

El explorador (A. Vespucci) ante la india llamada *América*

El encuentro histórico toma figura de mito en la alegoría dibujada por Jan Van der Straet para la *Americae decima pars*, de Jean Théodore de Bry, Oppenheim, 1619, (cf. J. Amsler, *La Renaissance*, París, 1955, p. 89; segundo tomo de L. Il. Parias, *Histoire universelle des explorations*).

Michel de Certeau

LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

Traducción de Jorge López Moctezuma

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Capítulo I Hacer historia*

Problemas de método y problemas de sentido

La historia religiosa es el campo de una confrontación entre la historiografía y la *arqueología* a la que ha reemplazado parcialmente. En segundo lugar, permite analizar la relación que mantiene la historia con la *ideología*, de la que debe dar cuenta en términos de producción. Las dos cuestiones se entrecruzan y pueden considerarse juntas en el sector estrechamente circunscrito del “tratamiento” de la Teología por los métodos de la historia. De un solo golpe, el historiador considera a la teología como una ideología religiosa que funciona en un conjunto más vasto y da por supuesto que explica mejor las cosas. ¿Puede acaso el historiador reducir la teología al resultado de esta operación? No, sin duda alguna. Pero como objeto de trabajo, la teología se le presenta bajo dos formalidades igualmente inciertas en la historiografía: como un hecho religioso y como un hecho doctrinal. Este breve estudio tratará de examinar, a través de este caso particular, el modo como los historiadores tratan hoy día estos dos tipos de hechos, y precisar cuáles son los problemas epistemológicos que nos presenta su consideración.

* Estudio publicado en *Recherches de science religieuse*, t. LVIII, 1970, pp.481-520.

Este análisis estará determinado evidentemente por la práctica muy localizada de la que puedo dar testimonio; es decir, por las condiciones de mi trabajo: a la vez un período (la historia llamada “moderna”), un objeto (la historia religiosa) y un lugar (la situación francesa). Esta limitación es capital.

El hecho evidente de la *particularidad* propia del lugar desde donde hablo, proviene de la materia que se trata y del punto de vista desde el cual me propongo examinarla. Tres “postulados” precisan al uno y a la otra. Deben ser francamente presentados como postulados (aunque parezcan deducirse con evidencia de la práctica histórica actual), puesto que no serán objeto de ninguna demostración.

1) Al subrayar la *singularidad* de cada análisis se pone en tela de juicio la posibilidad de una sistematización totalizante y se considera como esencial al problema, la necesidad de una discusión proporcionada a una *pluralidad* de procedimientos científicos, de funciones sociales y de convicciones fundamentales. De esta manera queda esbozada la función de los discursos que pueden aclarar la cuestión y que se insertan a continuación o al lado de otros muchos: en tanto que hablan *de* la historia, están siempre situados *en* la historia.

2) Estos discursos no son cuerpos que flotan “en” un englobante que llamaríamos la historia (o “el contexto”). Son históricos porque están ligados a operaciones y definidos por funcionamientos. Así pues, no se puede comprender lo que *dicen* independientemente de la *práctica* de donde proceden. Bajo aspectos diferentes, se encuentra sin duda allí una buena definición de la historiografía contemporánea (y también de la teología, principalmente de la más tradicional).¹

De todas maneras una y otra serán captadas en esta articulación entre un “contenido” y una operación. Por lo demás, esta perspectiva caracteriza hoy en día los procesos científicos, aquél, por ejemplo, que en función de “modelos” o en términos de “regularidades” explica fenómenos o documentos, manifestando reglas de producción y posibilidades de transformación.² Más sencillamente, se trata de tomar en serio expresiones cargadas de sentido —“hacer historia”, “hacer teología”— en una época en que nos vemos llevados a minimizar el verbo (el acto productor) para privilegiar al complemento (el objeto producido).

¹ La teología se apoya en el acto comunitario de la fe, y en sus definiciones antiguas era la profundización de la misma experiencia.

² En historia como en el conjunto de las ciencias humanas, lo que Lévi-Strauss llamaba “*la experimentación en los modelos*” sustituye a los métodos antiguos de la *observación*; la determinación de los tipos de análisis aventaja a la de los medios o de los lugares de información. Cfr. Jean Viet, *Les sciences de l'homme en France*, Mouton, 1966, pp. 163-175.

3)

1. Un indicador: el tratamiento de la ideología religiosa en la historia

La relación entre historia y teología es ante todo un problema interno de la historia. ¿Cuál es el significado *histórico* de una doctrina en el conjunto de un tiempo? ¿Cuáles son los criterios para comprenderlo? ¿Cómo explicarlo en función de los términos que nos presenta el período estudiado? Cuestiones particularmente difíciles y discutidas, a no ser que nos contentemos con un puro análisis *literario* de los contenidos o de su organización;⁴ por otra parte, debemos rechazar la facilidad de considerar la ideología como si fuera únicamente un epifenómeno social, quitando toda especificidad a la afirmación doctrinal.⁵

Por ejemplo, ¿qué relaciones podemos establecer entre la espiritualidad o la teología jansenistas por un lado, y por otro las estructuras socio-culturales o la dinámica social de la época?

Hay todo un abanico de respuestas. Así, para Orcibal, lo que se debe buscar es una experiencia radical en su estado primario y en el texto más primitivo. Pero, aun allí, la experiencia se enajena entre los apremios de un lenguaje contemporáneo; la historia de su difusión será, pues, la historia de una degradación progresiva. Aun cuando el historiador pudiera remontar la corriente hasta las fuentes más primitivas, escrutando sin cesar en los sistemas históricos y lingüísticos hasta encontrar la experiencia que ocultan al desarrollarse, nunca capta el origen sino solamente los estadios sucesivos de su pérdida. Por el contrario, Goldmann lee en la doctrina jansenista el resultado y el signo de la situación económica en la que se encuentra una categoría social; al perder su poder, los hombres de toga se vuelven hacia el cielo de la predestinación y del Dios escondido, revelando así una coyuntura política nueva que les cierra el porvenir; aquí, la espiritualidad, síntoma de lo que no dice, nos lleva al análisis de una mutación económica y a una sociología del fracaso.⁶

⁴ Muchas de las llamadas tesis de teología, es preciso confesarlo, son únicamente análisis *literarios* de un autor y no se distinguen de los demás estudios literarios sino por el hecho de tener un objeto religioso —como si “hacer teología” fuera descubrir las ideas teológicas contenidas en una obra.

⁵ Así, por ejemplo, en su gran libro *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle* (Gallimard, 1969), el marxista Leszek Kolakowski trata de tomar en serio al hecho doctrinal y religioso en sí mismo considerado: “Desde el punto de vista de una interpretación materialista de la historia, se puede admitir la irreductibilidad de los fenómenos religiosos, reconociendo al mismo tiempo que se les puede explicar genéticamente por otros... Creemos que su especificidad (la de las ‘ideas religiosas’) puede comprenderse como especificidad, teniendo en cuenta al conjunto más rico que es la totalidad de las necesidades sociales de la época, en sus interrelaciones” (pp.49-51). Cfr., acerca de los problemas de método planteados por el libro R. Mandrou, “Misticismo y método marxista” en *Politique aujourd’hui*, febrero 1970, pp. 51 y ss. y M. de Certeau, *L’Absent de l’histoire*, Mame 1973, pp. 109-115.

⁶ J. Orcibal, *Les Origines du jansénisme*, Vrin, 5 vol., 1947-1962; L. Goldmann, *Le Dieu caché*, etcétera y M. de Certeau, “De Saint-Cyran al jansenismo” en *Christus*, 10, 1963, pp. 399-417.

Los trabajos sobre Lutero presentan la misma diversidad de posiciones: a veces remiten la doctrina a la experiencia de juventud que sería el secreto inefable y organizador (Strohl, Febvre, por ejemplo); a veces la inscriben en el *continuum* de una tradición intelectual (Grisar, Seeberg, etcétera), a veces ven el efecto de una modificación en las estructuras económicas (Engels, Steinmetz, Stern), o la toma de conciencia de una mutación sociocultural (Garin, Moeller, etcétera), o el resultado de un conflicto entre el adolescente y la sociedad de los adultos (Erickson). Finalmente, algunos harán del luteranismo la emergencia de la inquietud religiosa propia de un tiempo (*cfr.* Lortz, Delumeau), el resultado de una promoción de los "laicos" contra los clérigos (N.Z. Davis), un episodio inscrito en la serie de reformas evangelistas que marcan la historia de la Iglesia, o la ola creada en Occidente por la irrupción de un acontecimiento único (Holl, Bainton, Barth). Se encuentran todas estas interpretaciones y otras muchas más.⁷

Es claro que las interpretaciones se refieren a la respuesta que cada autor da a preguntas análogas en el presente.

Aunque sea una perogrullada, es necesario recordar que una lectura del pasado, por más controlada que esté por el análisis de los documentos, siempre está guiada por una lectura del presente. Una y otra se organizan, en efecto, en función de problemáticas impuestas por una situación. Están como embrujadas por cuestiones previas, es decir, por "modelos" de interpretación, ligadas a una situación presente del cristianismo.

El modelo "místico" y el modelo "folclórico": una esencia oculta

Globalmente, y en lo que respecta a Francia, la historia religiosa parece marcada desde hace tres siglos por dos tendencias: una, procedente de las corrientes espirituales, fija el estudio en el análisis de las doctrinas; otra, marcada por "las Luces", coloca la religión bajo el signo de las "supersticiones". En último término, tendríamos, de un lado verdades que emergen de los textos, y del otro, "errores", o sea un folclor abandonado en la ruta del progreso.

⁷ Cfr. al respecto, E. M. Carlson, *The Reinterpretations of the Reformation*, Philadelphia, 1948; J.V.M. Pollet, "Interpretación de Lutero en la Alemania contemporánea", en *Revue de sciences religieuses*, 1953, pp.147-161; H.J. Grimm, "Luther Research since 1920": en *Journal of Modern History*, 32, 1960, junio; R.H. Bainton, "Interpretaciones de la Reforma", en *American Historical Review*, 36, 1960, octubre; J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, 1965, principalmente las pp. 281-300; o los Boletines de R. Stauffer y Th. Süß, en *Bull. de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 113, 1967, pp. 313-346 y 405 ss.

Sin ir tan lejos, podemos decir que durante la primera mitad del siglo XX, la religión no aprovechó casi nada de las nuevas corrientes puestas en movimiento por los historiadores medioevalistas o “modernistas”; por ejemplo, el análisis socioeconómico de Ernest Labrousse (1933-1941). La religión era más bien el objeto de discusión de exégetas o historiadores de los orígenes cristianos. Cuando intervenía en la historia de las mentalidades de Lucien Febvre (1932-1942), la religión era como un indicador de la coherencia de una sociedad pasada (y sobre todo superada gracias al progreso), en una perspectiva muy marcada por la etnología de las sociedades “primitivas”.

Paradójicamente, dos nombres podrían simbolizar el lugar más o menos explícitamente otorgado al análisis de las creencias durante el período entre las dos guerras mundiales y el deslizamiento de opiniones que entonces se produjo: Henri Bremond y Arnold Van Gennep; el primero, inscrito en la tradición de la historia literaria, manifiesta una pérdida de confianza en las doctrinas al referirlas a un sentido “místico”, a una “metafísica” oculta de santos,⁸ el segundo, observador escrupuloso del folclor religioso, ve en él el resurgimiento de las sociedades de costumbres antiquísimas, el regreso de algo irracional, de algo originario y de algo cuasi-reprimido.⁹ Las dos posiciones no carecen de analogías, aun cuando están enunciadas en términos de metodologías muy diferentes. Bremond remite el sentido de la literatura que estudia, a un fondo místico del hombre, a una “esencia” que se difracta, se expresa y se compromete en los sistemas religiosos institucionales o doctrinales. Los hechos doctrinales quedan, pues, desolidarizados de su sentido, que permanece oculto en “profundidades” que resultan finalmente extrañas a los cortes intelectuales o sociales. A su manera, que se inspira en la antropología americana o alemana, y siempre adelante de la escuela de Jung, Van Gennep descubre en los folclores religiosos los signos de arquetipos inconscientes y de estructuras antropológicas permanentes. A través de una mística siempre amenazada (según Bremond) o un folclor (para Van Gennep), lo religioso toma la figura de lo *marginal* y de lo *atemporal*; en él, una naturaleza profunda, ajena a la historia, se combina con lo que una sociedad arroja por la borda.

Este modelo, muy visible en nuestros dos autores, se encuentra después bajo otras formas (lo sagrado, el pánico, el inconsciente colectivo, etcétera). El hecho se explica sin duda por la posición que mantenía el

⁸ Cfr. M. de Certeau, “Henri Bremond, historiador de una ausencia”, en *L’Absent de l’histoire*, Mame, 1973, pp. 73-108.

⁹ Desgraciadamente Van Gennep (V 1956) no ha sido todavía objeto del estudio de conjunto al que invitaba el “Homenaje a A. Van Gennep”, de Pierre Marot en *Arts et traditions populaires*, 5, 1957, pp. 113 ss. (Más tarde esta laguna la llenó Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep*, Payot, 1974.)

cristianismo antes de 1939 en la sociedad francesa (dividido entre un movimiento de *interiorización* —con la *Primaute du spirituel* de Maritain (1927) o el *Esprit* de Mounier (1932)— y un *positivismo* religioso de los tradicionalistas). Se explica también que la historia religiosa haya sido difícilmente “pensable” en una historia social y que se haya quedado como “aberrante” en relación a la historia que se inventaba entonces, en particular la historia socioeconómica de Henri Sée (1921-1929), de Simiand (1932), de Hamilton (1934-1936), de Marc Bloch (1939-1940) o de Ernest Labrousse. Pero al dirigir cada vez más las investigaciones que inspiraba hacia el estudio de las corrientes *espirituales* o de la cultura *popular*, este “modelo” abría a la historia religiosa un hermoso porvenir. La ciencia constituía un campo de puros “fenómenos” religiosos cuyo sentido se retiraba a otro orden, oculto; los situaba del lado de la etnología, y ligaba un exotismo de lo interior a un *esencial* perdido en la región de lo imaginario o de lo simbólico social. Podía buscar en la religión la *metáfora* de un fondo ahistórico de la historia.

El modelo sociológico: la práctica y el saber

Es preciso incorporar también a una arqueología reciente, la importancia que ha tomado, con Gabriel Le Bras, el análisis de las prácticas religiosas.¹⁰ Ligado al auge de la sociología, de la etnología y también del folclorismo,¹¹ este “modelo” de interpretación nos presenta una reacción francesa en favor de las prácticas sociológicas (encuestas, etcétera) y en contra de las tipologías teóricas de Troeltsch (1912), de Weber (1920) o de Wach (1931). Pero supone igualmente, por parte del cristianismo, una situación nueva que se remonta a la edad “moderna”. Un pasado obsesiona a este presente.

En efecto, la práctica no tiene probablemente el mismo sentido a lo largo de los diferentes períodos de la historia. Adquiere, en el siglo XVII, una función que tenía en un grado mucho menor en el siglo XIII o en el XIV. La fragmentación de las creencias en sociedades que dejan de ser religiosamente homogéneas, vuelve más necesarios los puntos de referencia objetivos: el creyente se diferencia del no creyente —o el católico del

¹⁰ Acerca de la obra de G. Le Bras, cfr. los estudios de Henri Desroche en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 2, 1954, pp. 128-158, y de Francois Isambert, en *Cahiers internationaux de sociologie*, 16, 1956, pp. 149-169.

¹¹ El primer artículo de G. Le Bras acerca de “la práctica religiosa en Francia” tenía como objeto “la vida popular del catolicismo”; como modelo, “el folclorista”; y como punto de partida, “el plan de encuesta propuesto por M. Saintyves”. El artículo apareció en la *Revue de folklore française*, 4, 1933, pp. 193-206.

protestante— por las

sa de la "cristi

##

<

2

<

última manifestación del Espíritu

