



Michel de Certeau y las ciencias sociales: un lenguaje alterado

Michel de Certeau and the Social Sciences: a language of alterity

Michel de Certeau e as ciências sociais: uma linguagem alterada

Francisco A. Ortega

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá (Colombia)

fortega@unal.edu.co

Una versión de este artículo fue preparada para el discurso de clausura de la Cátedra Michel de Certeau, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana de Bogotá (18 y 19 de noviembre de 2015). Por otra parte, este ensayo tomó como punto de partida el texto «Aventuras de una heterología fantasmal», introducción de mi autoría al libro *La irrupción de lo impensado* (Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004). El libro presenta una antología de textos de Michel de Certeau y recoge la primera Cátedra de Estudios Culturales Michel de Certeau (2003). Aunque el artículo a continuación reproduce algunos apartes de la introducción, su argumento es novedoso y profundiza elementos apenas consignados en ese primer texto.

doi:10.11144/Javeriana.mys20-41.mccs

Resumen

La obra de Michel de Certeau se puede comprender a partir de tres ejes de reflexión fundamentales que aparecen en toda su obra. Estos la recorren de principio a fin, se manifiestan en su reflexión teológica, su interpretación histórica, su trabajo sociológico, su antropología política o en sus reflexiones de carácter psicoanalítico. En primer lugar, Certeau muestra una recurrente preocupación por los lugares y modos de producción del saber. En segundo lugar, Certeau se ocupa constantemente de lo que llama las «artes del hacer», los modos de consumo ordinario y, en particular, de la manera como el ciudadano común y corriente recibe, vive, transforma y resiste las interpelaciones hegemónicas del Estado, del aparato productivo y de los medios masivos de comunicación. En tercer lugar, Certeau desarrolla una reflexión sostenida sobre la alteridad, su lugar en la sociedad, su producción social en el acto de interpretación y las demandas éticas y políticas que le asisten. Es en torno a este último eje que enfoco el presente texto.

Palabras clave

Michel de Certeau; alteridad; heterología; política de la diferencia; ciencias sociales y humanidades; artes del hacer; tácticas

Abstract

Three axes of thinking can be found in Michel de Certeau's oeuvre. These three axes remain a constant in his work on theology, historical interpretation, sociology, political anthropology and psychoanalytical thinking. In the first place, Certeau shows a recurring concern for the places and modes of knowledge production. Secondly, Certeau constantly looks for and examines what he calls the «arts of doing», that is, the modes of everyday consumption, particularly, the ways ordinary citizens receive, live, transform and resist hegemonic interpellations from the State, the productive apparatus and the mass media. Thirdly, Certeau develops a sustained reflection on the question of otherness, its place in society, its social production in and through the act of interpretation, and the ethical and political demands placed by it. The essay explores in depth the reach and nature of this last axis and its implication for the practice and future of the humanities and the social sciences.

Keywords

Michel de Certeau; otherness; heterology; politics of difference; social sciences and humanities; the arts of doing; tactics

Resumo

A obra de Michel de Certeau pode ser entendida a partir de três eixos fundamentais de reflexão que aparecem ao longo da sua obra. Eles percorrem de princípio até o fim, manifestam-se na sua reflexão teológica, sua interpretação histórica, seu trabalho sociológico, sua antropologia política ou nas suas reflexões de caráter psicanalítico. No primeiro lugar, Certeau mostra uma recurrente preocupação pelos lugares e modos de produção do saber. Em segundo lugar, Certeau se ocupa constantemente do que ele chama de «artes de fazer», os modos de consumo ordinário e, em particular, da maneira como o cidadão comum e corrente recebe, vive, transforma e resiste as interpelações hegemônicas do Estado, do aparelho produtivo dos meios de comunicação de massa. Em terceiro lugar, Certeau desenvolve uma reflexão sustida sobre alteridade, seu lugar na sociedade, sua produção social no fato de interpretação e as demandas éticas e políticas que assistem-no. Em torno desse último eixo é que enfoco o presente texto.

Palavras-chave

Michel de Certeau; alteridade; heterologia; política da diferença; ciências sociais e humanidades; artes de fazer; tácticas



Crisis social y política, saber situado, diferencia y solidaridad¹

Una tarde de julio de 1973 los caminos que llevaban al Guambía se llenaron de indígenas de todas partes. Muchos llegaron de los resguardos vecinos. También acudieron los inga y los kamsá del Putumayo. Otros venían de Nariño, del Tolima y de la lejana Sierra Nevada de Santa Marta. Del Ecuador acudió el Movimiento Despertar Indio. Llegaban a pie, en tren y en bus; concurrieron más de 4.000, muchos no tenían ruanas, pero todos estaban expectantes frente a ese gran encuentro nacional. Era una larga marcha silenciosa que culminaría en la tercera Asamblea General del naciente CRIC y el primer Encuentro Nacional Indígena. Y así como ocurrió en Colombia, pasó también en Venezuela, Paraguay, Brasil.

Tres años después, Michel de Certeau, atento siempre a lo que ocurría en las Américas² les describía a los lectores de *Le monde diplomatique* este despertar político que no era, de ningún modo, un acto inédito. Los indígenas, decía Certeau, tienen viva la memoria de lo que los europeos olvidaron, aun si esa memoria apenas ha dejado huellas en la historiografía de los ocupantes. Su cuerpo es memoria; su tierra es memoria; sobre esa singularidad propia de la memoria de cada pueblo «renace, una vez más, la voluntad de construirse una asociación política»³.

El ensayo de Certeau causaba cierta sorpresa. El indígena americano aparecía con ropajes diferentes a lo acostumbrado. Ya no era el indio desnudo y congelado en el tiempo, llevado a asumir una identidad inmemorial y esencial; tampoco el residuo arcaico sometido e incorporado como parte del proletariado a la explotación capitalista global. Ni la singularidad exótica que asimila lo propio a la identidad, gestopreciado de la etnología; ni la desaparición de una especificidad en nombre de una universalidad eurocéntrica, exigencia de buena parte de la sociología del desarrollo y de la ciencia política del periodo. Los saberes especializados se veían en apuros para dar cuenta de ese sujeto en movimiento. Los indígenas optan, según Certeau, por una tercera vía que ensaya, de manera novedosa y efectiva, una autogestión local y democrática, arraigados en una historia territorializada. En su crónica el indígena aparecía como un ser astutamente político.

Son años en los que Europa, y en particular Francia, sienten con intensidad los síntomas de un malestar contemporáneo: la naturaleza y la efectividad de la democracia occidental se encuentran gravemente socavadas por la expansión cultural y económica de la tecnocracia; aparecen comprometidas en un proceso de lenta desintegración, junto con todo aquello que había sido su condición de posibilidad. Las perspectivas de transformación substantiva parecen desaparecer y se cierne una voluntad de administrar el cuerpo social que aniquila el carácter deliberante de la democracia. Y cuando la esperanza parecía desesperar y las posibilidades de una acción transformadora se volvían inconcebibles, irrumpe entonces en la misma periferia de occidente, allí donde menos se creía posible, allí donde occidente ejerció, y con frecuencia sigue ejerciendo, su mayor desprecio y opresión, un ejemplo extraordinario, una larga marcha india que usaba memorias y saberes locales para construir microdemocracias y prácticas solidarias, con el fin de defenderlas en el escenario transnacional. Con su

1 Agradezco a la profesora Amada Carolina Pérez y a los colegas de la Universidad Javeriana la amable invitación a participar en la Cátedra. A la Javeriana mi reconocimiento porque además de acoger la Cátedra en el 2003, la ha defendido con valor y promocionado durante estos 12 años, dándole un lugar de privilegio en el campo de la reflexión sobre las ciencias sociales en el país.

2 Véase François Dosse, *Michel de Certeau: el caminante herido* (México: Universidad Iberoamericana, 2003), en especial el capítulo «El nuevo mundo latinoamericano: fe y revolución», 172-187.

3 El ensayo «Une politique du silence, la longue marche indienne», apareció, poco después, como epílogo del libro: Yves Materne, ed., *Le Réveil indien en Amérique latine* (Paris: Éditions du Cerf, 1977), 121-135. Cito de la traducción que apareció en Francisco A. Ortega Martínez, ed., *La irrupción de lo impensado. Cátedra Michel de Certeau 2003, Pensar en Público D* (Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004), 333. Certeau cita de las minutas producidas por el naciente Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), *Nuestras luchas de ayer y de hoy* (Popayán: Cartilla del CRIC, 1973) y *Cómo nos organizamos* (Popayán: Cartilla del CRIC 2, 1974). Para una mirada posterior y más reflexiva de los eventos, véase la historia que ofrecen los Gobernadores Indígenas en Marcha, *CRIC: 1980: comunidades en lucha y Comité Ejecutivo* (Cali: s.n., 1980). También Trino Morales, «El movimiento indígena en Colombia», en *Indianidad y descolonización en América Latina:*

documentos de la Segunda Reunión de Barbados (México: Nueva Imagen, 1979); Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990); y el más reciente, Nidia Catherine González Piñeros, *Resistencia indígena: alternativa en medio del conflicto colombiano* (Cali: Universidad Javeriana, 2006).

crónica, Certeau extendía su solidaridad a la lucha indígena y, a cambio, buscaba renovar en Europa los alcances y límites teóricos y políticos de los modelos de autogestión.

Este breve y aparentemente simple relato me sirve para precisar tres ejes significativos en la obra de Michel de Certeau, ejes en torno a los cuales su obra se puede entender como una reflexión continua, crítica y transversal. Aclaro desde el principio que estos tres ejes no corresponden a tres etapas distintas de su vida, ni aparecen exclusivamente en obras diferentes, aunque ciertamente algunos libros y ensayos tematizan más intensamente alguno de ellos⁴. Los tres ejes —la preocupación por los lugares y modos de producción del saber, por las artes del hacer y por el lugar de la alteridad en la sociedad— aparecen en toda su obra, la recorren de principio a fin, se manifiestan en su reflexión teológica, su interpretación histórica, su trabajo sociológico, su antropología política o en sus reflexiones de carácter psicoanalítico.

En primer lugar, está la recurrente presencia de una preocupación por los lugares y modos de producción del saber. En libros como *La escritura de la historia* (1975), *Una política de la lengua* (1975) y *La fábula mística* (1982), Certeau investiga la naturaleza propia del acto interpretativo y la describe como una operación social que está sometida a múltiples determinaciones de: 1) institución o lugar; 2) de los protocolos propios de la disciplina o la tradición; y 3) de las convenciones y límites de la escritura que produce como resultado una autoridad social a través de su textualización⁵. Cada uno de esos tres momentos

constitutivos de la operación —el lugar de enunciación, la práctica disciplinar y la escritura— resulta profundamente productivo, y en cada uno de esos tres momentos se lleva a cabo una lucha en la que la voluntad de saber se topa con opacidades particulares del lugar, de la operación y del cuerpo que se resiste a ser inscrito. De ese modo el indígena no aparece —ni al especialista ni al público en general, ni tan siquiera para el mismo indígena— anterior al discurso sobre el indígena. La práctica interpretativa, por lo tanto, es comprendida como un trabajo en el sentido más material posible, por medio del cual se transforma la materia prima —el cuerpo del otro (del indio, en este caso)— en capital simbólico, del cual dispone y organiza para satisfacer necesidades sociales muy profundas. Así se comprenden las palabras cáusticas contra la etnología y los saberes especializados sobre el indio en la crónica de 1976.

Un segundo eje de reflexión en la obra de Certeau tiene que ver con lo que este llama las «artes del hacer». Estas «artes del hacer» anuncian, bajo el peso de los saberes especializados, una presencia inquietante y huidiza, una marcha silenciosa. Esa presencia, extraña o amenazante, es también la frontera desde la cual se hace nuevamente posible el pensar. La reflexión ocurre inicialmente en los dos volúmenes de *La invención de lo cotidiano*. Allí Certeau nos invita a repensar la manera como los sujetos comunes y corrientes reciben, viven, transforman y resisten las interpelaciones hegemónicas del Estado, del aparato productivo y de los medios masivos de comunicación. Esta intervención ocurre en un momento en el que la sociología de la cultura desarrollaba una crítica contundente y necesaria, aunque unidireccional, de la forma como la sociedad de consumo y los medios de comunicación inundaban todos los rincones sociales y desplegaban una efectividad no vista antes. Certeau toma esa efectividad avasalladora del poder —que él sabía necesaria, pero insuficiente— y la suple con una antropología política a través de la cual examina los modos en que estos sujetos se constituyen en agentes de su propia vida. A la microfísica del poder, Certeau yuxtapone microtécnicas de resistencia, en tanto que el análisis disciplinario lo complementa con un acercamiento a la poética de las prácticas sociales. El reto certeliano es penetrar

4 Estos tres ejes están presentes a lo largo de la vida intelectual de Certeau aunque, como matiza Luce Giard, gozan de una inflexión diferenciada en cada una de las tres etapas que ella distingue en su producción: una primera que abarca «el tiempo de los cimientos, consagrado a la historia de la espiritualidad y de la Compañía hasta 1968; [una segunda que se puede entender como] el tiempo de sacudida [...] y de la ampliación del proyecto intelectual entre 1968 y 1974; finalmente, el tiempo de plenitud entre 1975 y el fin de 1985». Véase Luce Giard, «Introducir a una lectura de Michel de Certeau», En *Relecturas de Michel de Certeau* (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 21.

5 Por eso mismo, Certeau afirma que la interpretación como operación se debe entender «como la relación entre un lugar —un reclutamiento, un medio, un oficio, etcétera—, varios procedimientos de análisis —una disciplina— y la construcción de un texto —una literatura—» Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 2 ed. rev., trad. Jorge López Moctezuma (México: Universidad Iberoamericana, 1993), 68.

la lógica cifrada del practicante y del consumidor, una dificultad que se hace evidente al observar que hasta el mismo consumo más pasivo constituye «una manera de *pensar* investida en un modo de *obrar*, un arte de combinar, indisociable de un arte de utilizar»⁶.

Finalmente, la obra de Certeau está atravesada por un tercer eje constituido a partir de la reflexión sostenida sobre la alteridad, su lugar en la sociedad, su producción social en el acto de interpretación y las demandas éticas y políticas que le asisten. Es en torno a este último eje que enfocaré este ensayo, así que por ahora lo dejaré en esta formulación sucinta. Pero antes de proceder, debo señalar que esos tres ejes adquieren sentido en un lugar y una época que vivía a conciencia plena la intensa sensación de crisis —de estallido, una de sus metáforas recurrentes— cultural, social y política⁷. Esa crisis parecía implicar la propia viabilidad de la sociedad contemporánea, y los saberes especializados parecían completamente inermes ante ella. Igualmente, fue un periodo en el que la revolución habría adquirido una cierta legitimidad —en Europa y otros lugares—, pero esta dejaba de lado el problema de la cohesión social. Es por eso que Certeau también ve en la crisis un horizonte de futuros posibles y valora la solidaridad como una forma de intervención diferenciada en el campo político. Una intervención que no puede ser ni la continuación del paternalismo europeo ni la alineación del otro con lo mío. Es un trabajo que produce apoyo para la autotransformación —sin solicitar la asimilación— y excentra o altera a quien la extiende.

Estos tres ejes, situados en tensión con la noción de crisis y solidaridad, ofrecen herramientas sugerentes para rescatar la reflexión intelectual, bien sea desde la academia o por fuera de ella, y constituyen para mí, en suma, una reivindicación formidable del papel de las humanidades y las ciencias sociales en esta época tecnócrata y presentista. Y quizá por eso valga la pena

regresar a Certeau una vez más, hoy, en este país cuya institucionalidad es tan obtusa que no logra comprender el alcance y la importancia de las ciencias sociales y humanas.

Las ciencias humanas, lenguajes alterados

*Lo extraño circula disimuladamente en nuestras calles*⁸.

En «Aventuras de una heterología fantasmal»⁹ sugerí que Certeau resultaba pertinente para nuestro presente y que, por lo tanto, valía la pena pensar con él. Agregó ahora que además de pertinente resulta inquietante y que esa capacidad de inquietar es la verdadera razón por la cual se hace necesario pensar con y desde Certeau. Pero seré más preciso en esta ocasión.

Como historiador, antropólogo, sociólogo, filósofo, psicoanalista y teólogo los aportes de Certeau resultan frescos. Sus interpretaciones históricas preservan cierta validez; sus reflexiones teóricas continúan siendo actuales; sus procedimientos metodológicos, tanto aquellos que fueron sometidos a ingentes actos de teorización, como su famoso texto sobre el seminario, así como los que hicieron parte de sus investigaciones en equipo —por ejemplo, sus colaboraciones en los dos volúmenes sobre la cotidianidad— ofrecen aún muchas enseñanzas. Sin embargo, ninguno de estos aspectos constituye la razón más potente para regresar a Certeau hoy. Después de todo, estos han sido retomados, teorizados y problematizados por múltiples autores contemporáneos, algunos de ellos, incluso, con mayor precisión.

Pero Certeau vincula estos aportes e innovaciones a una extraordinaria y rigurosa insistencia en pensar las ciencias humanas como obsesionadas e irremediabilmente marcadas por la diferencia¹⁰. Para Certeau estas son prácticas y discursos heterológicos, *saberes sobre lo Otro*. Otros autores han llevado a cabo una reflexión similar. Lévinas, por

6 Michel de Certeau, «Usos y tácticas en la cultura ordinaria», *Signo y pensamiento* 5, n.º 9 (1986): 64.

7 Particularmente en el libro que recoge el polémico diálogo entre Certeau y Jean-Marie Domenach: Michel de Certeau y Jean-Marie Domenach, *Le Christianisme éclaté* (Paris: Seuil, 1974).

8 Traducción de «D'habitude, l'étranger circule discrettement sous nos rues», Michel de Certeau, *La Possession de Loudun* (Paris: Gallimard, 1990), 7.

9 Véase Ortega Martínez, *La irrupción*.

10 Aprovecho para señalar la coincidencia de mi planteamiento con el excelente trabajo de Alfonso Mendiola, en particular su texto «Michel de Certeau: las ciencias heterológicas como teoría de la creencia», *Historia y Grafía* 40 (2013): 133-161.

ejemplo, demandó una filosofía primera como forma de acercarse a la alteridad constitutiva del ser. Su teorización ha sido muy influyente en la filosofía, el arte y la crítica literaria, pero poco de ella ha trascendido a las ciencias sociales. La teoría postcolonial, por su parte, señala que la «diferencia colonial» es producto de una «geopolítica del conocimiento», reflexión que poco a poco se ha ido abriendo paso en la historia, la antropología y la sociología. Unos piensan la diferencia; otros piensan la producción de la diferencia.

Certeau desarrolla estas reflexiones en un lenguaje que es simultáneamente ético —la diferencia— y epistemológico —la producción social de la diferencia—, familiar e impropio. Tal vez sea posible identificar ese carácter raro debido a su interés temprano por la teología y sus importantes estudios sobre la historia de la mística y la religión en el siglo XVII. Este conjunto de preocupaciones particulares —discernir el lugar y sentido del místico, la posesa o la bruja en un momento de convulsión de la Iglesia— le permitió conferir a la subjetividad del Otro la calidad de presencia divina, mientras reconocía la producción social del hereje y lo diabólico como expresión de las relaciones de poder de una institucionalidad que vivía de espaldas al imperativo ético. De tal acercamiento se deduce que a lo Otro no se accede, aunque tampoco queda irremediamente excluido de la experiencia humana pues, como dice el verso de Virgilio que cita en *La invención de lo cotidiano*, la «Diosa [divinidad] se reconoce por sus pasos»¹¹. En este caso, en los pasos del hereje

o del diablo, figuras bajo las cuales se les pretendía negar su humanidad.

Pero Certeau no se identificó como teólogo. Lo hizo como historiador, posiblemente porque pensaba que la historia representaba un paradigma ejemplar de las ciencias interpretativas¹². Nervioso, necesariamente inserto entre la ciencia y la ficción, la historia se acerca a la posición del psicoanálisis. Aparece, por eso, doblemente implicado en la diferencia. Por una parte, interpretar jamás es una operación inocente, una labor desinteresada; en principio es el producto de una curiosidad por lo opaco, y la operación interpretativa es un trabajo sobre esa opacidad, una traducción por medio de la cual aquello que aparece enigmático ahora resulta comprensible. Con frecuencia se trata de una curiosidad mezclada con temor, pues quienes son objetos privilegiados de interpretación —el pueblo, el criminal, el loco, el indio, el pobre, la mujer, el niño— son presencias amenazantes cuya identidad social se produce a partir de un proceso de subalternización. Por otra parte, la presencia de lo ajeno encarnada en el objeto a descifrar constituye una diferencia que simultáneamente motiva la interpretación y la sobrepasa o excede. El Otro, fascinante objeto a interpretar, jamás se agota en la interpretación. Siempre hay un resto que permanece.

Para entender la complejidad y radicalidad de la reflexión de Certeau, se hace necesario evidenciar la notación lacaniana sobre la cual se apoya. Certeau usó las notaciones Otro (*Autre, A*) y otro (*autre, a*) para identificar una tensión y diferencia ya clásica en el psicoanálisis. Freud introduce esta diferenciación cuando usa los conceptos *der Andere* (otra persona) y *das Andere* (lo otro, la

11 Michel de Certeau, *La fábula mística, siglos XVI-XVII* (México: Universidad Iberoamericana, 1993), 26; Michel de Certeau, «Du corps à l'écriture, un transit chrétien», en *La faiblesse de croire*, 2 ed., ed. Luce Giard (Paris: Seuil, 1987), 290; también como epígrafe del capítulo «Hablar de los pasos perdidos», en Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol, *La invención de lo cotidiano*, vol. 2: *Habitar, cocinar*, trad. Alejandro Pescador, ed. Luce Giard (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1999), 109. La referencia es al verso 405 de *La Eneida*, el cual habla de la aparición velada de Venus a su hijo Eneas, a la llegada de este a Cartago, y del reconocimiento que él hace de su madre en el momento que ella parte. Después de consultar varias versiones en español del texto de Virgilio no he hallado ninguna cuya traslación del epígrafe sea igual a la del traductor de Certeau. Tampoco he podido encontrar la referencia exacta a la traducción francesa que Certeau pudo haber consultado. Lo más posible es que este haya traducido directamente del original. Aunque la versión latina del texto —«pedes vestis defluxit ad imos, et vera incessu patuit dea»— no se ajusta del todo al sentido de la huella de la divinidad que para él parece ser tan importante, Certeau elabora ese sentido en las

diferentes referencias ya mencionadas. Para un conjunto de ensayos sobre la relación del cristianismo con el problema de la diferencia, véase Claude Geffré, *Michel de Certeau ou la différence chrétienne* (Paris: Cerf, 1991).

12 Sobre la relación de Michel de Certeau con la historia y la relación de la disciplina con Certeau, véase el ensayo de Hervé Martin, «Michel de Certeau et l'institution historique». El ensayo de Martin se encuentra en el dossier Luce Giard, Hervé Martin, y Jacques Revel, eds., *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau* (Grenoble: Jérôme Millon, 1991), 57-97. Igualmente esclarecedores son los ensayos de Philippe Carrard, «History as a Kind of Writing: Michel de Certeau and the Poetics of Historiography», *South Atlantic Quarterly* 100, n.º 8 (2001); y Tom Conley, «For a Literary Historiography», in *The Writing of History* (New York: Columbia University Press, 1988).

alteridad)¹³. Lacan vincula la distinción a las lecturas sobre Hegel de Alexandre Kojève —ofrecidas entre 1933 y 1939 en París— y hace de ella uno de los ejes de su teoría. La distinción adquiere carácter sistemático a partir del *Seminario II*, cuando compara el Otro radical, como un eje de la relación subjetiva, con el otro que no es otro en verdad, «una vez que está esencialmente vinculado al ego»¹⁴. De esa manera la tradición lacaniana define al *pequeño* otro como aquel que no es realmente el Otro, sino una proyección del yo, a la vez contraparte e imagen especular, *lo que quiere decir que pertenece al registro del imaginario*. Este es el otro producido durante la operación interpretativa. Por su parte, el Otro es el lugar de la alteridad radical que no puede ser asimilado por la identificación. Es el Otro frente al cual toda interpretación es siempre un anhelo —deseo incumplido— y el resto —lo que no se deja asimilar— y, por lo tanto, es el lugar donde se constituye el lenguaje, la escena del inconsciente, lo cual quiere decir que pertenece al registro de lo simbólico¹⁵. Ahora bien, lo Otro radical si bien designa inicialmente una existencia que escapa a los modos de aprehensión, también tiene una dimensión estructural, pero no ya como proyección del yo, sino en tanto constitutiva del yo, es decir, lo Otro radical designa *el punto de exclusión y los lazos simbólicos por medio de los cuales esa exclusión jamás es definitiva*.

Por lo tanto, de aquí en adelante usaré la notación «diferencia social» —en psicoanálisis sería «pequeño otro», pero resulta muy poco apropiado—, para designar una condición estrictamente relacional con un sujeto cuya diferencia está en cuestión; por ejemplo, designa la relación de las autoridades eclesiásticas con las posesas en el

drama de Loudun en 1634. O, en el caso colombiano, designa la relación que el *nosotros* mantiene con la representación de los negros, de los indígenas —de los otros— en la construcción nacional, tema este que ha sido central en valiosos estudios contemporáneos. La notación «Otro» radical la reservo para aquellas instancias en las que necesito referirme a la condición de alteridad radical, la opacidad cuya presencia se hace sentir —pero no se deja aprehender— tras la producción incesante del hereje, el indio, la víctima, el cuerpo; en suma, de la diferencia social.

El punto en el que me interesa insistir es que esta doble determinación concibe la operación interpretativa como una máquina motivada por la opacidad —del Otro radical— y productora de la diferencia social —el *otro en minúscula*—. Estoy consciente de que esta formulación nos podría llevar a la conclusión pesimista de que las ciencias humanas son un circuito cerrado e inevitablemente cómplice de la violencia simbólica contra los subalternos. Quien —con clara conciencia política— objete tal complicidad sentirá, tal vez, que su único camino sea el de renunciar a las ciencias sociales y refugiarse en la contemplación o la acción política.

Y si bien la contemplación y la acción política son ambas necesarias, permítaseme aclarar que para Certeau tal renuncia a la interpretación —al lugar donde lo Otro ingresa y resiste al régimen de lo mismo— resulta imposible, además de cobarde; una mera evasión que conduce a abandonar uno de los campos de lucha fundamentales en las sociedades contemporáneas. Las ciencias humanas y sociales no tienen que ser —y *potencialmente no lo son*— el lugar irrelevante de la mismidad, sino que son un campo de lucha abierto, la operación por medio de la cual aquel ingreso al régimen de la diferencia se convierte en hegemónica o en la oportunidad para intervenir y desestabilizar las certezas establecidas. Precisamente el hecho de que el punto de partida es el deseo por el Otro radical —*por descifrar su opacidad*—, y que ese Otro radical es aquello que siempre *necesariamente* la excede, abre la posibilidad a pensar que otros modos de relación son posibles.

Tenemos pues, tres opciones ante el carácter heterológico de la interpretación: 1) una posible indiferencia; 2) un rechazo y distanciamiento ante su

13 Véase Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, trad. David Macey (London: Blackwell, 1989), 130-133. Para una profundización de la compleja y rica relación de Certeau con el psicoanálisis, véase Andrés Freijomil, «Clío, entre Freud y Lacan. El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau», *Prohistoria* 14 (2010): 1-31.

14 Traducción de «... since it is essentially coupled with the ego, in a relation which is always reflexive, interchangeable». En Jacques Lacan, *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, trad. Sylvana Tomaselli, ed. Jacques-Alain Miller (New York: Norton, 1988), 321.

15 Jacques Lacan, *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*, trad. Russell Grigg, ed. Jacques-Alain Miller (London: Routledge, 1993), 274.

complicidad con la violencia simbólica y social; o 3) una apertura a provocar una relación con lo Otro radical en la producción de un saber social menos instrumental, menos desquiciado. Certeau se decanta decididamente por esta tercera opción, lo que requiere comprender las ciencias sociales como un lenguaje alterado: *alterado porque trabaja con una diferencia; alterado porque ese trabajo las irrita considerablemente; y alterado porque ese trabajo las modifica inevitablemente.*

Tácticas

¿Cómo proceder? Esta es la pregunta importante de Michel de Certeau. Su obra es un intento por identificar diversas tácticas para alterar el funcionamiento de esta máquina alterada. Responder esa pregunta significa elaborar una política de la interpretación para propiciar la apertura a una diferencia menos cómplice, lo que constituye para mí una respuesta —muy modesta lo sé— a ¿por qué las ciencias sociales hoy?

Conocedor de la complicidad de la interpretación con la producción de la diferencia, Certeau afirma que el historiador no debería creerse capaz de descifrar las figuras ocultas de la alteridad¹⁶. Esa cautela explica la razón por la cual el impulso de su reflexión nos remite menos a hallar el sentido verdadero de lo Otro que a trazar los regímenes de verdad que lo inscriben¹⁷. Certeau, cercano en esto al Foucault de *La arqueología del saber*, señala que son los regímenes discursivos los que alojan, autorizan y hacen legibles las interpretaciones. Recuperar esos regímenes discursivos (demostrar la minucia que hace posibles ciertas interpretaciones, identificar las figuras de la alteridad que las legitiman, confrontarlas como estrategias orientadas a administrar la escena social) es fundamental para desmentir la supuesta neutralidad u objetividad del científico social

y situar su lugar de enunciación. Pero ese primer paso se queda corto si renunciamos al encuentro con lo Otro, *al riesgo de la interpretación*. En efecto, esa perspectiva —por sí sola— produce la ilusión de entender, pues es una visión panóptica en la cual quienes habitan el espacio bajo escrutinio se hallan comprendidos, aun cuando sus lógicas no sean aprehendidas.

Para abordar la interpretación como campo de lucha —para que nuestro trabajo sea algo más que una ratificación de lo mismo— es necesario identificar su vulnerabilidad e intervenir cada una de sus tres determinaciones —de lugar, de disciplina y de escritura—. Sin duda, los regímenes de verdad alojan, autorizan y vuelven legible la operación interpretativa, es decir, el proceso de producción de la diferencia social. *Le dan su valor de verdad*. Pero la relación es mutuamente constitutiva, ya que estas operaciones a su vez ratifican o alteran los regímenes de verdad¹⁸.

Ahora bien, la operación interpretativa —como acabo de señalar— no solo produce socialmente al otro, sino que está vinculada estructuralmente con lo Otro, *en su carácter de exterioridad radical*. Es decir, la operación interpretativa no lo domina, no lo agota, así no cese jamás de producirlo. En principio, podemos decir que la operación interpretativa está motivada por un irrefrenable deseo por lo Otro —*por consumirlo, por asimilarlo, por encantarlo, por aniquilarlo, por redimirlo, por seducirlo*—: es una máquina apasionada. Sin embargo, no es un mero deseo; no es una simple fantasía escapista. De otro modo sería una pura búsqueda de placer¹⁹. Ese carácter de exterioridad —sobre el cual la interpretación se abalanza— vincula las ciencias humanas con la conflictividad social, la cual en consecuencia no le resulta ajena, ni se le puede acercar desde una pretendida neutralidad. La interpretación está constituida y resulta dependiente de ella —de esa

16 Michel de Certeau, Dominique Julia y Jacques Revel, *Une Politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire (1790-1794)* (Paris: Gallimard, 1975), 327-328.

17 Ni en *La Posesión de Loudun* ni en *La fábula mística*, Certeau intenta fijar el significado certero de los posesos o místicos. «La possession ne comporte pas d'explication historique 'véritable' puisque jamais il n'est possible de savoir qui est possédé et par qui». Certeau, *La possession*, 327. Certeau prefiere, en cambio, trazar las figuras de la alteridad o figuras del salvaje como las llama en *La fábula mística*.

18 La operación interpretativa incide en el régimen de verdad una vez que son mutuamente constitutivos, es decir, que el régimen de verdad no existe previamente a la operación. Sin embargo, la operación interpretativa debe funcionar dentro de los límites del régimen de verdad para corroborar o incluso para intervenir la máquina.

19 Para Lacan el goce o *jouissance* se opone al placer. Véase Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (New York: Routledge, 1996), 93-94.

conflictividad— y por eso las ciencias sociales se presentan como el saber que pretende conocerla y puede administrarla.

Pero la dependencia —y *este es mi punto*— la hace vulnerable. Esta dependencia de la interpretación ante lo Otro radical —ante su carácter de exterioridad— vuelve vulnerable el régimen de inscripción de la diferencia, demuestra que no es omnipotente ni funciona impunemente; lo convierte en un escenario de fantasía social. Una vez más, por fantasía social no me refiero al escapismo ni a la falsedad. Aquí designa el carácter interesado que gobierna la interpretación, las inversiones emocionales que la hacen posible, los deseos y las proyecciones que anticipan sus resultados y las ansiedades que genera. Y si bien es cierto que la interpretación no solo es fantasía social, ciertamente *también es eso*.

Ahora bien, Certeau identifica las dos determinaciones que gobiernan la trastienda de la interpretación, en tanto fantasía social. En primer lugar, la escena originaria, término freudiano con el que Certeau designó una cristalización de significantes del orden del mito, es decir que están «ya allí antes de toda significación aportada posteriormente»²⁰. La escena originaria ofrece los elementos con que empezamos a construir una identidad, su función es orientar ese encuentro con lo Otro y se convierte —a partir del encuentro con ese Otro— en la matriz de toda narrativa fundante²¹. De la escena originaria emergen los impulsos organizadores, persistentes en la larga duración, que «habitan y determinan un desarrollo»²². Así pues, en nuestro caso parti-

cular, la Nación o la Modernidad son ejemplos estupendos de escenas originarias. Esas escenas originarias simultáneamente activan y resuelven sentimientos de identificación, rechazo y angustia, y gobiernan los futuros e inevitables regresos de lo que ha sido excluido. Como consecuencia de la presencia rectora de la escena originaria, la interpretación produce un cuerpo heteronómico una vez que acoge formaciones sociales diversas bajo la apariencia de lo mismo; somete la autonomía de lo Otro radical a las reglas de comprensión del intérprete.

Pero como he señalado reiteradamente, lo Otro no se agota en la interpretación. Una segunda determinación que gobierna el régimen productor de diferencia es el retorno de lo Otro. Lo otro persiste de dos maneras: 1) en esa inscripción más o menos negligente que producimos durante la interpretación; y 2) en el residuo que regresa fantasmalmente y que asedia el sitio de producción. Inicialmente aparece como lo dócil, lo compinche, lo domado, pero regresa con frecuencia como lo hosco, lo reticente, lo indomable. Los saberes especializados son, con frecuencia, interrumpidos por lo *extraño* que regresa. Lo extraño se refiere a lo ajeno, lo que aparece desviado en relación con la mismidad, pero también al *unheimliche* de Freud, lo inquietante y ominoso, incluso lo siniestro, pues es lo que regresa modificado levemente, de tal manera que es familiar y ajeno a la vez²³.

El regreso puede aparecer inocuo, puede insinuarse tras el estereotipo que nos muestra cómplices; puede estar en una palabra, por ejemplo, *la Violencia* que acude una y otra vez para designar fenómenos diferenciados, guerra civil, hostigamiento político, delincuencia, agresión familiar; regresa en la figura marginal —*el desplazado, el ñero, la víctima del abuso sexual*— que por un instante escapa a la explicación totalizante y habla con su voz; se congrega en torno a homologías formales que subsisten a pesar de diferencias ideológicas —entre, por ejemplo, el *ethos* heroico masculino del subversivo y el del militar o patriótico—; se asienta en ese enemigo que identificamos, más allá de la comprensión, como el agente

20 Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, trad. Fernando Gimeno Cervantes (Barcelona: Editorial Labor, 1993), 124.

21 Freud designa por escena originaria o primitiva aquella «escena de relación sexual entre los padres observada o supuesta basándose en ciertos indicios y fantasead[a] por el niño. Éste la interpreta generalmente como un acto de violencia por parte del padre». La escena originaria constituye una de las estructuras principales que organiza los contenidos de la vida psíquica posterior. Véase Laplanche y Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 123-124. Certeau usa el término escena originaria para designar acontecimientos del orden del mito, es decir, escenas que están «ya allí, antes de toda significación aportada posteriormente», que simultáneamente resuelven y activan sentimientos de rechazo, angustia e identificación, y que gobiernan los futuros regresos de lo que ha sido excluido.

22 Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, trad. Alfonso Mendiola (México: Universidad Iberoamericana,

1995), 20.

23 Véase Sigmund Freud, «Lo ominoso», en *Obras completas* (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), vol. XVII, 215-251.

de nuestras desgracias: las fuerzas oscuras, los terroristas, los bárbaros.

En ningún caso el retorno ocurre dentro de las reglas de urbanidad, su incivilidad es inevitable. Pero su regreso más espectacular es sin duda la violencia destructiva: la irrupción brutal o cíclica que desmiente el control proclamado por las autoridades, que hace evidente la no resolución de un problema que se creía ya zanjado. La violencia de los disturbios raciales en las ciudades segregadas; de los condenados de la tierra —para usar la frase de Fanon— en lugares de despoamiento; pero también, permítanme decirlo, en la estremecedora violencia de París o Nigeria. La violencia significa el fracaso de la capacidad predictiva y de los planes administrativos del saber social. Y ante ese retorno incivil los intérpretes no podemos refugiarnos en la capacidad explicativa de las ciencias sociales, ni en sus artes para evitar la violencia —simbólica o social— del retorno. «La violencia, dice Certeau en un ensayo temprano, traduce un déficit de palabras o de instituciones. Ella actúa un lenguaje, pero no lo habla»²⁴. *Solo podemos ser su testigo*. Y por eso hablar de esto, hoy, es tan urgente como inquietante.

En ese momento, en el que la sombra de lo Otro radical se insinúa, fascinante y amenazante, se activa la escena originaria y se pone de nuevo en movimiento la máquina interpretativa. El retorno constituye, por lo tanto, la dinámica propia de la interpretación. Pero el retorno no es solo violencia. Sobre todo, es la condición de posibilidad para llevar a cabo una segunda lectura, aquella que nos permita descubrir una pluralidad bajo la unicidad positiva del momento y establecer una nueva condición de interlocución colectiva. Esto ocurre porque si bien el retorno aparece bajo la determinación de la escena originaria ni esta lo controla efectivamente ni nuestra respuesta tiene que estar sujeta a ella. De hecho, Certeau argumentará que el retorno es ese acontecimiento que permite la práctica interpretativa verdadera pues «[...] aspira a este encuentro, que [...] busca la resistencia de los otros y que [...] prueba o

[...] fomenta esa herejía del pasado con relación al presente»²⁵.

En lo que sigue retomaré brevemente tres tácticas —es decir, trabajos sobre el límite— que Certeau empleó y teorizó en diversas ocasiones para propiciar un encuentro con lo Otro que resulte menos desquiciado: 1) el seminario; 2) la lógica y la creatividad de los otros; y 3) la fábula.

Primera táctica: excentrar la institución

Empecemos por el lugar de enunciación: la institución. El lugar del autor (origen) y de la autoridad (verdad), el lugar de la identidad. No es un lugar de objetividad, desinteresado, neutro. Aquí, más que en las otras dos determinaciones se hacen evidentes sus relaciones con una exterioridad. Mientras más prestigiosa la institución, más validada la interpretación y mayores riesgos de unidad y de convicción en la interpretación. Aquí, como en otros casos, vale la pena cultivar una política de excentración, por medio de la cual ese carácter determinante de la institución se pluraliza, se llena de voces diferentes.

En este aparte voy a tomar como ejemplo una táctica que, según Certeau, puede volver la academia un laboratorio de pluralidad, espacio opuesto al consenso y a la homogeneidad. En un *verdadero* seminario, dice Certeau, se produce «una serie de diferenciaciones [que le] permite a cada uno especificar paso a paso su propio camino en la masa de informaciones intercambiadas»²⁶. Es, por lo tanto, «un laboratorio común que permite a cada uno de los participantes articular sus prácticas y sus propios conocimientos»²⁷. Ahora, si cada uno —y no el maestro o la autoridad— articula su saber, entonces se sigue que la primera tarea en un Seminario es la de respetar lo que no se dice, y más aun, lo que sucede allí *sin que lo sepamos*, y moderar las ganas de articular, de empujar, de coordinar uno mismo las intervenciones de cada quien: ellas vienen de demasiado lejos

24 Michel de Certeau, «La révolution fondatrice, ou le risque d'exister», *Etudes* (juin-juillet, 1968): 82.

25 Michel de Certeau, «El mito de los orígenes», *Historia y Grafía*, n.º 7 (1996): 17.

26 «¿Qué es un seminario?», en Carmen Rico de Sotelo, ed., *Relecturas de Michel de Certeau* (México: AUSJAL, 2006), 45.

27 Certeau, «¿Qué es un seminario?», 43

para poder ser interpretadas; van demasiados lejos para ser circunscritas a un «lugar común»²⁸.

Para que sea un verdadero concurso de diferencia, la práctica del verdadero seminario requiere la participación de un repertorio amplio de actores socialmente heterogéneo. La interlocución diversa descentra la voz: «son procedimientos de ‘pasaje al otro’ o de alteraciones»²⁹. En ese sentido tomar y otorgar la palabra son modulaciones políticas del conocimiento una vez que 1) alteran o ratifican los sitios institucionales del saber; 2) los procedimientos de clasificación y aprehensión; y 3) los modos y lenguajes de inscripción y representación. La heterogeneidad de interlocutores y la práctica de leer junto con otros y delante de ellos, vuelve la interpretación «un psicoanálisis del [acá]: ‘escenas originarias’ resurgen en el curso de este diálogo actual, y éste las cambia en la medida en que nosotros descubrimos en ellas el condicionamiento de un nuevo riesgo»³⁰. Nuevas posibilidades de conocimiento, nuevas posibilidades políticas.

El consenso no es el objetivo del seminario. Tampoco la revelación de la última verdad. El maestro no está a cargo de sobreponer su voz sobre los murmullos de los otros. Al contrario, el seminario es el lugar donde se hace posible «reconocerse diferentes (con una diferencia que no puede ser superada por ninguna posición magisterial, por ningún discurso particular, por ningún fervor festivo)»³¹. Por eso el seminario evita —o se mantiene escéptico— ante las conclusiones y se abre en cambio a los interrogantes. Esta política de la palabra produce un lenguaje dialogal que no es único ni homogéneo, pero tiene el potencial de transformarse «en una *historia* común y parcial (un trabajo sobre y entre diferentes) y [...] en instrumento de una *política* (elemento lingüístico de conflictos, contratos, sorpresas, en suma, proceder ‘democráticos’)»³².

Segunda táctica: la lógica y creatividad de lo Otro

Como hemos visto, el análisis de la operación historiográfica demuestra que el hereje, el esclavo, el indígena, la víctima *no* están ahí para ser leídos —desde el presente, desde la institución, desde la disciplina—, sino que necesitan ser producidos. La operación interpretativa es producto de una voluntad política de hacer lo Otro formalmente inteligible y manejable, la manifestación de una voluntad de saber que no está exenta de ser también —e incluso, sobre todo— una voluntad de poder.

Debido precisamente a esa voluntad de poder —voluntad ávida de afirmarse con recurso incluso a la violencia— resulta insuficiente diagramar los regímenes de inscripción de lo Otro —sin procurar su irrupción en el campo de lo mismo—. El mandato debe ser «descubrir [...] cómo una sociedad entera no se reduce a este aparato»³³. Hay que restaurar la lógica del otro: de su tiempo y de su hacer. Esta doble cuestión suscita una reflexión extendida en la *Posesión de Loudun*.

La palabra de la posesa —dice Certeau— plantea una doble cuestión. Por una parte, la posibilidad de acceder al discurso del otro, problema del historiador: ¿Qué se puede captar del discurso del ausente? ¿Cómo interpretar documentos ligados a una muerte insuperable, es decir, a otro periodo? Por otra parte, la alteración del lenguaje por una «posesión»...³⁴.

Alteridades del tiempo y del hacer del otro. Empecemos por el primero y reconozcamos que uno de los procedimientos de identificación más efectivos en la interpretación es «la proyección retrospectiva sobre el pasado de las categorías presentes», es decir, el anacronismo que «produce sin cesar espejismos conceptuales [...] extremadamente difíciles de disipar»³⁵. Ese anacronismo

28 Certeau, «¿Qué es un seminario?», 43-44.

29 Certeau, «¿Qué es un seminario?», 46.

30 Certeau, «El mito de los orígenes», 20-21.

31 Certeau, «¿Qué es un seminario?», 44.

32 Certeau, «¿Qué es un seminario?», 44.

33 Certeau, «Usos y tácticas en la cultura ordinaria», *Signo y pensamiento* 5, n.º 9 (1986): 63.

34 Certeau, «El lenguaje alterado: la palabra de la posesa», en Certeau, *La escritura*. Reproducido en Francisco A. Ortega Martínez, ed. *La irrupción de lo impensado. Cátedra Michel de Certeau 2003, Pensar en Público 0* (Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004), cita en página 189.

35 Véase Javier Fernández Sebastián, «Tradiciones electivas. Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual», *Almanack 7* (2014): 14.

nos permite contar cómo las cosas han llegado a ser lo que son hoy en día, de tal manera que el pasado se convierte en la raíz de lo que nos pasa, nos precede y nos identifica, nos permite mostrar con orgullo los obstáculos vencidos en el difícil camino hasta nuestra actualidad, nuestra plenitud, nuestra identidad. Ese anacronismo también organiza el espacio de los otros, los vincula con una metrópolis —a través de nociones como identidad, influencia, etc.— y los jerarquiza a través de binarios, como centro-periferia, modernidad-tradición, civilización-barbarie, primer y tercer mundo, etc.

Pero, por otra parte, podemos intentar representar ese pasado y esos espacios en sus propios términos. Reconstruir los universos morales y conceptuales pretéritos y lejanos y mostrar su diferencia con el presente y ya no sus continuidades. Que nosotros no éramos el único futuro de ese pasado ni el único punto de comparación para ese lugar. Para decirlo en términos que fueron formulados por Reinhart Koselleck, un contemporáneo de Certeau: «hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en medio de la limitación conceptual de su época [y lugar] en la auto-comprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas...»³⁶. No como precursores de nuestro presente ni como periferias de nuestra centralidad.

Una vez restituida la alteridad de tiempo y lugar, el ejercicio heterológico del saber debe ocuparse insistentemente de inventariar las modalidades de sus múltiples resistencias. Lo Otro radical «no tiene la maleabilidad que en un principio suponíamos y que a veces quisiéramos»³⁷. No se deja producir a voluntad, recubre ese campo intelectual que llamamos «evidencias» y se proyecta incansablemente sobre sus intérpretes. Los otros practican su dignidad bajo la mirada del poder, constituyen con disimulo su inventiva. Hace falta abandonar concepciones heroicas de la resistencia y dirigir la mirada a los espacios de «producción secundaria que se esconde[n] detrás de los procesos de [recepción]» para señalar las múltiples maneras como la creatividad bulle donde

cada uno de nosotros hace su cotidianidad³⁸. Eso requiere auscultar lugares insospechados, ampliar el repertorio de fuentes y hacer preguntas diferentes. Significa, sobre todo, pasar de un lenguaje meramente descriptivo a uno que pondere —con rigor— la presencia —con frecuencia negativa, es decir, por borramiento— de aquellos que no dejaron o no se atreven a dejar documentos.

Una mirada sobre ese universo poco heroico de invenciones cotidianas nos devuelve un mundo complejo, donde las relaciones de poder son impugnadas de múltiples maneras. Si ellas pasan desapercibidas en buena medida es porque no se les ha valorado. Como señala Certeau, hemos desarrollado un análisis de los efectos del poder, pero «resta por saber qué sucede con los otros procedimientos, también infinitesimales, que no han sido “privilegiados” por la historia y que no ejercen una actividad innumerable entre las mallas de las tecnologías instituidas»³⁹. La atención a esas lógicas y creatividades suspende las interpretaciones totalizantes y nos obliga a coexistir con un grado inevitable de indeterminación. Esto por sí solo no es una pérdida. El reto es lograrlo sin perder la capacidad de captar las relaciones de poder.

Tercera táctica: la fábula

*Esperando en la hora postrera, la escritura permanece*⁴⁰.

Mencionaré brevemente una tercera y última táctica. Ella nos remite al escenario de la operación interpretativa: la escritura⁴¹. El informe textualiza el ordenamiento de la evidencia a satisfacción de las demandas de la institución y la disciplina. Representa la intención de manifestar y administrar un significado oculto gracias a la destreza científica. El informe —*la ponencia*— debe ser el lugar de las certezas, de los comienzos nítidos y

36 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 109.

37 Certeau, «El mito de los orígenes», 21.

38 Certeau, Giard y Mayol, *La invención, 2: Habitar, cocinar*, vol. 1, xii.

39 Certeau, *La invención*, vol. 1, 57.

40 Certeau, *La fábula mística*, 13.

41 «La estética sólo es en el fondo el manifestarse o la forma de la ética en el campo del lenguaje». Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 116. Para una sugerente exploración de la fábula como alegoría, véase el ensayo: Andrés Gabriel Freijomil, «La historia como alegoría de la fábula Michel de Certeau y la construcción de una fable mystique», *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses* 23 (2008).

las conclusiones contundentes. Pero Certeau rehúsa tales certezas. Su libro *La fábula mística* abre con la siguiente admisión: «Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está desterrado de aquello que trata»⁴². La precariedad del intérprete social, su condición de insuficiencia, lo obliga a abandonar el despliegue autoritario de la estrategia para ensayar en cambio una lectura vacilante de lo Otro⁴³: opera como una táctica, es parcial, trabaja sobre los significantes, aprovecha, trastoca, desplaza los materiales que encuentra en el camino, se convierte en saber provisional y se mantiene al acecho de una falla en la estrategia para efectuar una ruptura instauradora⁴⁴. Su sustancia está no solo en lo que dice, sino en el modo como lo dice⁴⁵.

El segundo tomo de *La invención de lo cotidiano* abre con una bella reflexión que constituye a su vez una poética de la interpretación:

Parciales y necesariamente limitados, estos anales de lo cotidiano no pueden ser, en un lenguaje de la espera, más que efectos marcados por esos «héroes oscuros» de los que somos sus deudores y semejantes. El estudio, narratividad encantada, no busca pues echar fuera de la casa a los autores vivos y muertos que la habitan, para hacer de ellos sus «objetos» de análisis⁴⁶.

De ese modo el relato se articula a partir de la relación que la «extrañeza mantiene con la familiaridad»⁴⁷.

Por eso Certeau opta por llamar su trabajo fábula, categoría fundamental para entender su reflexión. La fábula no es ficción, aquello que se contrapone a lo real o que existe privado de la racionalidad, sino aquello que designa el material mismo de que está hecha la realidad. Una práctica deliberada de la fábula reintroduce la voz del otro allí donde prevalecía la propia, deja que los fantasmas se cuelen y nos perturben, traiciona el discurso científico y nos pasa al campo

de los novelistas y poetas⁴⁸. Es una escritura menos orientada al desenmarañamiento de una lógica secreta que devela la naturaleza del Otro y *más en la aventura del encuentro con el otro*. Es un viaje hacia el otro. En suma, la fábula es el modo por el cual la interpretación se desmarca de su lugar institucional y se deja atravesar, en cambio, por una extrañeza, perturba el lenguaje de su época e instituye una alteración de los discursos existentes⁴⁹.

Viajero incansable, Michel de Certeau usó con frecuencia la metáfora del viaje⁵⁰. Ya bien hablemos de teología, historia, antropología, psicoanálisis, sociología o cualquier otra ciencia heterológica, la interpretación es el viaje hacia lo otro. Toda escritura que se construye a partir de ese tipo de viaje está hecha de despojos: miradas ajenas, huellas de huellas, fábulas impregnadas de la voz del otro. El mismo acto de escribir se convierte en un éxodo, una marcha interminable «a través de lenguas extranjeras [pues el intérprete] no tiene más recurso que la elucidación de sus viajes en la lengua del otro»⁵¹. Tal poética no necesariamente consiste en decir mejor y más completo, sino en aprender a soltar el titubeo, el murmullo indeciso, pero sobre todo a afinar el oído para escuchar el ruido de lo Otro.

La auténtica aventura intelectual nos lleva a parajes desconocidos, lugares donde lo que buscamos nos devuelve la mirada, nos despoja de las palabras precisas, nos niega el regreso al sitio de partida: «El *en otra parte* tiene cien formas [...]. De ese país, al término de mis primeros viajes, no sé sin embargo nada más, y avanzo como un nadador mar adentro. Yo “pensaba ver”. En realidad,

42 Certeau, *La fábula mística*, 11.

43 Así como en la *Inventación de lo cotidiano* Certeau proponía que entenderíamos la lectura como una suerte de escritura transitoria.

44 Certeau, *La invención*, vol. 1, 95.

45 Certeau, *La escritura*, 81. Gran parte del análisis de la interpretación como operación se encuentra en el segundo capítulo, «La operación historiográfica», 67-118.

46 Certeau, *La invención*, vol. 2, 1-2.

47 Certeau, *La invención*, vol. 2, 1-2.

48 Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 111-115.

49 La fábula nunca sabe lo que dice enteramente. La diferencia en este caso es que la convención disciplinar consiste en borrar todos los indicios que relativicen la certeza del informe. Al respecto, véase Michel de Certeau y Mireille Cifali, «Entretien, mystique et psychanalyse», *Le Bloc-Notes de la Psychanalyse* 4 (1984).

50 Metáfora muy preciada que lo llevó a estudiar los relatos viajeros como ejercicio intelectual antropológico. Los ejemplos son numerosos, pero dos de los favoritos son el relato del calvinista francés Jean de Léry a las tierras de Brasil, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), y la obra de Jules Verne. Véanse Michel de Certeau, «Ecrire la mer», in *Les Grands navigateurs du XVIII* (Paris: Ramsay, 1977); y Michel de Certeau, «Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries», *Representations* 33 (1991).

51 Certeau, *La escritura*, 305.

por el efecto de una inversión lenta, soy mirado. [...] Por todas partes la mirada del otro nos acecha»⁵².

Conclusión

¿Para qué se escribe, pues, cerca del umbral, sobre el taburete señalado por el relato de Kafka, sino para luchar contra lo inevitable?»⁵³

Esta mirada que nos regresa cambiados debido a la mirada de los otros nos trae a la conclusión de este ensayo. Sin duda, dice Certeau, el intérprete social tiene algo del místico: «es místico [todo aquel] que no puede dejar de caminar, y que, con la certeza de lo que le falta, sabe que cada lugar y cada objeto no *es eso*, no puede residir *aquí*, y contentarse con *aquello*»⁵⁴. Pero advierte Certeau: «Yo no hablo como analista ni como místico»⁵⁵. A diferencia del místico, el viaje del investigador no puede terminar en contemplación.

La diferencia alimenta el lugar de interpretación para que cuente su historia y sobreviva, cual Shezade, una noche más. Pero la verdadera historia —y, en particular toda historia del Otro— es un *dar cuenta de la transformación propia a través del dar cuenta del otro*. Este es el corolario de la premisa que toda historia verdadera aspira siempre al encuentro con lo Otro. La función del historiador corresponde a esa pasión del historiador.

La interpretación constituye *nuestro* procedimiento por medio del cual nos apropiamos de un entorno y de un pasado, instituímos un aquí y un presente y abrimos la posibilidad de un futuro⁵⁶. Pero la verdadera investigación con frecuencia nos lleva al cuestionamiento de las unidades sociohistóricas de la comunidad, «descubr[e] en ellas una soldadura superficial»⁵⁷. Los orígenes y la tradición, por otra parte, se revelan con frecuencia como dos modos de sancionar la identidad y la autoridad, aparecen ahora heterogéneos, inciertos, evanescentes⁵⁸. Eficaces sí, pero con

una violencia que los desnuda. Por eso, el científico social que inicialmente «[...] tiene como tarea proporcionar para sus contemporáneos esta parte necesaria y legítima de su 'imagen' social [...], descubre, progresivamente una misión más esencial y más difícil, que consiste en revelar[nos] [...] *la negación de esta imagen misma*»⁵⁹.

Proveer esa imagen y sostenerla bajo interrogación, alimentar la autocomprensión colectiva y cuestionarla a fondo. En ese sentido identificar la fragilidad de la identidad propia es apenas la condición necesaria para hacer de la interpretación un encuentro productivo con la diferencia. Paradójicamente, la interpretación es, por lo tanto, esa inevitable máquina de producir alteridad que cuando resulta bien usada revela la diferencia social como parte de lo mismo. Sin duda, la interpretación es una «manera contemporánea de practicar el duelo»⁶⁰.

Más de cuarenta años han pasado desde que Certeau escribió «La larga marcha india»⁶¹, la crónica con la cual abrimos esta reflexión. La guerra que entonces azotaba el país y, en especial el campo, continúa, degradada por la dramática expansión del narcotráfico transnacional. Las ciencias sociales se enfrentan a un legado pertinaz: prácticas autoritarias, cuerpos silenciados, mutilados y excluidos, la memoria como herramienta bélica, voces que se anidan en su dolor y reclaman la guerra como el único instrumento de vida posible. En ese contexto las tácticas que examiné

objeto de reflexión sobre la cuestión del origen, la tradición, la identidad y la autoridad. A través de un análisis de textos de Jerónimo Nadal, padre español que escribió largamente sobre la vida y obra de Ignacio de Loyola, Certeau identifica los modos en que la tradición se inventó a lo largo de la historia, siempre bajo la ilusión de una lealtad original, y se convirtió en decidida autoridad institucional. Para Certeau «si todo presente es el principio de una relectura, también es la génesis de la tradición y recibe de esta última una respuesta de nuevo cuño» Certeau, «El mito de los orígenes», 28. Para una evaluación reciente del «estilo de las prácticas intelectuales» de Certeau, véase Cecilia Padvalskis, «Michel de Certeau: recorrido por sus múltiples pertenencias», *Teología*, n.º 102 (2010).

59 Certeau, «El mito de los orígenes», 17.

60 Esta noción de la historia como ejercicio del duelo ha sido recientemente elaborada por Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido* (Madrid: Trotta, 2003), 99-110, 446, etc. Véase también Francisco A. Ortega Martínez, «Ética e historia: Una imposible memoria de lo que olvida», *Desde el Jardín de Freud*, no. 4 (2004).

61 Michel de Certeau, «La larga marcha india», en *La irrupción de lo impensado* (Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004), 331-344.

52 Certeau, *La fábula mística*, 89.

53 Certeau, *La fábula mística*, 13.

54 Certeau, *La fábula mística*, 352-353.

55 Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 122.

56 Certeau, «Du corps à l'écriture», 73-74.

57 Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 108.

58 En un sagaz y punzante ensayo, Certeau toma la Compañía de Jesús, corporación de la que hizo parte hasta su muerte, como

en este ensayo —la irrupción de lo inesperado, el seminario, la mirada sobre la creatividad cotidiana, la fábula—, en tanto prácticas heterológicas deliberadas deben responder al estupor, la melancolía, el deseo de venganza, a la confiscación mediática, que tienden a ratificar las prácticas excluyentes y a exterminar la diferencia.

El movimiento indígena ha desarrollado herramientas políticas y se ha proyectado efectivamente en múltiples escenarios continentales. Pero en nuestro país siguen siendo no ciudadanos; sus necesidades básicas continúan insatisfechas, sus marchas siguen siendo silenciosas, apenas treinta segundos en el noticiero de la noche cuando aciertan a tomarse la Panamericana. Sus experiencias, así como la de los desplazados y las de muchos otros sobrevivientes, necesitan ser fabuladas, pues «[...] allí donde los relatos desaparecen —o bien se degradan en objetos museográficos—, hay una pérdida de espacio: si le faltan narraciones [...] el grupo o el individuo sufre una regresión hacia la experiencia, inquietante, fatalista, de una totalidad sin forma, indistinta, nocturna»⁶². Dotar de palabras eso que ocupa el espacio abierto por la violencia, significa simbolizar lo que permanece desolado por el horror. Tal grado de restitución necesaria solo se consigue cuando el lugar de producción discursiva complementa su *mirada científica* con una *práctica auricular*, es decir, cuando despierta al murmullo de lo que persiste *allá*, al otro lado: cuando aprende a escuchar la oralidad que necesariamente se ha infiltrado en la práctica escrituraria⁶³.

La pregunta que nos deja Certeau nunca ha sido tan necesaria: ¿hemos escuchado? No hay respuesta fácil. Ya hemos visto cómo la proliferación de discursos sobre el otro no la responde automáticamente. Puede incluso ser un peligro nuevo, pues la práctica frívola de la fábula lleva, en una sociedad tan necesitada de relatos aglutinantes, al fetichismo que encuentra soluciones inmediatas y tajantes para las violencias que nos asedian constantemente. Estos relatos fetichistas generan la expectativa de una solución pronta y legitiman prácticas autoritarias. La reflexión de Certeau nos invita a cultivar una mirada atenta y reflexiva

frente a todo relato congregatorio. Después de todo, como evidencia ese otro gran historiador heterodoxo del siglo XX, Reinhart Koselleck, un lugar se conoce no tanto por su historia sino por cómo sus habitantes *cuentan* su historia⁶⁴.

Bibliografía

- Carrard, Philippe. «History as a Kind of Writing: Michel de Certeau and the Poetics of Historiography». *South Atlantic Quarterly* 100, n.º 8 (2001): 465-482.
- Certeau, Michel de. «Du corps à l'écriture, un transit chrétien». En *La faiblesse de croire*, 2 ed., editado por Luce Giard, 263-298. Paris: Seuil, 1987.
- Certeau, Michel de. «Ecrire la mer». In *Les Grands navigateurs du XVIII*, i-xix. Paris: Ramsay, 1977.
- Certeau, Michel de. «El mito de los orígenes». *Historia y Grafía*, n.º 7 (1996): 11-30.
- Certeau, Michel de. *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, traducido por Alfonso Mendiolá. México: Universidad Iberoamericana, 1995. [*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987].
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, 2 ed. rev., traducción de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1993. [*L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975].
- Certeau, Michel de. *La fábula mística, siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana, 1993. [*La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, tome 1, 2è éd. Paris: Gallimard, 1987].
- Certeau, Michel de. «La larga marcha india». *La irrupción de lo impensado*, 331-344. Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004.
- Certeau, Michel de. *La Possession de Loudun*. Paris: Gallimard, 1990. [Juliard, 1970].

62 Certeau, *Invenición*, vol. 1, 136.

63 Certeau, *Escritura*, 231.

64 Véase Koselleck, *Futuro pasado*, 251-266.

- Certeau, Michel de. «La révolution fondatrice, ou le risque d'exister». *Etudes* (jun-juliet, 1968): 80-101.
- Certeau, Michel de. «Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries». *Representations* 33 (1991): 221-226.
- Certeau, Michel de. «Usos y tácticas en la cultura ordinaria». *Signo y pensamiento* 5, n.º 9 (1986): 59-71.
- Certeau, Michel de, Dominique Julia y Jacques Revel. *Une Politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire (1790-1794)*. Paris: Gallimard, 1975.
- Certeau, Michel de y Jean-Marie Domenach. *Le Christianisme éclaté*. Paris: Seuil, 1974.
- Certeau, Michel de, Luce Giard y Pierre Mayol. *La invención de lo cotidiano*, vol. 2: *Habitar, cocinar*, traducido por Alejandro Pescador y editado por Luce Giard. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1999. [*L'invention du quotidien 2: Habiter, cuisiner*. Paris: Gallimard, 1994].
- Certeau, Michel de y Mireille Cifali. «Entretien, mystique et psychanalyse». *Le Bloc-Notes de la Psychanalyse* 4 (1984): 135-161.
- Conley, Tom. «For a Literary Historiography». In *The Writing of History*, vii-xxiv. New York: Columbia University Press, 1988.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *Cómo nos organizamos*. Popayán: Cartilla del CRIC 2, 1974.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *Nuestras luchas de ayer y de hoy*. Popayán: Cartilla del CRIC, 1973.
- Dosse, François. *Michel de Certeau: el caminante herido*, traducido por Claudia Mascarua. México: Universidad Iberoamericana, 2003. [*Michel de Certeau, Le marcheur blessé*. Paris: La découverte, 2002].
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1996.
- Fernández Sebastián, Javier. «Tradiciones electivas. Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual». *Almanack* 7 (2014): 5-26.
- Freijomil, Andrés Gabriel. «Clío, entre Freud y Lacan. El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau». *Prohistoria* 14 (2010): 1-31.
- Freijomil, Andrés Gabriel. «La historia como alegoría de la fábula. Michel de Certeau y la construcción de una fable mystique». *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses* 23 (2008): 53-66.
- Freud, Sigmund. «Lo ominoso». En *Obras completas*, vol. XVII, 215-251. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Geffré, Claude. *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Paris: Cerf, 1991.
- Giard, Luce. «Introducir a una lectura de Michel de Certeau». En *Relecturas de Michel de Certeau*, editado por Carmen Rico de Sotelo, 15-33. México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- Giard, Luce, Hervé Martin y Jacques Revel, eds. *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- Gobernadores Indígenas en Marcha. *CRIC: 1980: comunidades en lucha y Comité Ejecutivo*. Cali: s.n., 1980.
- González Piñeros, Nidia Catherine. *Resistencia indígena: alternativa en medio del conflicto colombiano*. Cali: Universidad Javeriana, 2006.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Lacan, Jacques. *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, traducido por Sylvana Tomaselli

- y editado por Jacques-Alain Miller. New York: Norton, 1988.
- Lacan, Jacques. *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*, traducido por Russell Grigg y editado por Jacques-Alain Miller. London: Routledge, 1993.
- Laplanche, Jean. *New Foundations for Psychoanalysis*, traducido por David Macey. London: Blackwell, 1989.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*, traducido por Fernando Gimeno Cervantes. Barcelona: Editorial Labor, 1993.
- Martin, Hervé. «Michel de Certeau et l'institution historique». En *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, editado por Luce Giard, Hervé Martin, y Jacques Revel, 57-97. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- Mendiola, Alfonso. «Michel de Certeau: las ciencias heterológicas como teoría de la creencia». *Historia y Grafía* 40 (2013): 133-161.
- Morales, Trino. «El movimiento indígena en Colombia». En *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen, 1979.
- Ortega Martínez, Francisco A. «Aventuras de una heterología fantasmal». En *La irrupción de lo impensado. Cátedra Michel de Certeau 2003*, editado por Francisco A. Ortega Martínez, 13-56. Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004.
- Ortega Martínez, Francisco A. «Ética e historia: Una imposible memoria de lo que olvida». *Desde el Jardín de Freud*, n.º 4 (2004): 102-119.
- Ortega Martínez, Francisco A., ed. *La irrupción de lo impensado. Cátedra Michel de Certeau 2003, Pensar en Público 0*. Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004.
- Padvalskis, Cecilia. «Michel de Certeau: recorrido por sus múltiples pertenencias». *Teología*, n.º 102 (2010).
- Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.
- Rico de Sotelo, Carmen, ed. *Relecturas de Michel de Certeau*. México: AUSJAL, 2006.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.

- Recibido: 24 de febrero 2016
- Aceptado: 22 de abril de 2016
- Disponible en línea: 6 de diciembre de 2016

Cómo citar este artículo

Ortega, Francisco A. «Michel de Certeau y las ciencias sociales: un lenguaje alterado». *Memoria y Sociedad* 20, n.º 41 (2016): 55-70. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys20-41.mccs>