. 55).

Aquí lo relevante es que la historia quisiera aislar el pasado del presente, cuando este último es su condición de posibilidad (un lugar, unas prácticas y una escritura); y por otro lado, también quisiera aislar el presente del pasado, cuando sus prácticas y conceptos están habitados por ese pasado que rechaza. La ciencia de la historia se hace en y desde la inestabilidad de ambos registros de lo real. Ella debe asumir que el pasado que narra sólo existe gracias a los modelos de inteligibilidad del presente y, por otro lado, que los modelos de inteligibilidad que se topan con la imposibilidad de dotar de sentido pleno a ese pasado. El pasado emerge, por medio de esta operación, como el límite de aquello que el presente puede hacer pensable (“la inversión de lo pensable”).

Hablamos de *límite* o de diferencia más que de *discontinuidad* –sostiene Michel de Certeau– (término sumamente ambiguo porque parece postular la evidencia de un corte en la realidad). Por lo tanto es necesario decir que el límite se convierte ‘a la vez en instrumento y objeto de investigación’. Concepto operatorio de la práctica historiográfica, es el instrumento de su trabajo y el lugar del examen metodológico (De Certeau, 1993a, pp. 56-57).

¿Cómo explicar esta relación inestable de lo real? propia de esta crítica de la expansión de la escritura. Para entender este doble registro de lo real profundizaremos en los conceptos de lugar de control y función de falsabilismo. Ambos conceptos muestran que lo específico de la historia, en nuestra sociedad, es el trabajar sobre el límite; esto es, el descubrir el límite de nuestras formas de racionalidad (el uso de

distintos tipos de modelos). Debe quedar claro que aquello que falsea, en el sentido popperiano, la historia, no son los hechos del pasado, sino los modelos constituidos en la sociedad presente. La historia como saber nos revela los límites de nuestra propia producción de sentido, esto es, la contingencia de nuestra sociedad. Este límite se descubre cuando se aplican al pasado modelos (sociológicos, económicos, políticos, culturales, etcétera) de inteligibilidad con la finalidad de volverlo pensable.¹¹ Y como desde la reflexión certoliana todo es histórico, los modelos, aun a pesar de intentar ser teorías universales, contienen la sustancia espacio-temporal en que surgieron. Esta sustancia contextual de todo modelo es la que se pone en tensión al aplicarla a un mundo ajeno a él. Esta aceptación de la voz como fantasma, a diferencia de razón escriturística totalizante, consiste en mostrar que toda reconstrucción de pasado es insegura.

¿De qué están dando cuenta nuestros métodos interpretativos cuando se aplican a “expresiones” [se refiere a la forma de la escritura en la sociedad premoderna] que funcionan de un modo distinto al de nuestras “producciones” [se refiere a la forma de la escritura en la sociedad moderna]? (De Certeau, 1993a, p. 189).

Según Michel de Certeau, el pasado en el conocimiento histórico sólo se expresa, en tanto que pasado, al ser sometido a modelos escriturísticos:

“pero sobre todo porque las formalizaciones dan hoy nueva pertinencia al detalle que hace excepción”. [...] Pues el ‘hecho’ del cual se trata no es el que ofrece al saber observador la emergencia de una *realidad*. Combinado con un modelo construido, el hecho tiene la forma de una *diferencia*. Por lo tanto, el historiador no está situado ante la alternativa de la bolsa o la vida –la ley o el hecho (dos conceptos que se han borrado de la epistemología contemporánea). [...] Bajo estas consideraciones, el lugar donde el historiador se establece puede aún, por analogía, llevar el nombre venerable de

11 No debemos perder de vista que estos modelos pertenecen a la figura de la escritura moderna.



“hecho”: el hecho, esto es la diferencia (De Certeau, 1993 a, pp. 94-95).

El fantasma como esa voz marginal del mundo moderno aparece como el detalle que produce lo excepcional, es decir, aquello que no puede ser explicado desde la racionalidad escriturística. Lo real es aquello que no puede ser dicho y que sólo se manifiesta como lapsus de la teoría. La palabra como canto erotizado.

Al constituirse el hecho histórico como lo excepcional o lo diferente, sólo es perceptible en tanto que fractura la racionalidad que intenta explicarlo. El problema epistemológico de los saberes de lo ausente ya no es semejante al del siglo XIX. Por esto, la discusión actual no es más entre explicación nomológica-deductiva y comprensión hermenéutica-sintética, sino entre una ciencia que sigue creyendo en que su tarea se reduce a reconstruir la trayectoria cronológica de los hechos, y otra que asume que los hechos existen bajo la forma de diferencia o excepción (fantasmal), y no en tanto que realidad independiente de un modelo escriturístico (racionalidad del presente y en el presente). Ya no es posible para el historiador sacar “existencias” o “realidades” de los documentos sin asumir que siempre está trabajando con dos registros distintos de lo real, uno el de la voz y, otro, el de la escritura. Esto crea una nueva exigencia metodológica en el trabajo historiográfico, pues aquello que es real en una sociedad, no necesariamente coincide con lo que otra sociedad considera como tal.

La realidad a la que se refiere la noción de fantasma es “una relación entre los límites de una operación”. (De Certeau, 1993a, p. 96) El fantasma es una frontera, ya que es el descubrimiento de lo siniestro en mi propio mundo. Con respecto al límite de lo pensable, lo fantasmal surge, no como lo pensado sino como el límite de lo pensable. “El historiador se instala en la frontera donde la ley de una inteligibilidad reencuentra su límite como aquello que no puede comprender, y eso es lo que se le manifiesta como extraño”. (De Certeau, 1993a, p. 99) Lo central es mostrar aquello que no es explicable, esto es, aquello que es incomprensible.

Corolario equívoco

Para dejar abierta la pregunta sobre el estudio del retorno de la voz, quisiera concluir con el siguiente texto de Michel de Certeau:

La historiografía puede considerarse dentro de esos “establecimientos” en la medida en que se le exigirá probar que esa *alteridad* amenazante, que surgen en Loudun, es sólo una leyenda o un pasado, una realidad eliminada [...].

La posesión de Loudun, vinculada a un momento, es decir, al paso de criterios religiosos [voz] a criterios políticos [escritura], de una antropología cosmológica y celeste a una organización científica de los objetos naturales clasificados por la mirada del hombre, también nos permite ver la extrañeza de la historia, los reflejos activados por sus alteraciones, y la cuestión que se plantea a partir del momento en el que surgen, diferentes a los maleficios de antaño pero tan inquietantes como ellos, las nuevas figuras sociales de lo otro (De Certeau, 2012, pp. 251-252).

El límite en que surge la voz como *equívoco* es la reconstrucción de un pasado que se hace desde un yo constituido por el acto escriturístico. Esta línea que oscila, sin detenerse, es el retorno de un fantasma que la modernidad hizo existir para poder constituirse. Pero esa fractura se manifiesta en la identidad moderna como aquello que la perturba. La voz es eso que se manifiesta como diferencia que irrumpe en el tiempo lineal de la razón.

Referencias bibliográficas

- DE CERTEAU, M. (1964). Le temps des conflits. *Christus*, t. 11, n. 41.
- _____. (1993a). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (1993b). *La fábula mística*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (1995). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2004). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2012). *La posesión de Loudun*. México: Universidad Iberoamericana.



FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses*.
París: Gallimard.
FREUD, S., (1979). *Obras completas. Volumen XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.