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. II. Parias, Histoire universelle des explorations).

Michel de Certeau

LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

Traducción de Jorge López Moctezuma

- Capita borni

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).

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

En historia como en el conjunto de las ciencias humanas, lo que Lévi-Strauss llamaba "la experimetación 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) Por esta razón, entiendo por historia esta práctica (una "disciplina"), su resultado (el discurso), o su relación bajo la forma de una "producción".3 Ciertamente, en el uso ordinario el término historia connota a su vez a la ciencia y a su objeto -la explicación que se dice y la realidad que ya pasó o está pasando. Otros dominios no presentan la misma ambigüedad: el francés no confunde en una misma palabra la física y la naturaleza. La misma apelación de "historia" nos sugiere una situación de proximidad muy particular entre la operación científica y la realidad analizada. El primero de ambos aspectos formará nuestra entrada en materia por diversas razones: porque la densidad y la extensión de "lo real" sólo son designadas y afectadas en su sentido en un discurso; porque esta restricción en el empleo de la palabra "historia" da su correspondiente a la ciencia (la ciencia histórica), o por lo menos a la función particular que es la teología; en fin, para no meternos en la selva virgen de la Historia, región de una "rica imprecisión" donde proliferan las ideologías y donde corremos el riesgo de perdernos para siempre. Más bien que limitarnos al discurso y a su fabricación, trataremos de captar la naturaleza de las relaciones que mantiene con su "otro", lo real. ¿Acaso el lenguaje no tiene como condición, no sólo implicar sino poner como un otro distinto de él mismo, a la realidad de que habla?

Partiendo, pues, de prácticas y de discursos historiográficos, me

propongo examinar una por una, las cuestiones siguientes:

1) El tratamiento de la ideología religiosa por la historiografía contemporánea nos obliga a reconocer la ideología ya contenida en la historia misma.

2) Hay una historicidad de la historia; implica un movimiento que enlaza una práctica interpretativa a una praxis social.

3) La historia oscila, pues, entre dos polos. Por una parte, nos remete a una práctica, por consiguiente a una realidad; por otra, es un discurso cerrado, el texto que organiza y cierra un modo de inteligibilidad.

4) La historia es sin duda nuestro mito. Combina lo pensable con los

origenes, segun el modo como una sociedad se comprende.

Aquí, como en otros muchos casos (cfr. el caso de "manifestación", "aparición" —y hasta el de "acción"), una presión del lenguaje corriente obliga al sentido a cambiar del acto a su resultado, de lo activo del hacer a lo pasivo del ser visto, del gesto a su imagen en el espejo. Una separación creciente entre la investigación y la vulgarización se encuentra lo mismo en la historia que en la teología: Las investigaciones toman la forma de pasos específicos y diferenciados por procedimientos propios; pero, en su "vulgarización", la historia y la teología se convierten en objetos de saber o de curiosidad, distribuidos e impuestos a un "público" de consumidores que patícipa cada vez menos en la producción.

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; 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 socioculturales 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 Ies 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.

Así, por ejemplo, en su gran libro Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionelau XVIII 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 aujord'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 tradiciona istas). Se explica también que la historia religiosa haya sido dificilmente "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" abria 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. Ligado al auge de la sociología, de la etnología y también del folclorismo, 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, efr. los estudios de Henri Desroche en Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 2, 1954, pp. 128-158, y de François Isambert, en Cahiers internationaux de sociologie, 16,1956, pp. 149-169.

El primer artículo de G. Le Bras acerca de "la práctica religiosa en Francia" tenta como objeto "la vida popular del catolicismo"; como modelo, "el folclorista"; y como punto ce 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 prácticas. Al convertirse en un elemento social de diferenciación religiosa, la práctica recibe una *pertinencia* religiosa nueva. Se reagrupa y se cuenta a las gentes en función de este criterio.

Hoy en día, cuando toma a la práctica como base de una medición cuantitativa de la religión, la sociología hace resurgir en la ciencia una organización histórica de la conciencia cristiana (que, por lo demás, no existía en el jansenismo). Acentúa también un presupuesto latente en los orígenes de hace cuatro siglos: una separación entre los gestos objetivos y la creencia subjetiva. En el siglo XVII, la creencia comienza ya a disociarse de la práctica –fenómeno que en lo sucesivo no ha dejado de acentuarse. Para contarse y marcar las rupturas, los reformistas desconfiaban de las doctrinas e insistían en los actos sociales. Actualmente, en los trabajos que cuentan los gestos, el interés se fija en las prácticas porque representan una realidad social, y lleva implícita una desvalorización científica de su significación dogmática (remitida a "prejuicios" desengañados por el progreso o a convicciones privadas, imposibles de introducir en un análisis científico). La lógica de este tipo de sociología acrecienta el cisma entre los hechos religiosos sociales y las doctrinas que pretenden explicar su sentido. 12

Un punto de vista sociológico convirtió en seguida a las creencias mismas en hechos objetivos. Una sociología del conocimiento religioso se desarrolló en el momento en que el sentido se retiraba hacia "lo interior". El mismo corte se encuentra en el terreno de las investigaciones consagradas a la ideología, opuesto aparentemente al anterior. Pero tampoco en este terreno podemos nosotros, en nuestra relación de historiadores con el siglo XVII, separar el conocimiento que de él tenemos, de la influencia que ejerce todavía sobre nuestros métodos de investigación. El punto de vista sociológico sobre las ideologías y la utilería conceptual que organizan nuestro análisis cultural (por ejemplo, la distinción entre élites y masas, el criterio de "la ignorancia" para juzgar la descristianización, etcétera) dan testimonio aún de la función social que recibió el saber a lo largo del siglo XVII. Cuando los diferentes estados europeos sucedieron a la unanimidad religio-

¹² En su Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France (PUF, 1945), G. Le Bras plantea el problema de la relación entre la "Práctica" y las "creencias" (t. 1, pp. 116-120), pero, para él, ese plural designa a "la fe". Al reaccionar contra la superabundancia de estudios consagrados a las doctrinas (cfr. su artículo de 1933), Le Bras hace corto circuito con las ideologías, para hacer notar el enigma de la relación entre "la práctica" (= lo sociológico, lo "visible", nos dice) y "las creencias" (que para él no son un concepto sociológico, sino lo invisible, "la llama" o "la gracia de la iluminación interior"). Poco a poco irá matizando esta división, procedente de la distinción teológica entre naturaleza y sobrenatural, y al mismo tiempo confiará cada vez menos en la práctica (cuyo nombre desaparece del título de la reedición de la Introduction en 1956). A esta segunda evolución Isambert dedicó el artículo citado más arriba: "Desarrollo y superación del estudio de la práctica religiosa en G. Le Bras".

sa de la "cristiandad", hubo necesidad de un saber que tomara el relevo de las creencias y permitiera definir a cada grupo o a cada país distinguiéndolo de los demás. En ese tiempo de la imprenta, de la alfabetización (todavía débil) y de la escolarización, el conocimiento se convierte en un instrumento de unidad y de diferenciación: un corpus de conocimientos o un grado de saber divide a un cuerpo o aísla a un nivel social, y al mismo tiempo, se asocia a la ignorancia con la delincuencia, y a la masa se la tiene como el más claro indicador de la misma ignorancia. Lo novedoso no son las divisiones sociales, sino el hecho de que un saber o una doctrina sea el medio de proponerlas, de mantenerlas o de cambiarlas. También en las iglesias las diferencias de saberes se convierten en decisivas. La determinación de lo que se conoce, cuando se es católico o reformado, proporciona a la comunidad su modo de identidad y de distinción. Los catecismos cambian, remodelados por la urgencia de definiciones que circunscriben a la vez contenídos intelectuales y límites socioinstitucionales.

En la actualidad, trabajos muy recientes como el de R. Taveneaux, reconstruyen organismos socioculturales, diseñan circuitos mentales y pueden establecer la geografía de grupos ocultos, basándose en huellas insignificantes y en los puntos de reaparición de ideas religiosas, tal como se identifican los circuitos fisiológicos gracias al viaje de un elemento visible a través del cuerpo opaco.13 En suma, vuelven a recorrer los caminos ayer abiertos por el uso que una sociedad hacía del saber. Privilegiando en esas ideas su actuación pasada, explotándolas a su vez como los restos (a veces los únicos visibles) de divisiones entre diferentes grupos, R. Taveneaux explícita la utilidad que tenían ayer subrepticiamente -el servicio que prestaban a las sociedades que las portaban-, pero en detrimento de su sentido "doctrinal" –el que le daban sus contemporáneos o el que todavía pueden conservar. La excesiva división de los métodos ha traido posteriormente el efecto de separar, cada vez más, en cada obra doctrinal, un "objeto" sociológico enfocado por la historia, de un "objeto" teórico que parece abandonado a un análisis literario.

De esta manera René Traveneaux, en Le Jansénime en Lorraine 1640-1789 (Vrin, 1960), saca de la obscuridad lo que él llama "los sistemas de transmisión del pensamiento". En realidad, lo que sale a la luz del día son las divisiones, las polarizaciones (parisienses, después holandesas), las combinaciones inesperadas (p. ej. el nuevo empleo de los bastiones monásticos de Saint-Vanne en el conjunto), etcétera, que caracterizan a una unidad social compleja. "El pensamiento" les sirve para elaborar una sociología muy fina de un grupo de clérigos.

Baczko lo ha notado: la "historia de las ideas" nació de reacciones comunes, en particular contra la fragmentación que llevaba consigo, en una obra o en un periodo, el aislamiento de las disciplinas. Así, en lugar de despedazar arbitrariamente la obra de Newton y de repartir los pedazos entre diferentes especialidades, según se trate del Apocalipsis, del calendario, de la "filosofía natural" o de la óptica, se trata de comprender su unidad y sus principios organizadores. Por lo mismo, se rechaza la explicación de una obra en términos de influencias, desmoronando un cuerpo al remitirlo indefinidamente a sus fuentes, y provocando, por esta ascensión sin fin a través de una nube de fragmentos, el desvanecimiento de las totalidades, de las delimitaciones, de las rupturas que constituyen la historia.

¿Cómo se apropia de sus métodos este tipo de estudios? Anda buscando su identidad desde la creación en Estados Unidos del Journal of the History of Ideas (New York, Lancaster, 1940), primera revista que se dedica a ellos. Ni siquiera tiene un nombre definido: en Alemania se llama Geistesgeschichte; en Estados Unidos, Intellectual History; en Francia, Historia de las Mentalidades; en la URSS, Historia del Pensamiento.

Baczko podía reconocer, entre esas tendencias, orígenes filosóficos comunes, remotamente hegelianos, a través de Dilthey, Luckacs, Weber, Croce, Huizinga, Cassirer, Groethuysen, etcétera; allá por los años de 1920-1930. Las ideas se convierten en una mediación entre el Espíritu (Geist) y la realidad sociopolítica. Se supone que constituyen un nivel donde se encuentran el cuerpo de la historia y su conciencia, el Zeitgeist. Pero la simplicidad del postulado se descompone, a través del análisis, en problemas complejos y aparentemente insolubles. Por ejemplo, ¿cuál es el verdadero Newton? ¿De qué tipo es la unidad que se postula, la de su obra o la de un período? ¿Qué apoyo proporciona a tantas "ideas" diferentes, la unidad

¹⁴ No debemos admirarnos de que esta corriente haya nacido de una ampliación de la historia de las ciencias, p. ej. con E.A Burtt, *The Metaphysics of Sir Isaac Newton* (Londres, Routledge, 1925); H.A. Smith, *History of Modern Culture* (New York, 1930-1934); A. Wolf, *History of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th Century* (Londres, Allen, 1935); A.R. Hall, *The Scientific Revolution, 1500-1800* (Londres, Longmans, 1954); etcétera.

¹⁵ La noción de Zeitgeist ha tomado, en la Geitesgeschichte, un sentido que invierte casi totalmente al que tuvo en sus origenes. Muy importante en los revolucionarios alemanes de los linderos del siglo XVIII con el XIX (Hennins, Rebmann, Niethammer, sobre todo Arndt con su Esprit du temps en 1806, o Hardenberg, etcétera), designa una fuerza irresistible cuyo avance derribará todos los obstáculos institucionales. En este sentido la vuelve a tomar Hegel, y en 1829 es criticada por Schlegel como indeterminada y subversiva (Philosophie der Geschichte, 1829, II, 18). Cfr. Jacques d'Hondt, Hegel, philosophe de l'histoire vivant, PUF, 1966, pp. 211-216. Más tarde el Zeitgeist define, al contrario, un orden establecido, la coherencia estática de una mentalidad. Rasgo significativo de un pensamiento "liberal" e "ideológico" que se enfrenta entonces con el marxismo.

que se atribuye a las "ideas del tiempo", a la "mentalidad" o a una "conciencia colectiva" contemporáneas?

Esta unidad tan buscada, es decir, el objeto científico, se presta a discusiones. Se quiere superar la concepción individualista que divide y reagrupa los escritos según su "pertenencia" a un mismo "autor", lo cual concede a la biografía el poder de definir una unidad ideológica, ló y supone que a un hombre corresponde un pensamiento (así como en la arquitectura interpretativa que repite lo mismo en los tres pisos del plan clásico: el horabre, la obra, el pensamiento). Se ha tratado de identificar las totalidades mentales históricas, por ejemplo, fa Weltanschauung de Max Weber (concepción del universo o visión del mundo), el paradigma científico de T.S. Kuhn, la Unit Idea de A.O. Lovejoy, etcetera. Estas unidades de medida se refierer a ló que Lévi-Strauss llamara la sociedad pensada, por oposición a la sociedad vivida. Dichas unidades tienden a hacer destacar conjuntos "sancionados" por una época, es decir, coherencias recibidas, implicadas en lo "percibido" o en lo "pensado" de un tiempo; sistemas culturales susceptibles de fund un una periodización o una diferenciación de los tiempos. 18

Se realiza, pues, una clasificación del material basada en comienzos y términos ideológicos, en lo que Bachelard llama "rupturas epistemológicas" 19

Las ambigüedades de tales sistemas de interpretación han sido vigorosamente criticadas, en particular por Michel Foucault. 20 Se mantienen esencialmente en la condición incierta, ni carne ni pescado, de esas "totalidades" que no pueden leerse en la superficie de los textos, pero que les son subyacentes, realidades invisibles que llevarían encima a los fenómenos. ¿Con qué derecho podemos suponer y cómo podremos identificar a estas unidades que se hallan a medio camino entre lo consciente y lo económico?

¹⁶ Cfr. p. ej. V.P. Zoubov, "La Historia de la ciencia y la biografía de los sabios", en Kwart, Hist. Naulii.
6, 1962, pp. 29-42.

¹⁷ A.O. Lovejoy, The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea, Cambridge (Mass), Harvard Univ. Press, 1936.

Acerca de la "historia de las mentalidades" francesa, cfr. especialmente Georges Duby, en L'Histoire et ses méthodes, Gallimard, Pléiade, 1961, pp. 937-966. Pero, más que a presentaciones teóricas, es necesario referirse a trabajos históricos: los de G. Duby o de J. Le Goff, por supuesto, pero también al estudio notablemente Iúcido de Franco Venturi, "L'Illuminismo nel settecento europeo", en Rapports del A Congreso internacional de ciencias históricas (Stockholm), Uppsala, Almquist, 1960, t. v. pp. 106-135. En la historiografia del período "moderno", así como el siglo XVII es a la vez el objeto y la arqueología de un análisis de las prácticas, el XVIII es lo uno y lo otro para una historia de las ideas. En efecto, en el siglo XVIII se forma, p. ej., con los "Observadores del hombre", la relación entre el hombre de las "Lucis" y el hombre-popular, entre la élite-sujeto y el pueblo-objeto de la ciencia. Cfr. Sergio Moravia, la Scienzia dell'uomo nel settecento, Bari, 1970.

¹⁹ Gaston Bachelard, Le Rationalisme appliqué, PUF, 1949, pp. 104-105.

²⁰ Michel Foucault, L'Archéologie du savoir, Gallimard, 1969, pp. 29-101.

Ocupan el lugar de un "alma colectiva" y siguen siendo la huella de un ontologismo. Serán muy pronto sustituidas por un "inconsciente colectivo". Al no poder ser verdaderamente controlado, este subsuelo es capaz de extenderse; puede crecer o disminuir según nuestra voluntad; tiene la amplitud de los "fenómenos comprensibles". De hecho, representa la necesidad que de él tiene el historiador, y no es propiamente un instrumento de análisis; significa una necesidad de la operación científica, y no una realidad que se pueda captar en su objeto.

Esta concepción manifiesta que es imposible eliminar del trabajo historiografico las ideologias que lo penetran. Pero al concederles el lugar de un objeto, al aistarlas de las estructuras socioeconómicas, suponiendo por añadidura que las "ideas" funcionan de la misma manera que las estructuras, paralelamente y a otro nivel,21 la "historia de las ideas" sólo encuentra bajo la forma de un "inconsciente", la inconsistente realidad donde sueña descubrir una coherencia autónoma. Lo que de hecho manifiesta, es el inconsciente de los historiadores, o más exactamente, del grupo al que pertenecen. La voluntad de definir ideológicamente la historia es propia de una élite social. Se funda en una división entre las ideas y el trabajo. Acostumbraba igualmente descuidar las relaciones entre las ciencias y sus técnicas, entre la ideología de los historiadores y sus prácticas, entre las ideas y su localización o las condiciones de su producción en los conflictos socioeconómicos de una sociedad, etcétera. Nada tiene de notable que esta división, resurrección y refuerzo de un "elitismo" ya muy marcado a finales del siglo XVIII (François Furet lo ha notado entre otros muchos), tenga por símbolo la yuxtaposición entre una "historia de las ideas" y una "historia económica".

La búsqueda de la coherencia propia de un nivel ideológico nos remite, pues, al lugar de los que la elaboran en el siglo XX. Gramsci nos indica sin duda alguna su verdadero alcance, cuando dejando a un lado la historia de las ideas, la sustituye por la historia de los "intelectuales orgánicos", grupo particular, donde analiza la relación entre la "posición" social que ocupan y los discursos con que la manifiestan.²²

²¹ El problema de ese paralelismo queda planteado, aun cuando como en el caso de Duby, el historiador se interese en una literatura como la "transposición" o el "reflejo" del grupo que es el objeto real de su estudio. Sería preciso medir el efecto propio de esta "transposición". La expresión literaria no es la transparencia de la vida social, sino su complemento y a menudo su revés (en la medida en que enuncia lo que se percibe como "faltante").

²² Cfr. Antonio Gramsci, Oeuvres Choisies, Ed. Sociales, 1959, p. 432: "Cuando las diversas categorías de intelectuales tradicionales experimentan, con un 'espíritu de cuerpo', el sentimiento de su continuidad histórica ininterrumpida y de su calificación, se sitúan ellos mismos como autónomos e independientes del grupo social dominante. Esta autoposición trae consecuencias de largo alcance en el dominio ideológico y político: toda la filosofía idealista puede atribuirse fácilmente a esta posición tomada por el complejo social de los intelectuales..."

2. Prácticas históricas y praxis social

El examen de todos estos "modelos" (cuya lista y análisis podríamos prolongar) nos revela dos problemas conexos: el desvanecimiento de la ideología como una realidad que pueda ser explicada, y su reintroducción como una referencia en función de la cual se elabora una historiografía. Como objeto de estudio parece eliminada —o siempre menospreciada— por los métodos actuales de investigación. Por el contrario, se presenta como el presupuesto de "modelos" que caracterizan un tipo de explicación; está implicada en cada sistema de interpretación por las características que conserva, por los procedimientos que le son propios, por las dificultades técnicas que le salen al encuentro y por los resultados obtenidos. Dicho de otra manera, el que hace historia en la actualidad parece que ha perdido los medios de captar una afirmación de sentido como objeto de su trabajo, pero encuentra la misma afirmación en el modo de su propia actividad. Lo que desaparece del producto aparece en la producción.

Sin duda alguna, el término "ideología" ya no es conveniente para designar la forma como surge la significación en la óptica o "mirada" del historiador. El uso común de este término data del momento en que el lenguaje se objetivizó; cuando, recíprocamente, los problemas de sentido fueron remitidos al proceso de la operación y presentados en términos de selecciones históricas integradas en el desarrollo científico. Es necesario decir en seguida que se trata de una revolución fundamental, ya que coloca el hacer historiográfico en lugar del dato histórico. Cambia el significado de la investigación: de un sentido revelado por la realidad observada pasa al análisis de opciones o de organizaciones de sentidos implicados por operaciones interpretativas.

Esto no significa de ninguna manera que la historia renuncie a la realidad y se vuelva sobre sí misma para contentarse con examinar sus procesos. Más bien, como veremos, lo que ha cambiado es la relación con lo real. Y si el sentido no puede ser captado bajo la forma de un conocimiento particular que sería extraído de lo real o que le sería añadido, se debe a que todo "hecho histórico" es el resultado de una praxis, signo de un acto y por consiguiente afirmación de un sentido. Es resultado de procedimientos que han permitido articular un modo de comprensión con un discurso de "hechos".²³

Antes de precisar más esta situación epistemológica que ya no nos permite buscar el sentido bajo la figura de una ideología más o de un dato de

²³ Se puede medir la evolución de la historiografía acerca de la noción de "hecho histórico" comparando la explicación de Henri-Irénée Marrou ("¿Qué es un hecho histórico?", en L'Histoire et ses méthodes, op. cit. pp. 1494-1500) y los problemas planteados por François Furet en J. Le Goff y P. Nora (ed), Faire de l'histoire, Gallimard, 1974, t. 1, pp. 42-61.

la historia, es preciso recordar los indicios que aparecen en la historiografía actual. Volveremos a considerar, a través de estudios históricos, el problema planteado hace tiempo por la tesis clásica de Raymond Aron. ²⁴ Pero no podemos contentarnos, como le pasaba a él, con captar la interpretación histórica únicamente al nivel de la filosofía implícita en los historiadores, porque llegaríamos a un juego indefinido de ideas relativizadas unas por otras, juego reservado a una élite y combinado con la conservación de un orden establecido. La organización de cada historiografía en función de ópticas particulares y diversas se refiere a *actos* históricos, fundadores de sentidos e instauradores de ciencias. Desde este punto de vista, cuando la historia toma en consideración el "hacer" ("hacer historia"), encuentra al mismo tiempo sus raíces en la acción que "hace la historia". Como el discurso no puede desolidarizarse hoy en día de su producción, tampoco lo puede de la praxis política, económica o religiosa que cambia las sociedades y que, en un momento dado, vuelve posible tal o cual tipo de comprensión científica.

De los "prejuicios" históricos a las situaciones que revelan ellos mismos

El alejamiento en el tiempo, y sin duda alguna una reflexión más epistemológica, nos permiten hoy en día descubrir los *prejuicios* que han ejercido presión en la historiografía religiosa reciente. Aparecen tanto en la selección de temas como en la determinación de objetivos del estudio. Pero cada vez se ven ligados a situaciones que fijan al historiador una posición particular frente a las realidades religiosas.

Así, los conflictos entre la Iglesia y el Estado, o los debates de la escuela "libre" contra la escuela laica, han traído, entre otros efectos, el resultado de privilegiar entre los fenómenos religiosos, a los que se presentaban bajo la forma de una oposición a las ortodoxias, y por consiguiente, de favorecer la historia de las "herejías" más bien que la de las instituciones eclesiásticas o de las "ortodoxias". No tanto las intenciones personales, sino más bien las localizaciones socioculturales, movilizan entonces el interés y el tipo de investigación.

Por ejemplo, el estudio de los principios del siglo XVI se ha dedicado más a la "prerreforma" que a las corrientes escolásticas, por lo demás mayoritarias e igualmente importantes. Se aborda al "humanismo" bajo el aspecto de una ruptura con la tradición cristiana, y no se le inscribe en la

²⁴ Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur es limites de I' objectivé historique, Vrin. 1938. Las mismas tesis son repetidas en Dimensions de la conscience historique. Plon, 1961.

prolongación de la patrística, o de los reformismos sucesivos, o de una serie de retornos a la antigüedad a lo largo de la Edad Media. Del mismo modo, se ha identificado al siglo XVII religioso con el jansenismo, "rebelión" profética, siendo así que es uno de los fenómenos de la época y que muchos de los elementos considerados como característicos del jansenismo se encuentran en otras corrientes espirituales. O bien, de la obra de los grandes "sabios" de los siglos XVI y XVII, se han retirado los escritos teológicos o exegéticos, considerados como restos de épocas superadas, indignas de interesar a una sociedad progresista, etcétera. 27

El análisis cortaba, pues, en el tejido de la historia, "temas" conformes a los lugares de observación. No nos admiremos de que los estudios que tratan de corregir ese tipo de cortes, para establecer otros, provengan no solamente de tradiciones *ideológicas*" diferentes, sino de *lugares* yuxtapuestos y a menudo opuestos a las primeras, por ejemplo de medios eclesiásticos o de centros extraños al ambiente de la Universidad francesa.

De este tipo son las reseñas del P. Bernard-Maître y de otros, hasta el gran libro de M. Massaut sobre los teólogos "conservadores" de principios del siglo XVI;²⁸ los trabajos del P. de Lubac o del P. Bouyer sobre la repetición de la exégesis apostólica y patrística en el humanismo erasmiano ²⁹ los de Gilson sobre el vocabulario tradicional adoptado por Descartes;³⁰ los de Bremond, o de tantos otros después de él, sobre el vasto repertorio de corrientes místicas, una de las cuales es el jansenismo. La aportación considerable de estos estudios no esfuma su carácter más o menos discretamente apologético. Tal vez, la misma riqueza de su contenido se hizo posible gracias a este aspecto de réplica o de cruzada, que los asemejaba a un caballo de Troya.

²⁵ Cfr. la obra magistral de A. Renaudet, Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie, 1494-1517, Droz, 1916, y toda su posteridad.

²⁶ Tradición universitaria que corresponde al rechazo del jansenismo por la enseñanza académica, que dura hasta mediados del siglo XIX y se mantiene hasta la vigorosa síntesis de Antoine Adam, Du mysticisme à la révolte. Les Jansénistes du XVII siècle, Fayard, 1968.

Un indicio entre muchos: el lugar concedido a los Theological Manuscripts (ed. H. McLachlan, Liverpool, 1950) en la interpretación de la obra de Newton. Alexandre Koyré especialmente ha modificado las perspectivas (cfr Du monde clos é l'univers infini, PUF, 1961). En nuestros días se hará hincapié en que la ciencia occidental ha sido elaborada en función de debates teológicos y que, por ejemplo, se halla en relación intrínseca con el dogma de la Encarnación; cfr. Alexandre Kojève, "El origen cristiano de la ciencia moderna", en Mèlanges Alexandre Koyré, Hermann, 1964, t. II, pp. 295-306.

Henri Bernard Maître, "Los 'Teologastros' de la Universidad de París en tiempos de Erasmo y de Rabelais", en Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 27, 1965, pp. 248-264; Jean-Pierre Massaur, Josse Clichtove, I'humanisme et la réforme du clergé, Les Belles Lettres 1968.

²⁹ Louis Bouyer, Autour d' Erasme, Études sur le christianisme des Humanistes catholiques, Pari ... 1955; Henri de Lubac, Exégèse médiévale, Aubier, t. IV, 1964.

³⁰ Étienne Gilson, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésier. Vrin, 1951.

La marca de los compartimentos socioideológicos es particularmente visible en la historiografía religiosa francesa. Es un rasgo, muchas veces subrayado, de la sociedad francesa. Los trabajos científicos nos revelaban la posición universitaria en esta materia. Privilegiaban a los "católicos liberales" sobre los "católicos intransigentes" (con excepción de la obra de René Rémond, estos últimos han sido estudiados por ingleses o norteamericanos, que no se interesan del mismo modo en los problemas franceses);³¹ o bien daban la preferencia al "modernismo" científico o social, "sobre el integrismo" (cuyo interés histórico acaba de ser demostrado por Poulat).³² Los debates internos de la sociedad francesa han traído consigo un fixismo historiográfico, y durante mucho tiempo, la reproducción indefinida de cortes *formales*, cuando ya una erudición nueva modificaba el *contenido*.

Esta esquematización traía como efecto el reempleo actual de los "partidos" opuestos de antaño —reformados contra católicos, jansenistas contra jesuitas, modernistas contra integristas, etcétera— y las banderas provenían más de las situaciones socioculturales que de las convicciones personales. Las polémicas antiguas organizaban la investigación científica sin saberlo. Los historiadores se "metían en la sotana, el hábito o la toga de sus predecesores, sin darse cuenta que se trataba de vestimentas de controversistas o de predicadores que defendían cada uno su causa".³³

Algunos silencios atestiguan hoy en día la huella de este pasado reciente, aun en estudios magistrales sobre la sociedad y el pensamiento clásicos: discreción de Goubert en lo referente a las teologías³⁴ o aun a la religión;³⁵ ausencia de referencias a la literatura religiosa en la interpretación que Foucault nos da del *episteme* clásico.³⁶ Pero también, y recíprocamente, silencio del abate Cognet sobre la historia socioeconómica en la *Espiritualidad moderna*,³⁷ o bien, por el contrario, en muchos trabajos consagrados a las temporalidades de las abadías, la presión social que hacía que muchos clérigos historiadores no prestaran atención a la vida religiosa de esas mismas abadías.

³¹ Cfr. René Rémond, La Droite en France de 1815 à nos jours, Aubier, 1954. Se tienen las perspectivas anglo-americanas con Richard Griffiths; The Reactionary Revolution, Londres, 1966; Eugen Weber, L'Action française, Stock, 1962; etcétera.

³² Emile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, 1969, y el debate que sostuvo con Paul Droulers, en *Archives de Sociologie des Religions*, 28, 1969, pp.131 -152.

³³ Lucien Febvre, Au coeur Religieux du XIT siècle, Sevpen, 1957, p. 146.

¹⁴ En Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730, Sevpen, 1960.

³⁵ En l'Ancien Régime, t. I, A. Colin, 1969.

¹⁶ M. Foucault, Les Mots et les choses, Gallimard, 1966, cap. -IV.

²⁷ L. Cognet, La Spiritualité moderne, Aubier, 1966, y la reseña de M. Venard en la Rev. d' Hist. de l'Egl. de France, 54, 1968, pp. 101-103.

La mutación de los "prejuicios" en objetos de estudio

Liberados de situaciones conflictivas que se alejan cada vez más de nosotros, nos es más fácil descubrir su huella en los estudios arriba citados. Nosotros mismos estamos ya en otro lado. A medida que se borran las divisiones que todavía ayer organizaban a una época y a su historiografía, estas últimas pueden ser analizadas en los mismos trabajos de aquel tiempo. La terminación de un período aumenta nuestra lucidez, pero esta comprensión, que se considera "mejor" y que será en lo sucesivo la nuestra, se debe al hecho de que nosotros mismos nos hemos desplazado; nuestra situación nos permite conocer la de ellos de una manera muy diferente a como ellos la conocieron.³⁸

Lo que hace posible la relativización de los debates de ayer, y por lo tanto, la identificación de las presiones que ejercieron sobre el discurso científico, es la posición nueva de la religión en nuestra sociedad.

Lejos de ser una fuerza, una amenaza, un conjunto de grupos y de cuerpos constituidos, como ocurría ayer, el cristianismo francés se libera hoy en día de su pesantez social al salirse de compartimentos cerrados. Deja de constituir lugares propios, vigorosos pero cerrados, en la nación. Se convierte en una región mal definida y mal conocida de la cultura francesa. Una historiografía religiosa *puede* ahora convertirse en el objeto de un nuevo exotismo, semejante al que conduce al etnólogo hacia los "salvajes" del interior o hacia la brujería francesa. Socialmente, el cristianismo existía más intensamente cuando se le concedía menos lugar ayer en el *tiempo* que el que se le concede hoy en el *mundo*. Podía uno callarse o ser parcial, cuando se trataba de enfrentamientos, de adversarios o de grupos encerrados en su vitalidad propia. Ahora se dice que ya no constituye una fuerza, y que por necesidad se ha "abierto", "adaptado" y conformado a una situación donde se convierte en el *objeto* de una curiosidad "imparcial" y en signo lejano de "valores". "

La renovación de la historia religiosa no significa, pues, un avance del cristianismo, sino la disolución de sus instituciones y sus doctrinas en las nuevas estructuras de la nación, el paso de un estado de cuerpo opaco y resistente a un estado de transparencia y movimiento.

³⁸ Cfr. las observaciones de D. Julia, P Levillain, D. Nordman y A. Vauchez, "Reflexiones acerca de la historiografía francesa contemporánea", en Recherches et Débats, 47, 1964, pp. 79-94.

³⁹ Acerca del interés etnológico y folclórico, que es el único que se presta ahora a la religión, y que explica a la vez la naturaleza de una nueva "curiosidad" y la renovación de los estudios acerca de las ideologías (en lo sucesivo tenidas por increíbles, pero portadoras de un simbolismo que debe descifrarse), cfr. M. de Certeau, La Culture au pluriel, col. 10/18, 1974, pp. 11-34: "Las Revoluciones de lo creible".

Los "prejuicios" de la historia o de los historiadores desaparecen cuando se modifica la situación a la que se referian. La organización ayer viviente de una sociedad, incrustada en la óptica de sus historiadores, se cambia entonces en un *pasado* que puede ser estudiado. La organización cambia de condición: deja de estar del lado de los autores, como aquello en función de lo cual pensaban y se pasa del lado del objeto, al cual nosotros, nuevos autores, debemos convertir en pensable. En función de *otra* situación nos es ahora posible examinar como "prejuicios" las circunstancias de una época y el modo de comprensión de nuestros predecesores, rehabilitar las relaciones con otros elementos de la misma época e inscribir su historiografía en la historia que constituye el objeto de nuestra propia historiografía.⁴⁰

Según este modo de ver las cosas, los modos de comprensión de la historiografía de ayer se encuentran en la misma posición que las ideologías o las creencias cristianas. Estas últimas representan solamente a la distancia mayor recorrida por la convicción que proporcionaba a un pasado sus principios de inteligibilidad y que hoy en día debe ser comprendido según otros puntos de referencia. La separación entre estas dos posiciones nos está señalando el problema mismo del proceso histórico: la relación entre el "sentido" que se ha convertido en un objeto, y el "sentido" que permite actualmente comprenderlo.

Desde el momento en que se busca el "sentido histórico" de una ideología o de un acontecimiento, se encuentran no solamente métodos, ideas o una manera de comprender, sino la sociedad a la que se refiere la definición de lo que tiene "sentido".

Si existe, pues, una función histórica que especifica la confrontación incesante entre un pasado y un presente, es decir, entre lo que organizaba a la vida o al pensamiento y lo que permite hoy en día pensarlo, existe también una serie indefinida de "sentidos históricos".

Las creencias nos ofrecen un caso extremo de la relación entre dos sistemas de comprensión a través del paso de una sociedad todavía religiosa (la del siglo XVI, por ejemplo) a una sociedad, la nuestra, donde lo "pensable" se ha secularizado.

⁴⁰ El problema consiste en saber qué acontecimiento o qué mutación sociopolítica vuelve posible, según el punto de vista de la historiografía del siglo XX, un análisis análogo al que R. Mousnier dedicó en estos últimos años a los historiadores del siglo XVIII. Pero sin duda es necesario invertir los términos de la cuestión; un nuevo punto de vista científico es precisamente uno de los indicios por donde se expresa y se encuentra un "acontecimiento".

3. La historia, discurso y realidad

Dos posiciones de lo real

Si recapitulamos todas estas aportaciones, la situación de la historiografía nos presenta la interrogación sobre lo real en dos posiciones muy diferentes en el proceso científico: lo real como *conocido* (lo que el historiador estudia, comprende o "resucita" en una sociedad pasada) y lo real como *implicado* por la operación científica (la sociedad actual a la que se refieren la problemática del historiador, sus procedimientos, sus modos de comprensión y finalmente una práctica del sentido). Por una parte, lo real es el *resultado* del análisis, y por otra, es su *postulado*. Estas dos formas de la realidad no pueden ni eliminarse ni reducirse la una a la otra. La ciencia histórica se apoya precisamente en su relación mutua. Su objetivo propio es el desarrollo de esta relación en un discurso.

Evidentemente, siguiendo los períodos o los grupos, la ciencia histórica se moviliza de preferencia hacia uno de los dos polos. Hay, en efecto, dos especies de historia, según prevalezca la atención a una de las dos posiciones de lo real. Y aun cuando los casos en que hay mezcla de las dos especies superan a los casos puros, cada especie puede ser fácilmente reconocida. Un primer tipo de historia se interroga sobre lo pensable y sobre las condiciones de su comprensión; el otro pretende llegar a lo vivido, exhumado gracias al conocimiento del pasado.

La primera problemática examina la capacidad de convertir en pensables a los documentos que ha encontrado el historiador. Obedece a la necesidad de elaborar modelos que permitan constituir y comprender series de documentos: modelos económicos, modelos culturales, etcétera.

Esta perspectiva, cada vez más común en nuestros días, conduce al historiador a las hipótesis metodológicas de su trabajo, a su revisión a través de intercambios pluridisciplinares; a principios de inteligibilidad capaces de instaurar pertinencias y de producir "hechos", y finalmente a una situación epistemológica presente en el conjunto de las investigaciones características de la sociedad donde trabaja.⁴¹

La otra tendencia favorece la relación del historiador con lo vivido, es decir la posibilidad de revivir o de "resucitar" un pasado. Quiere restaurar lo olvidado y encontrar a los hombres a través de las huellas que han dejado. Implica además un género literario propio: el relato; mientras que la primera, mucho menos descriptiva, se enfrenta más bien con series de donde saldrán diferentes tipos de métodos.

⁴¹ Cfr. en particular la nueva serie de los Annales ESC (desde 1969), o The Journal of Interdisciplinary History, 1970, MIT Press (USA).

Entre estas dos formas hay tensión, pero no oposición. Porque es un hecho que el historiador se halla en una posición inestable. Si da la prioridad a un resultado "objetivo", si intenta colocar en su discurso la realidad de una sociedad pasada y si desea devolver la vida a un desaparecido, reconoce siempre en toda reconstrucción el orden y el efecto de su propio trabajo. El discurso destinado a decir *lo otro* sigue siendo su discurso y el espejo de su operación. Por el contrario, cuando vuelve a sus prácticas y examina sus postulados para renovarlos, el historiador descubre presiones que se originan más allá de su presente y que se remontan a organizaciones anteriores, de las cuales su trabajo es el síntoma, no la fuente. Así como el "modelo" de la sociología religiosa implica (entre otras cosas) la condición nueva de la práctica o del conocimiento en el siglo XVII, no de otra manera los métodos actuales llevan consigo, disimulados como acontecimientos y cambiados en códigos o en problemáticas de la investigación, antiguas estructuraciones e historias olvidadas.

Fundada, pues, en el rompimiento entre un pasado, que es su objeto, y un presente, que es el lugar de su práctica, la historia no cesa de encontrar al presente en su objeto y al pasado en sus prácticas. Está poseída por la extrañeza de lo que busca, e impone su ley a las regiones lejanas que conquista y cree darles la vida.

Lo intermedio, situación de la historia y problema de lo real

Un trabajo incesante de diferenciación (entre acontecimientos, entre períodos, entre aportaciones, entre series, etcétera) es, en historia, la condición que permite relacionar elementos distintos, y por lo tanto, comprenderlos: Este trabajo se apoya en la diferencia que existe entre un presente y un pasado. Supone siempre al acto que presenta una novedad y se separa de una tradición para considerarla como un objeto de conocimiento. El corte decisivo en cualquier ciencia (una exclusión es siempre necesaria cuando se procede con rigor) toma en historia la forma de un *limite* original que constituye a una realidad como "pasada", y que se explícita en las técnicas proporcionadas a la tarea de "hacer historia". Ahora bien, este corte parece ser negado por la operación a la que da origen, puesto que lo "pasado" regresa a la práctica historiográfica. El muerto resucita dentro del trabajo que postulaba su desaparición y que postulaba también la posibilidad de analizarlo como objeto.

La condición de este límite, necesario y negado a la vez, caracteriza a la historia como ciencia humana. Es "humana", no en cuanto tiene al hombre por objeto, sino porque su práctica reintroduce en el "sujeto" de la ciencia lo que ya había distinguido como su objeto. Su funcionamiento nos

envía del uno al otro polo de lo "real". La actividad productora y el período conocido se alteran recíprocamente. El corte que había puesto entre ellos una decisión generadora de trabajo científico (y fuente de "objetividad") comienza a tambalearse. Se invierte, se desplaza, avanza. Este movimiento se debe precisamente al hecho de que el corte ha sido impuesto y no puede ser sostenido.

En el curso del movimiento que desplaza los términos de la relación inicial, la misma relación es el lugar de la operación científica. Pero es un lugar cuyas mutaciones, como un corcho que flota en el agua, siguen los movimientos más vastos de las sociedades, sus revoluciones económicas y políticas, las relaciones complejas entre generaciones o entre clases, etcétera. La relación científica reproduce el trabajo que asegura a unos grupos el dominio sobre otros hasta convertirlos en objeto de posesión; pero da testimonio también del trabajo de los muertos, el cual, gracías a una especie de energía cinética, se perpetúa silenciosamente junto con la supervivencia de estructuras antiguas, "continuando", dice Marx, "su vida vegetativa" (Fortve-getation).⁴²

El historiador no escapa ni del estado latente ni de la pesadez de un pasado que todavía está ahí (inercia que el "tradicionalista" llamará "continuidad", con la esperanza de presentarla como la "verdad" de la historia). Ya no puede hacer abstracción de los distanciamientos y de las exclusiones que definen la época o la categoría social a la que pertenece. En su operación, las permanencias ocultas y las rupturas instauradoras se amalgaman. Y esto lo demuestra claramente la historia, puesto que tiene por objeto diferenciarlas. La frágil y necesaria frontera entre un objeto pasado y una praxis presente comienza a tambalearse desde el momento en que al postulado ficticio de un dato que debe ser comprendido, lo sustituye el examen de una operación siempre afectada por determinismos y que siempre puede ser reconsiderada, siempre dependiente del lugar donde se efectúa dentro de una sociedad, y por lo tanto especificada por problemas, métodos y funciones propias.

La historia se desarrolla, pues, allí, en esas fronteras donde una sociedad se une con su pasado y con el acto que lo distingue de él; en las líneas que trazan la figura de una actualidad al separarla de su otro, pero que borran o modifican continuamente el retorno del "pasado". Como en la pintura de Miró, el rasgo que dibuja las diferencias con contornos precisos y hace posible una escritura (un discurso y una "historicización") se ve atravesado por un movimiento contrario. Hay vibración de límites. La rela-

⁴² Karl Marx, Das Kapital, Berlín, 1947, t. t, p. 7 (primer prefacio); cfr. Oeuvres, Pléiade, 1965, t. t, p. 549.

⁴³ Esto es lo que ha hecho notar insistentemente M. Foucault, en particular en L'Archéologie du savoir, 1969, pp. 16-17.

ción que organiza la historia es una referencia cambiante en la que ninguno de los términos puede considerarse como estable.

La relación con el otro

Esta situación fundamental se revela en nuestros días de muchas maneras que se refieren a la forma o al contenido de la historiografía.

Por ejemplo, el análisis de una duración breve o larga, socioeconómica o cultural, se ve precedido, en las obras de historia, de un *Prefacio* donde el historiador narra las etapas de su investigación. El libro, compuesto de dos mitades desiguales, pero simbólicas, une a la historia de un pasado, el itinerario de un proceso. Ya Lucien Febvre inauguraba la presentación de su Lutero con el examen de su propia situación como historiador en la serie de estudios consagrados al mismo objeto (1928). Él se inscribía en la evolución de una historia presente, al mismo tiempo que colocaba a Lutero en una serie análoga más antigua. Posteriormente, el historiador ya no sólo precisa el lugar desde donde habla, sino los movimientos que ha hecho, o el trabajo que ha realizado en su metodología y en su problemática. Pierre Vilar y Emmanuel Le Roy Ladurie, cuyas obras dominan la historiografía presente, yuxtaponen el trazo de una curva metodológica de sus trabajos a la de las transformaciones estructurales de Cataluña o del Languedoc durante cuatro siglos.⁴⁴

La verdad de la historia está en un "estado intermedio" impuesto por una obra incapaz de crear un objeto que sustituya a esta relación. En Soriano, el análisis de los cuentos de Perrault se convierte en relato o en confesión de una búsqueda, de manera que el objeto del estudio, fragmentado por sondeos metodológicos heterogéneos, encuentra su unidad en la operación donde se combinan sin cesar las acciones del autor y las resistencias de su material. Con esta tensión interna, nervio de la explicación histórica, debemos relacionar otro aspecto no menos sorprendente de las investigaciones actuales: la confrontación de un método interpretativo con su "otro", o más precisamente, la evidencia de la relación que mantiene un modo de comprensión con lo incomprensible que "ha hecho resaltar". Por ejemplo, la inmensa erudición cultural de Alphonse Dupront encuentra por todas partes en la historia un "pánico", profundidad salvaje y sagrada. Si alguna vez esta "alma pánica del colectivo", este impulso original, o esta opacidad neutra de una "mentalidad colectiva", toma el aspecto de un punto de referencia, de un significado, o de una base de la

⁴⁴ Emmenuel Le Roy Ladurie, Les Paysans de Languedoc, Sevpen, 1966, t. 1, pp. 7-11, y sobre todo Pierre Vilar, La Catalogne dans l'Espagne moderne, Sevpen, 1962, t. 1, pp. 11-38.

⁴⁵ Marc Soriano, Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires, Gallimard, 1968.

historia, se debe a una especie de ficción que se apoya en los puntos de vista más discutibles de Otto o de Jung. Porque, en realidad, este "pánico" es el nombre que un conocimiento prodigiosamente extendido da a su propio límite, a lo desconocido que revela y encuentra en su avance, a todo lo ignorado que hace aparecer el progreso de una ciencia. Una dimensión de la historia se señala (y no se elimina, como en otras partes) por un "irracional" proporcionado a la investigación que se ha colocado bajo el signo de un conocimiento de las ideas y de las formas culturales: "Lo no histórico, dice Dupront, es indispensable a lo histórico". 46

Pierre Vilar presenta un fenómeno análogo: la existencia misma del tema de su trabajo -Cataluña- es el enigma que hace surgir un riguroso análisis socioeconómico.

¿Cómo se constituye Cataluña como unidad propia? ¿Cómo cambia esta unidad con la aparición, también problemática, de la unidad "española"? En estos problemas, la notable demostración de P. Vilar, que convierte la teoría económica en análisis histórico para captar una "historia profunda" partiendo de las variaciones económicas, encuentra su otro. Se topa con continuos enigmas: "la formación de grupos con fuerte conciencia de comunidad", la naturaleza de la "personalidad regional" o nacional, el sentido de un "querer político". ⁴⁷ El rigor de su interpretación libera, como un resto o como lo que se le vuelve incomprensible, a la unidad de conciencia cuyas condiciones y funcionamiento han sido, sin embargo, tan vigorosamente aclaradas.

No debe sorprendernos que el problema abierto por la irrupción del otro en los procesos científicos aparezca igualmente en sus *objetos*. La investigación no busca únicamente comprensiones que salgan bien. Regresa a los objetos que ya no comprende. Se da cuenta de lo que va perdiendo al fortificar sus exigencias y sus métodos. La *Historia de la locura* nos indica el momento en que un cientificismo inflado tiene que enfrentarse con zonas que había considerado como un desperdicio o como un revés incomprensible.⁴⁸ La ciencia histórica ve crecer las regiones silenciosas de

⁴⁶ En Revue de Synthèse, núm 37-39, p. 329. Cfr. también algunos estudios particularmente importantes "Lourdes, perspectivas de una sociología de lo sagrado", en La Table ronde, 125, mayo 1958, pp. 74-96; "Problemas y métodos de una historia de la psicología colectiva", en Annales ESC, 16, 1961, pp. 3-11; "Formas de la cultura de las masas; de la queja política a la peregrinación tumultuosa (siglos XVIII-XX)", en Niveaux de culture et groupes sociaux, Mouton, 1968, pp. 149-167.

⁴⁷P. Vilar, La Catalogne..., op. cit., t. 1, Prefacio, pp. 36-37. La confrontación entre expresión cultural y estructuras económicas es particularmente rica (debido al mismo objeto estudiado) en "El Tiempo del Quijote" (Europe, enero 1956, pp. 3-16); "Los primitivos españoles del pensamiento económico" (Mélanges M. Bataillon, 1962, pp. 261-284); o, desde un punto de vista más metodológico, en "Marxismo e historia en el desarrollo de las ciencias humanas" (Studi storici, 1, núm. 5, 1960, pp. 1008-1043). ⁴⁸ M. Foucault, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Plon, 1961 (nueva edición, Gallimard, 1972).

donde ha estado ausente. Es también el momento en que otras ciencias hacen el balance de las molestias que les han producido sus propios éxitos. El libro de Michel Foucault nos presenta esta interrogante. Lo expresa a través de un objeto perdido por la historia, pero que no se puede suprimir: la locura, constituida por todo lo que ha excluido la razón. Ciertamente, si consideramos todo esto, el esfuerzo del autor para devolver a la locura su lenguaje propio tiene que resultar un fracaso y contradecirse; el autor vacila entre la "recuperación" de la locura bajo el signo de un nuevo tipo de comprensión y el crecimiento indefinido del signo abstracto (la locura) destinado a designar un casillero vacío incapaz de ser llenado por la historiografia. 49 Pero queda este hueco abierto delante de la razón científica bajo la forma de objetos que la razón rodea sin decidirse a atacarlos. Los estudios consagrados a la brujería, al milagro, a la locura, a la cultura "salvaje", etcétera, se han multiplicado desde entonces. Señalan un enfrentamiento donde la etnología y el psicoanálisis han permitido a la historia explicitar su inquietante extrañeza.

La "razón" científica está indisolublemente unida a la realidad que encuentra a su sombra y a su otro en el momento en que los excluye.

Esta movilización de la historiografía hasta los límites que especifican y relativizan su discurso, se reconoce todavía bajo la forma, más epistemológica, de trabajos consagrados a los modos de diferenciación entre las ciencias. También aquí Michel Foucault tiene valor de signo. Volviendo a tomar análisis anteriores, principalmente los de Canguilhem, nos muestra cómo la historia se divide (y se define) en función de una combinación sincrónica de discursos que se contradistinguen mutuamente y se refieren a reglas comunes de diferenciación.50 Pase lo que pase con las posiciones propias del autor, su obra describe y precipita el movimiento que lleva a la historia a convertirse en un trabajo sobre el limite: a situarse en relación con otros discursos, a plantear la discursividad en su relación con un eliminado, a medir los resultados en función de objetos que se le escapan; pero también a establecer continuidades al aislar las series, a precisar métodos al distinguir los distintos objetos que se captan en un mismo hecho, a revisar y a comparar las periodizaciones diferentes que hacen aparecer diversos tipos de análisis, etcétera. En lo sucesivo, "el problema ya no está en la tradición y en las huellas, sino en la división y en el límite".

Hablemos de *límite* o de diferencia más bien que de *discontinui-dad* (término demasiado ambiguo porque parece postular la evidencia de un corte en la realidad). Entonces podremos decir que el límite se convierte

50 M. Foucault, L'Archeólogie du savoir op. cit., pp. 29-101: "Las regularidades discursivas".

⁴⁹ Cfr. a este respecto, las agudas observaciones de Jacques Derrida, L'Écriture et la différence, Seuil, pp. 51-97 ("Cogito e historia de la locura").

"en instrumento y objeto de investigación a la vez". ⁵¹ Este concepto operatorio de la práctica historiográfica, es el instrumento de su trabajo y el lugar de su examen metodológico.

El discurso de la historia

Un paso más, y la historia será enfocada como un texto que organiza unidades de sentido y lleva a cabo transformaciones cuyas reglas pueden determinarse. En efecto, si la historiografía puede recurrir a los procedimientos semiológicos para renovar sus prácticas, ella misma se les ofrece como un objeto, en cuanto constituye un *relato* o un discurso propio.

Tal vez hasta ahora los ensayos consagrados a la historia desde esta perspectiva no son totalmente convincentes en cuanto postulan la univocidad del género "histórico" a través de los siglos. Así lo hace Roland Barthes cuando se pregunta si "la narración de acontecimientos pasados, sometida... a la sanción de la 'ciencia' histórica, colocada bajo la caución imperiosa de lo 'real'. justificada por principios de exposición 'racional'... difiere verdaderamente, por algún rasgo específico, por una pertinencia indudable, de la narración imaginaria, tal como nos la presenta la epopeya, la novela o el drama".52 Querer responder a esta pregunta basándose únicamente en el examen de algunos "historiadores clásicos" - Herodoto, Maquiavelo, Bossuet y Michelet-, ¿no es acaso suponer demasiado pronto la homología de todos esos discursos; aprovechar con demasiada facilidad los ejemplos más inmediatos de la narración, muy alejados de las investigaciones presentes; tomar el discurso fuera del gesto que lo constituye en una relación específica con la realidad (pasada) de la que se distingue, y no tener en cuenta, por consiguiente, las modalidades sucesivas de dicha relación; finalmente, negar el movimiento actual que convierte al discurso científico en la exposición de las condiciones de su producción, más bien que en la "narración de los acontecimientos pasados"?

Resulta que a través de las obras "clásicas", la condición de un escrito "histórico" parece definida por una combinación de significaciones únicamente articuladas y presentadas en términos de hechos. Para Roland Barthes, en efecto (si omitimos los detalles de su argumentación lingüística), los "hechos" de que habla la historia funcionan como indicadores. Gracias a las relaciones establecidas entre hechos, o a la elevación de ellos al valor de síntomas para una época entera, o a la "lección" (moral o política) que orga-

⁵¹ lbid., pp. 12 y 17.

Rohnd Barthes, "El Discurso de la historia" en Social Science information, VI, 4, 1967, pp. 65-75... Debe compararse con "El efecto de lo real", del mismo autor, en Communications, 11, 1968, pp. 84-90, y "La Escritura del acontecimiento", en Communications, 12, 1968, pp. 108-113.

niza al discurso entero, hay en cada historia un proceso de significación que tiende siempre a "completar" el sentido de la historia: "el historiador es el hombre que reúne no tanto hechos sino significantes". ⁵³ Da la impresión de contar hechos, siendo así que en realidad enuncia sentidos, que por lo demás remiten lo notado (lo que el historiador retiene como propio) a una concepción de lo notable. El significado del discurso historiográfico son las estructuras ideológicas o imaginarias, que se ven afectadas por un referente exterior al discurso, inaccesible en sí mismo. R. Barthes llama "efecto de lo real" al artificio del discurso historiográfico, que consiste en ocultar bajo la ficción de un "realismo", una manera, necesariamente interna al lenguaje, de plantear un discurso. "El discurso histórico no sigue a lo real, únicamente lo significa al no dejar de repetir así pasó, sin que esta aserción pueda ser nunca otra cosa sino el revés significado de toda la narración histórica". ⁵⁴

Evocando "el prestigio del asi pasó" a propósito de la historia, R. Barthes lo pone en relación con el desarrollo actual de la novela realista, del diario intimo, de la nota periodística, de los museos, de la fotografía, de los documentales, etcétera. Todos estos discursos se apoyan, en efecto, sobre algo real perdido (pasado); reintroducen como reliquia, en el interior de un texto cerrado, la realidad que se ha desterrado del lenguaje. Parece que las palabras, al no poder ser ya acreditadas por una relación efectiva con las cosas que designan, se han hecho más aptas para formular sentidos en cuanto se ven menos limitadas por una adhesión a lo real. Así, más bien que un retorno a lo real, el "realismo" expresa la disponibilidad de una multitud de palabras hasta ahora destinadas a hechos particulares que en lo sucesivo pueden utilizarse en la producción de leyendas o de ficciones. Porque el vocabulario de lo "real" pasa a ser parte del material verbal que puede organizarse en el enunciado de un pensable o de un pensado. Ya no tiene el privilegio de ser el afloramiento de hechos, de permitir que emerja a través de ellos una Realidad profunda, ni de ser por eso mismo aureolada con el poder de "expresar" a la vez la "cosa misma" y el Sentido que vendría en ella.

Desde este punto de vista, podemos decir que "en lo sucesivo el signo de la Historia es no tanto lo real sino lo inteligible". 55

Pero no se trata de cualquier inteligible. "El desvanecimiento de la narración en la ciencia histórica actual" da testimonio de la prioridad concedida por esta ciencia a las condiciones en las que elabora lo "pensable" (tal es el sentido de todo el movimiento "estructuralista"). Y este análisis,

³⁸ R. Barthes, "El discurso de la historia", op. cit., p. 65.

³⁴ Ibid., pp. 73-74.

⁵⁵ Ibid., p. 75. En la "ilusión referencial", de lo real, en el "realismo", R. Barthes descubre una nueva verosimilitud ("El efecto de lo real", op. cit., p. 88). Esto "real" es la connotación de un pensable.

que se refiere a los métodos, es decir, a la producción de sentidos, no puede disociarse, en historia, de un lugar y de un objeto: El lugar es, a través de los procedimientos, el acto presente de esta producción y la situación que hoy lo vuelve posible al determinarlo; el objeto son las condiciones en las cuales una u otra sociedad se han dado un sentido por un trabajo, que es, a pesar de todo, determinado. La historia no es una crítica epistemológica. Siempre quedará como un relato. Nos cuenta su propio trabajo y, al mismo tiempo, el trabajo que puede leerse en un pasado. Y por lo demás no comprende a este último sino aclarando su propia actividad productora, y recíprocamente, la historia se comprende a sí misma en el conjunto y en la sucesión de producciones, de las cuales ella misma es un efecto.

Si, pues, el relato de "lo que pasó" desaparece de la historia científica (para extenderse, por el contrario, en la historia vulgarizada), o si la narración de los hechos toma la apariencia de una "ficción" propia de cierto tipo de discurso, no tendríamos derecho a concluir que la referencia a lo real comienza a desvanecerse. Más bien la referencia se ha desplazado. Ya no se nos da inmediatamente con los objetos narrados o "reconstituidos". Está implicada en la creación de "modelos" (destinados a volver "pensables" a los objetos) proporcionados a prácticas, en la confrontación con lo que les resiste, los limita y hace alusión a otros modelos, finalmente en la elucidación de lo que ha vuelto posible a esta actividad al inscribirla en una economía particular (o histórica) de la producción social.

Desde este punto de vista, se puede pensar con A.J. Greimas, que frente a los modelos capaces de informarnos del funcionamiento de un lenguaje, o si se prefiere, frente al análisis de las combinaciones posibles en la organización y la transformación de elementos en número finito, lo histórico aparece ante la formulación estructuralista "como una limitación de sus posibilidades de manifestación". Así como la estructura atómica, nos dice, se concibe fácilmente como una posibilidad entre las combinaciones de las que el universo actualmente manifestado no es sino una realización parcial, la estructura semántica, imaginada como un modelo análogo, permanece abierta y solamente puede ser clausurada por la historia. 56

El límite se encuentra en el centro de la ciencia histórica y designa al otro de la razón o de lo posible. Bajo esta figura lo real reaparece en el interior de la ciencia. Pudiera ser, sin embargo, que la distinción entre ciencias "exactas" y ciencias "humanas" ya no pasara como una diferencia en la formalización o en el rigor de la verificación; más bien las disciplinas se distinguen según el lugar que otorgan, unas a lo posible, otras al límite.

⁵⁶ A.J. Greimas, Du sens. Essais sémiotiques, Seuil, 1970, p. 111. Cfr. todo el capítulo, "Historia y estructura" pp. 103-116.

En todo caso, existe sin duda alguna una fascinación provocada por el límite, que va unida al oficio del etnólogo o del historiador, o lo que es casi lo mismo, una fascinación provocada por el *otro*.

Pero el límite no es solamente lo que encuentra constantemente delante de sí el trabajo histórico organizado por la voluntad de volver pensable una cosa; también se relaciona con el hecho de que cada proceso interpretativo ha tenido que ser. bien establecido para poder definir los procedimientos proporcionados a un modo de comprensión. Una nueva determinación de lo "pensable" supone, más allá de ella misma, situaciones económicas y socioculturales que la han vuelto posible. Toda producción de sentido da testimonio de un acontecimiento que ocurrió y que la ha permitido. Aun las ciencias exactas se ven obligadas a exhumar su relación con una historia, es decir el problema de la relación entre su discurso y lo que implica sin decirlo -entre una coherencia y una génesis. En el discurso histórico, la interrogación sobre lo real vuelve, pues, no sólo con la articulación necesaria entre los posibles y sus limitaciones, o entre los universales del discurso y la particularidad unida a los hechos (cualquiera que sea su clasificación);⁵⁷ sino vuelve también bajo la forma del origen postulado por el desarrollo de un modo de lo "pensable". La práctica científica se apoya en una praxis social que no depende del conocimiento. El espacio del discurso nos remite a una temporalidad diferente de la que organiza las significaciones según las reglas clasificatorias de la conjugación. La actividad que produce al sentido y que establece una inteligibilidad del pasado, es también el síntoma de una actividad experimentada, el resultado de acontecimientos y de estructuraciones que ella misma cambia en objetos pensables, la representación de una génesis organizadora que se le escapa.

4. La historia como mito

La historia caería en ruinas sin la clave de toda su arquitectura: la articulación del acto que ella establece con la sociedad que ella refleja; el corte, constantemente puesto en tela de juicio, entre un presente y un pasado; la doble condición del objeto que es un "efecto de lo real" en el texto y lo no dicho implicado por la clausura del discurso. Si la historia deja su lugar propio –el límite que ella establece y ella recibe—, se descompone para no ser más que ficción (la narración de lo que pasó) o reflexión epistemológica (la elucidación de sus reglas de trabajo). Pero no es ni la leyenda a la cual

Problema que tiene cierta analogía con el que trataban las primeras filosofías del lenguaje a finales de la Edad Media. Cfr. J. Claude Piguet, "La disputa de los universales y el problema contemporáneo del lenguaje" en Revue de Théologie et de Philosophie, 19, 1969, pp. 392-411.

cierto tipo de vulgarización la reduce, ni la criteriología que hacía de ella el único análisis crítico de sus procedimientos. La historia juega entre las dos, encima del límite que separa las dos reducciones, como Charlie Chaplin se definía, al final del *Peregrino*, por una carrera a lo largo de la frontera mexicana, entre dos países que lo expulsaban al mismo tiempo, y cuyos zigzags dibujaban a la vez la diferencia y la línea de sutura.

Lanzado, ya hacia un presente, ya hacia un pasado, el historiador experimenta una praxis que es inextricablemente la suya y la del otro (otra época o la sociedad que hoy lo determina). Elabora la ambigüedad misma que designa el nombre de su disciplina. Historie y Geschichte: ambigüedad rica en sentido. En efecto, la ciencia histórica no puede desolidarizar completamente su práctica de lo que capta como objeto, y tiene como tarea indefinida precisar los modos sucesivos de esta articulación.

Esta es sin duda la razón por la cual la historia ha tomado el relevo de los mitos "primitivos" o de las teologías antiguas desde que la civilización occidental dejó de ser religiosa; y en el mundo político, social o científico se define por una praxis que compromete igualmente sus relaciones con ella misma y con otras sociedades. El relato de esta relación de exclusión y de fascinación, de dominación o de comunicación con el otro (cargo ocupado sucesivamente por algo cercano, o algo futuro), permite a nuestra sociedad narrarse a sí misma gracias a la historia. Funciona como lo hacían, o lo hacen todavía en civilizaciones remotas, los relatos de luchas cosmogónicas que enfrentan un presente con su origen.

Esta localización del mito aparece no solamente con el movimiento que conduce a las ciencias "exactas" o "humanas", hacia su historia (lo cual permite a los científicos situarse en un conjunto social), ⁵⁸ o con la importancia de la vulgarización histórica (que vuelve pensable la relación de un orden con su cambio, o que lo exorciza con el estribillo: "Siempre ha sido así"), o todavía más con las mil resurrecciones de la genial identificación, iniciada por Michelet, entre la historia y la autobiografía de una nación, de un pueblo o de un partido. La historia se ha convertido en nuestro mito por razones más fundamentales, resumidas en algunos de los análisis que ya presentamos.

⁵⁸ En "La Historia y la unidad de las ciencias del hombre" (en Annales ESC, 23, núm. 2, 1968, pp. 233-240), Charles Morazé enfoca desde ese punto de vista al papel central de la historia: La historia es "sincretista" porque la relación entre las ciencias humanas se revela y se desarrolla a través de ella; hoy en día nos parece que la historia se fragmenta al adherirse a disciplinas cada vez más divergentes.

Una identidad por una diferenciación

El discurso histórico vuelve explícita a una identidad social, no como "dada" o estable, sino como diferenciada de una época anterior o de otra sociedad. Supone la ruptura que convierte a una tradición en un objeto pasado, así como la historia del "Antiguo Régimen" implica la Revolución. Pero esta relación con el origen próximo o lejano del cual una sociedad se separa sin poder eliminarlo, es analizada por el historiador que la convierte en el lugar de su ciencia. En un texto que conserva todavía la forma de un relato, apoya la práctica de una nueva inteligibilidad y la permanencia de pasados diferentes (que sobreviven no sólo en los documentos, sino en ese "archivo particular" que es el mismo trabajo histórico).

Si por una parte la historia tiene por función expresar la posición de una generación en relación con las precedentes al decir: "Yo no soy aquella", añade siempre a esta afirmación un complemento no menos peligroso, que obliga a confesar a una sociedad: "Soy algo distinta de lo que quiero ser, y estoy determinada por lo que niego".

La historia da pruebas de una autonomía y de una dependencia cuyas proporciones varían según los medios sociales y las situaciones políticas donde se elabora. Bajo la forma de un "trabajo" inminente en el desarrollo humano, toma el lugar de los mitos por medio de los cuales una sociedad representaba sus relaciones ambiguas con sus orígenes, y a través de una historia violenta de los Comienzos, sus relaciones con ella misma.

El origen del lenguaje: el muerto y el vivo

A pesar de sus exordios o sus prefacios en primera persona (en el Ichbericht) que tienen valor de introducción iniciadora y proponen un "en aquel tiempo" gracias a la separación, bien notada, del tiempo del autor, la historia es un discurso en tercera persona. Batallas, políticas o salarios son el sujeto-objeto; pero, como dice Roland Barthes, "nadie está allí para asumir el enunciado". El discurso sobre el pasado tiene como condición ser el discurso del muerto. El objeto que circula por allí no es sino el ausente, mientras que su sentido es ser un lenguaje entre el narrador y sus lectores, es decir entre presentes. La cosa comunicada opera la comunicación de un grupo consigo mismo por medio de esa remisión a un tercero ausente que es su pasado. El muerto es la

Después de haber usado la fórmula "el régimen precedente", se habla, a partir de noviembre de 1789, del "antiguo régimen". Cfr. Albert Soboul, La Civilisation et la Révolution française, Arthaud, t. 1, 1970, p. 37, y las reflexiones de Pierre Goubert. L'Ancien Régime, A. Colin, t. 1, 1969, cap. 1. Barthes, "El discurso de la historia", op. cit. p. 71.

figura objetiva de un intercambio entre vivos. Es el *enunciado* del discurso que lo transporta como un objeto, pero en función de una interlocución lan-zada fuera del discurso, hacia lo *no-dicho*.

De acuerdo con estas conjugaciones con el ausente, la historia se convierte en el mito del lenguaje. Manifiesta la condición del discurso: una muerte. Nace, en efecto, de la ruptura que forma un pasado distinto de su tarea presente. Su trabajo consiste en crear ausentes, en convertir los signos dispersos en la superficie de una actualidad en huellas de realidades "históricas", que faltaban porque eran "otras".

Pero el ausente es también la forma presente del origen. Hay mitoporque a través de la historia el lenguaje se ha enfrentado con su origen.
Ciertamente, la confrontación toma aquí aspectos diferentes: ya es la relación del discurso histórico con tal o cual período que ha sido preferido
como objeto de estudio, en la serie lineal de una cronología; o bien el movimiento que remite dicho período a un más allá primitivo, y trepa indefinidamente hasta un "comienzo" imaginario, tope ficticio pero necesario, para
que se pueda bajar a través de los tiempos y clasificarlos, etcétera. Pero
una relación más próxima y más fundamental se señala con ese cero inicial
la relación de cada discurso con la muerte que lo vuelve posible. El origen
está dentro del discurso; y es precisamente este origen el que no puede
convertirse en un objeto enunciado.

El discurso tiene por definición el ser un decir que se apoya sobre lo que ya pasó completamente; hay propiamente un comienzo que supone un objeto perdido; tiene por función ser, entre los hombres, la representación de una escena primitiva borrosa pero todavía capaz de organizar.

El discurso se apoya también sobre la muerte, a la cual postula, pero que es contradicha por la práctica histórica. Porque hablar de los muertos es al mismo tiempo negar la muerte y casi desafiarla. Por eso se dice que la historia los "resucita". Literalmente esta palabra es un engaño, pues la historia no resucita a nadie. Pero evoca la función permitida a una disciplina que trata a la muerte como un objeto de su saber, y al obrar así, da lugar a la producción de un intercambio entre vivos.

Así es la historia. Un juego de la vida y de la muerte se desarrolla en el tranquilo fluir de un relato, resurrección y negación del origen, revelación de un pasado muerto y resultado de una práctica presente. Reitera, en un régimen diferente, los mitos que se edifican sobre un asesinato o una muerte original, y hacen del lenguaje la huella siempre permanente de un comienzo tan imposible de encontrar como de olvidar.

⁶¹ Decimos esto dejando al margen el examen, esbozado en otra parte, de los problemas planteados por la intervención del psicoanálisis en el campo de la historia. Cfr. "Lo que Freud hace de la historia", infra.

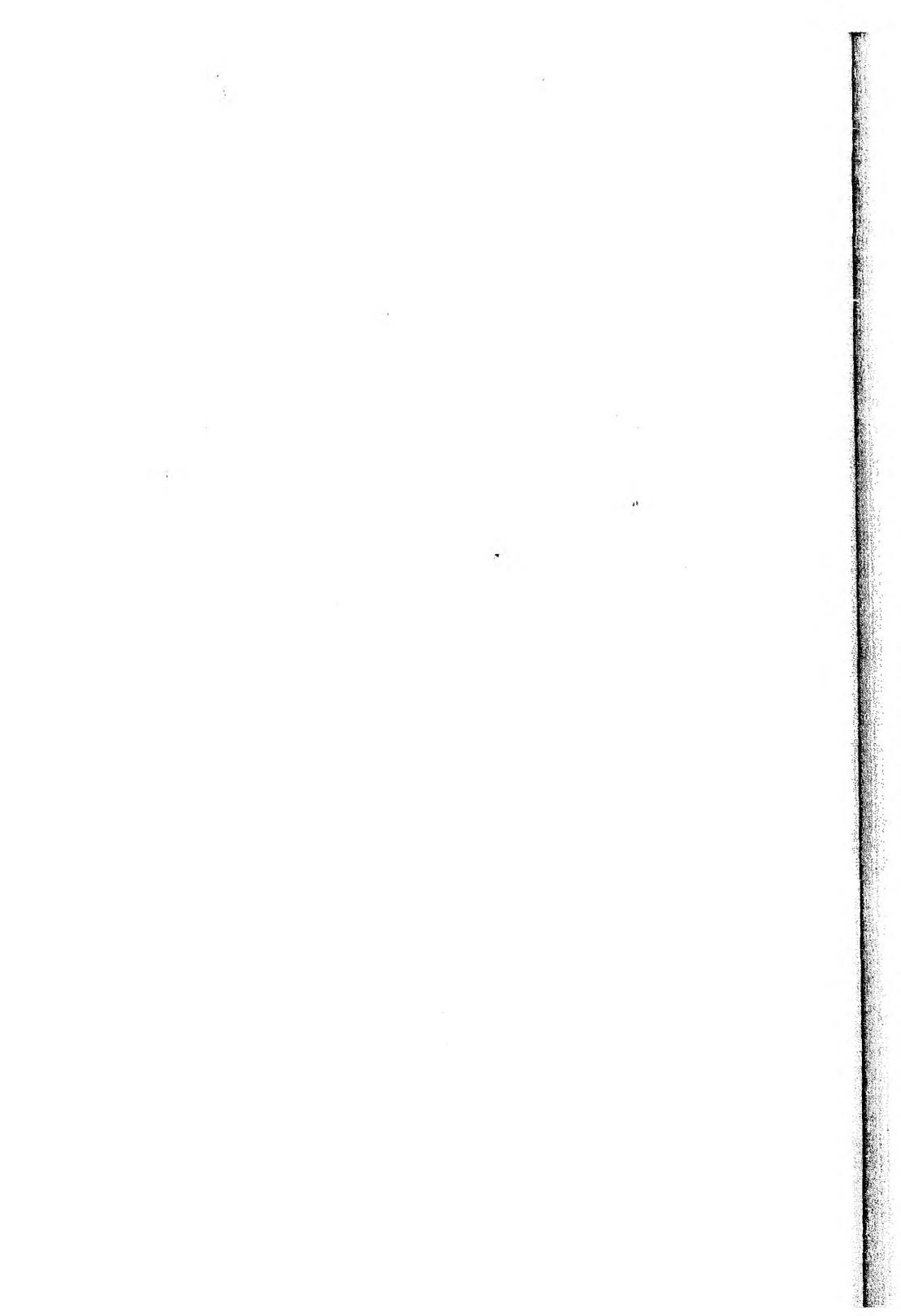
La historia se refiere, finalmente, a un hacer que no es solamente el suyo ("hacer historia"), sino el de la sociedad que especifica una producción científica. Si permite a un obrar común darse un lenguaje técnico propio, remite esta praxis social como a lo que vuelve posibles los textos organizados por una nueva inteligibilidad del pasado.

Esta relación del discurso con un hacer, está dentro de su objeto, puesto que, de un modo o de otro, la historia habla siempre de tensiones, de conflictos, de juegos de fuerza. Pero también está fuera, puesto que el modo de comprensión y el tipo de discurso son determinados por el conjunto sociocultural más vasto que fija a la historia su lugar particular. Las sociedades estables dan lugar a una historia que atiende especialmente a las continuidades y tiende a dar valor de esencia humana a un orden sólidamente establecido. En las épocas de movimiento o de revolución, las rupturas de la acción colectiva o individual se convierten en el principio de la inteligibilidad histórica. Pero esta referencia a la organización social del obrar -movilizada por el desarrollo de un orden político o por la fundación de regímenes nuevos-no interviene sino indirectamente en el análisis científico. Se introduce simbólicamente con una tópica de lo inteligible: según los períodos de la historiografía, el acontecimiento o la serie continua constituirán el punto de partida y la definición de lo inteligible. Un tipo de sociedad se revela también en el modo como se combinan la discursividad del "comprender" y el repudio de "lo que pasa"; por ejemplo, el modelo socioeconómico se prefiere a la biografia, o viceversa, etcétera.

Espejo del hacer que define en nuestros días a una sociedad, el discurso histórico es a la vez su representación y su revés. No es el todo—¡co-mo si el saber diera la realidad o la hiciera acceder a su grado más elevado! Esta manera exagerada de considerar al conocimiento ha sido superada. Todo el movimiento de la epistemología contemporánea, en el campo de las ciencias llamadas "humanas", la contradice y más bien humilla a la conciencia. El discurso historiográfico no es sino una pieza más de una moneda que se devalúa. Después de todo, no es sino papel. Pero sería falso desplazarlo de un exceso de honor a un exceso de indignidad. El texto de la historia, siempre sujeto a revisión, duplica el obrar como si fuera su huella y su interrogante. Apoyado sobre lo que él mismo no es—la agitación de una sociedad, pero también la práctica científica en sí misma—, arriesga el enunciado de un sentido que se combina simbólicamente con el hacer. No sustituye a la praxis social, pero es su testigo frágil y su crítica necesaria.

Destronado del lugar adonde lo había elevado la filosofía, que en el Siglo de las Luces o en tiempos del idealismo alemán lo convirtió en la última manifestación del Espíritu del mundo, el discurso historiográfico ha cambiado, sin duda alguna, el lugar del rey por el del niño de la leyenda, apuntando hacia una verdad que todo el mundo parecía querer olvidar.

Tal es también, la posición del mito, reservado para la fiesta que abre en el trabajo el paréntesis de una verdad. Sin quitar nada a las funciones anteriormente subrayadas, no debemos descuidar a la que une el decir histórico con el hacer social, sin identificar el primero con el segundo; esta función recuerda al trabajo su relación con la muerte y con el sentido; sitúa a la historiografía verdadera del lado de las cuestiones indiscretas que deben investigarse en el inmenso movimiento de la praxis.



Capítulo II La operación historiográfica*

¿Qué fabrica el historiador cuando "hace historia"? ¿En qué trabaja? ¿Qué produce? Interrumpiendo su deambulación erudita por las salas de los archivos, se aleja un momento del estudio monumental que lo clasificará entre sus pares, y saliendo a la calle, se pregunta: ¿De qué se trata en este oficio? Me hago preguntas sobre la relación enigmática que mantengo con la sociedad presente y con la muerte, a través de actividades técnicas.

Ciertamente, no hay consideraciones, por generales que sean, ni lecturas, por más lejos que queramos extenderlas, que sean capaces de borrar la particularidad del lugar desde donde hablo y del ámbito donde prosigo mi investigación. Esta marca es indeleble. En el discurso donde escenifico cuestiones globales, tendrá la forma de un idiotismo: mi modo de hablar configura mi relación con un lugar. Pero el gesto que traslada las "ideas" a lugares es precisamente un gesto de historiador. Comprender, para él, es analizar en términos de producciones localizables el material que cada método ha originalmente establecido según sus propios criterios de pertinencia. Cuando la historia se convierte, para el que la practica, en el

^{*} Una parte de este estudio fue publicada en J. Le Goff y P. Nora Faire de l'histoire, Gallimard, 1974, t.i, pp. 3-41, con el título "La operación histórica". Esa misma parte se presenta aquí revisada y corregida.

Si el trabajo histórico se caracteriza por la determinación de lugares de pertinencia, es decir, por una tópica (como lo ha demostrado Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, Seuil, 1971, pp. 258-273), no renuncia sin embargo, a inscribir las unidades de sentido (o "hechos") determinadas de esta manera, en las relaciones de producción. Se dedica, pues, a demostrar la relación entre los productos y los lugares de producción.

¹ De una vez para siempre, aclaro que empleo la palabra historia en el sentido de historiografía, es decir, que entiendo por historia una práctica (una disciplina), su resultado (un discurso) y la relación entre ellos. Cfr "Hacer historia", supra, pp. 33-65.

objeto mismo de su reflexión, ¿puede acaso invertirse el proceso de comprensión que relaciona un producto con un lugar?

El historiador sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica, si para establecer la condición de su trabajo recurriera a otro mundo filosófico, a una verdad formada y recibida fuera de los caminos por los cuales, en historia, todo sistema de pensamiento se refiere a "lugares" sociales, económicos, culturales, etcétera. Ese tipo de dicotomía entre lo que hace y lo que diría, serviría por lo demás a la ideología reinante protegiéndola de la práctica efectiva. Condenaría, además, las experiencias del historiador a un sonambulismo teórico. Más aún, en historia como en todo lo demás, una práctica sin teoría cae necesariamente, tarde o temprano, en el dogmatismo de "valores eternos" o en la apología de un "intemporal". La sospecha no debería extenderse a todo análisis teórico.

En este sector, Serge Moscovici, Michel Foucault, Paul Veyne y otros, dan testimonio de un despertar epistemológico³ que manifiesta en Francia una nueva urgencia. Pero sólo se puede recibir la teoría que trae consigo una práctica, a saber: la teoría que, por una parte, da apertura a la práctica en el espacio de una sociedad, y por otra, organiza los procedimientos propios de una disciplina. Considerar la historia como una operación, sería tratar, de un modo necesariamente limitado, de comprenderla 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). De esta manera admitimos que la historia forma parte de la "realidad", de la que trata, y que esta realidad puede ser captada "como actividad humana", "como práctica".4 Desde esta perspectiva, quisiera probar que la operación histórica se refiere a la combinación de un lugar social, de prácticas "científicas" y de una escritura. Este análisis de las condiciones previas, de las cuales el discurso no habla, nos permitirá precisar las leyes silenciosas que organizan al espacio producido como un texto. La escritura histórica se construye en función de una institución cuya organización parece invertir: obedece, en efecto, a reglas propias que exigen ser examinadas en sí mismas.

³ Cfr. Serge Moscovici, Essai sur l'histoire humaine de la nature, Flammarion, 1968; Michel Foucault, L'Archéologie du savoir, Gallimard, 1969; Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, Seuil, 1971

⁴ Karl Marx, Thèses sur Feuerbach, tesis 1.

El término de científico, bastante sospechoso en el conjunto de las "ciencias humanas" (donde se le sustituye por el término de análisis), no lo es menos en el campo de las "ciencias exactas" en la medida en que ese término nos remite a leyes. Se puede definir, sin embargo, con ese término la posibilidad de establecer un conjunto de reglas que permitan "controlar" operaciones proporcionadas a la producción de objetos determinados.

1. Un lugar social

Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o de enseñanza, una categoría especial de letrados, etcétera. Se halla, pues, sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de este lugar los métodos se establecen, una topografía de intereses se precisa y los expedientes de las cuestiones que vamos a preguntar a los documentos se organizan.

Lo no dicho

Hace cuarenta años, una primera crítica del "cientificismo" reveló en la historia "objetiva" su relación con un lugar, el lugar del sujeto. Al analizar una "disolución del objeto" (R. Aron), esta crítica le quitó a la historia el privilegio del que presumía cuando pretendía reconstruir la "verdad" de lo que había pasado. La historia "objetiva" conservaba, por lo demás, con esta idea de una "verdad", un modelo tomado de la filosofía de ayer o de la teología de antes de ayer, se contentaba con traducirlas en términos de "hechos" históricos... Los hermosos días de este positivismo, ya terminaron.

Después vino el tiempo de la desconfianza. Se probó que toda interpretación histórica depende de un sistema de referencia; que dicho sistema queda como una "filosofia" implícita particular; que al infiltrarse en el trabajo de análisis, organizándolo sin que éste lo advierta, nos remite a la "subjetividad" del autor. Al vulgarizar los temas del "historicismo" alemán, Raymond Aron enseñó a toda una generación el arte de señalar las "decisiones filosóficas" en función de las cuales se organizan los cortes de un material, los códigos con que se descifra, y el modo como se ordena la exposición.⁶ Esta "crítica" representaba un esfuerzo teórico. Marcaba una etapa importante en relación con una situación francesa donde prevalecían las investigaciones positivas y donde reinaba el escepticismo en lo referente a las "tipologías" alemanas. Exhumaba los preámbulos filosóficos y todo lo no confesado de la historiografía del siglo XIX. Nos remitía a una circulación de los conceptos, es decir a los desplazamientos, que a lo largo de todo aquel siglo habían transportado a las categorías filosóficas por los subsuelos de la historia, de la exégesis o de la sociología.

⁶ Introduction a la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique. Vrin, 1938; La Philosophie critique de l'histoire, Vrin, 1938 (reed. 1969). Acerca de las tesis de R. Aron, cfr. la crítica de Pierre Vilar, "Marxismo e historia en el desarrollo de las ciencias humanas", en Studi storici, I, núm. 5, 1960, pp. 1008-1043, principalmente pp. 1011-1019.

En nuestros días, nos sabemos la lección al dedillo. Los "hechos históricos" se hallan constituidos por la introducción de un sentido en la "objetividad". Enuncian en el Ienguaje del análisis, "selecciones" que le son anteriores, que no resultan de la observación —y que no son ni siquiera "verificables" sino solamente "falsificables" gracias a un examen crítico. La "relatividad histórica" compone, pues, un cuadro, donde sobre el fondo de una totalidad histórica se destaca una multiplicidad de filosofías individuales, las de los pensadores disfrazados de historiadores.

El retorno a las "decisiones" porsonales se efectuaba tomando como base dos postulados.

Por una parte, al aislar del texto historiográfico un elemento filosófico, se le suponía una autonomía a la ideología: en esto consistía la condición de su extracción. Un orden de ideas se apartaba de la práctica histórica. Por lo demás (aun cuando las dos operaciones van juntas), al subrayar las divergencias entre los "filósofos" disfrazados de historiadores, al referirse a lo insondable de sus ricas intuiciones, hacían de dichos pensadores un grupo aislado de su sociedad bajo el pretexto de una relación más directa con el pensamiento. El recurso a las opciones personales provocaba un corto circuito con el papel desempeñado en lo referente a las ideas por las localizaciones sociales.⁸ La pluralidad de estas subjetividades filosóficas tenía desde entonces como efecto discreto el conservar a los intelectuales en una posición singular. Las cuestiones de sentido eran tratadas entre ellos, y la explicitación de sus diferencias en el pensamiento gratificaba al grupo entero con una relación privilegiada en el mundo de las ideas. Los ruidos propios de una fabricación, las técnicas, las presiones sociales, las posiciones profesionales o políticas, nada turbaba la paz de esta relación: el silencio era el postulado de este tipo de epistemología.

R. Aron establecía en un coto reservado tanto el reinado de las ideas como el reino de los intelectuales. La "relatividad" no actuaba sino dentro de este campo cerrado. Lejos de ponerlo en tela de juicio, la misma relatividad lo defendía. Apoyándose en la distinción entre el sabio y el político, una de las tramas más flojas de la teoría de Weber, estas tesis

⁷ Acerca del "principio de falsificación", cfr. Karl Popper, Logik der Forschung, Viena, 1934 (trad. inglesa revisada y muy aumentada: The Logic of Scientific Discovery, Londres, Hutchinson, 1959), obra básica del "racionalismo crítico".

⁸ Cfr. Antonio Gramsci. Gli intellettuali e l'Organizzazione della cultura, Turin, Einaudi, 1949, pp. 6-38.

⁹ Volviendo sobre la tesis weberiana según la cual "la elaboración científica comienza con una elección que no tiene otra justificación sino la subjetiva", R. Aron señalaba, una vez más, en Les Étapes de la pensée sociologique (Gallimard, 1967, p. 510), el cruzamiento, en Weber, de la "elección subjetiva" con el sistema racional de la explicación "causal" (ibid, pp. 500-522). De esta manera Aron anula el efecto del lugar del intelectual en la sociedad y puede considerar una vez más a Weber como el anti-Marx.

demolían una vanagloria del saber, pero reforzaban el poder "exento" de los sabios. Un lugar quedaba fuera de alcance en el momento en que se demostraba la fragilidad de lo que en ese mismo lugar se producía. El privilegio retirado a obras sujetas a control, regresaba a un grupo imposible de ser controlado.

Los trabajos más notables sobre la historia, parece, todavía hoy, que se apartan dificilmente de la muy fuerte posición que R. Aron había tomado al sustituir el privilegio silencioso de un lugar por el privilegio, triunfante y discutible, de un producto. Mientras que actualmente Michel Foucault niega toda referencia a la subjetividad o al "pensamiento" de un autor, el mismo Foucault suponía todavía, en sus primeros libros, 10 la autonomía del lugar teórico donde se desarrollan, en su "relato", las leyes según las cuales los discursos científicos se forman y se combinan en sistemas globales. L'Archéologie du savoir (1969) marca una ruptura, desde este punto de vista, al introducir a la vez las técnicas de una disciplina y los conflictos sociales en el examen de una estructura epistemológica, la de la historia (y esto no es una casualidad). Asimismo, Paul Veyne acaba por destruir en la historia lo que la crítica de R. Aron conservaba todavía como "ciencia causal", cuando al triturar los sistemas interpretativos hasta convertirlos en una polvareda de percepciones y de decisiones personales, no deja ya subsistir, en el sentido de la coherencia, sino las reglas de un género literario, y como punto de referencia "el placer del historiador". 11 Parece ser que en Veyne permanece intacto el presupuesto, que desde las tesis de 1938, quitaba implícitamente toda pertinencia epistemológica al examen de la función social ejercida por la historia, por el grupo de los historiadores (y más generalmente por los intelectuales), por las prácticas y las leyes del mismo grupo, por su intervención en el juego de las fuerzas públicas, etcétera.

La institución histórica

El lugar dejado en blanco u oculto por el análisis que exageraba la relación de un sujeto individual con su objeto, es nada menos que una institución del saber.

¹⁰ En Les Mots et les choses (Gallimard, 1966) en particular, cuya finalidad ha sido aclarada y definida más tarde, principalmente en la notable "Introducción" de L'Archéologie du savoir (op. cit., pp. 9-28). Cfr M. de Certeau, "El sol negro del lenguaje: M. Foucault", en L'Absent de l'histoire, 1973, pp. 115-132.

¹¹ Cfr. M. de Certeau, "Una epistemología de transición: P. Veyne", en Annales ESC, t. XXVII, 1972, pp. 1317-1327.

Esta institución señala el origen de las "ciencias" modernas, como lo demuestran, en el siglo XVII, las "asambleas" de eruditos (en Saint-Germain-des-Prés, por ejemplo), los intercambios de correspondencia y de viajes que realiza un grupo de "curiosos", 12 y todavía con más claridad en el siglo XVIII los círculos de sabios y las Academias por las que Leibniz se preocupaba tanto. 13 El nacimiento de las "disciplinas" está siempre ligado a la creación de grupos.

La relación entre una institución social y la definición de un saber, insinúa la figura, ya desde los tiempos de Bacon y Descartes, de lo que se ha llamado la "despolitización" de los sabios. Es preciso entender por este término, no un destierro fuera de la sociedad, is sino la fundación de "cuerpos", como el de "ingenieros", de intelectuales necesitados, pensionados, etcétera, en el momento en que las universidades se estancan al volverse cada vez más intransigentes.

Las instituciones "políticas", eruditas y "eclesiásticas" se especializan recíprocamente. No se trata, pues, de una ausencia, sino de un sitio particular en una nueva distribución del espacio social. Bajo la forma de un retiro relativo de los "asuntos públicos" o de los asuntos religiosos (que también se organizan en cuerpos particulares), se constituye un lugar "científico". La ruptura que hace posible la unidad social destinada a convertirse

Philippe Ariès (Le Temps de l' histoire, Mónaco, 1951, p. 224), Pierre Chaunu (La Civilisation de l' Europe classique, Arthaud, 1966, pp. 404-409, acerca de "La constitución a través de Europa de un pequeño grupo de investigadores"), también otros han notado el hecho. Pero este detalle muestra hasta qué punto esta "constitución" social es el signo de una ruptura epistemológica. Por ejemplo, hay una relación estrecha entre la limitación de los miembros (o de los viajes) y el establecimiento entre ellos de un lenguaje erudito (acerca de la correspondencia entre los miembros, cfr. Baudouin de Gaiffier, en Religión, érudition et critique á la fin du civil siècle..., Puf, 1968, pp. 2-9), o entre las "asambleas" de los miércoles en la Biblioteca Colbertina, de 1675 a 1751, y la elaboración de una investigación histórica (acerca de esas reuniones, cfr. Léopold Delisle, Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, t. I, Paris, 1968, pp 476-477).

Daniel Roche demuestra la estrecha relación entre el enciclopedismo (un "complejo de ideas") e instituciones como las academias parisienses o provincianas ("Enciclopedistas y académicos", en Livre et société dans la France du XVIII siécle, II, Mouton, 1970, pp. 73-92), también Sergio Moravia une el nacimiento de la etnología con la constitución del grupo de "Observadores del hombre" (La Scienza idell'uomo nel settecento, Bari, Laterza, 1970, pp. 151-172). Se pueden multiplicar los ejemplos.

A pesar de G. Bachelard que escribía: "la ciudad científica se ha establecido al margen de la sociedad social" (Le Rahionalisme appliqué, PUF, 1966, p. 23; cfr. La Formation de l'esprit scientifique, 1965, pp. 32-34). A. Koyré repite la misma tesis, pero para defender "una vida propia, una historia inmanente" de la ciencia, que "no puede ser comprendida si no en función de sus propios problemas, de su propia historia" ("Perspectivas sobre la historia de las ciencias", en tudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, 1973, p. 399). Parece que hay aquí, omo consecuencia de las ideas de M. Weber: 1°, una confusión entre diferenciación y aislamiento, como si el establecimiento de un lugar "propio" no estuviera ligado a una redistribución meneral y por consiguiente a redefiniciones reciprocas; 2°, una concepción de "historia de las ideas" que retira toda pertinencia a las divisiones sociales, siendo así que los cortes epistemológicos de indisociablemente sociales e intelectuales.

en la "ciencia" nos indica que se está llevando a cabo una nueva clasificación global. Esta ruptura nos señala, pues, en su aspecto externo, un lugar que se enlaza con otros en un nuevo conjunto; y en su aspecto interno, el establecimiento de un saber que no puede separarse de una institución social.

Este modelo original se encuentra posteriormente en todas partes. Se multiplica bajo la forma de subgrupos o de escuelas. De aquí la persistencia del gesto que circunscribe una "doctrina" gracias a una "base institucional". 15 La institución social (una sociedad de estudios de...) queda como la condición de un lenguaje científico (la revista o el Boletin, continuación y equivalente de las correspondencias de antaño). A partir de los "Observadores del hombre" del siglo XVIII hasta la creación de la sexta sección de la Escuela Práctica de Altos Estudios por la Escuela de los Annales (1947), pasando por las facultades del siglo XIX cada "disciplina" conserva su ambivalencia de ser la ley de un grupo y la ley de una investigación científica. La institución no da solamente una base social a una doctrina, también la vuelve posible y la determina subrepticiamente, ¡y sin que una sea la causa de la otra! No nos cansaríamos de invertir los términos (la infraestructura se convierte en la "causa" de las ideas), si suponemos que no cambia, entre ellos, el tipo de relación que estableció el pensamiento liberal cuando otorgó a las doctrinas la dirección de la historia. Más bien debemos rechazar el aislamiento de los términos, y por consiguiente la posibilidad de convertir una correlación en una relación de causa a efecto.

Un mismo movimiento organiza a la sociedad y a las "ideas" que circulan en ella. Se distribuye en regímenes de manifestación (económica, social, científica, etcétera) que constituyen entre ellos funciones imbricadas pero diferenciadas, de las cuales ninguna es la realidad o la causa de las otras. Así, los sistemas socioeconómicos y los sistemas de simbolización se combinan sin identificarse ni jerarquizarse. Un cambio social puede compararse, desde este punto de vista, con una modificación biológica del cuerpo humano: forma, como ella, un lenguaje, pero proporcionado a otros tipos de lenguaje (verbal, por ejemplo). El aislamiento "médico" del cuerpo resulta de una división interpretativa que no tiene en cuenta el paso de la somatización a la simbolización. Por el contrario, un discurso ideológico guarda siempre una proporción fija con un orden social determinado, así como cada enunciado individual se produce en función de organizaciones silenciosas del cuerpo. El hecho de que el discurso, en sí mismo, obedezca a reglas propias, no impide que se apoye en lo que no dice —en el cuerpo, que habla de un modo especial. 16

¹⁵ Jean Glénisson, "La historiografía france" contemporánea", en Vingt-cinq ans de recherche historique en France, CNRS, 1965, p. XXIV, n. 3, propósito de los Annales.

¹⁶ El psicoanalista llegará a decir que la palabra oculta y que el cuerpo habla.

Toda "doctrina" que rechaza en historia su relación con la sociedad, queda en el campo de lo abstracto. Niega lo mismo que la está produciendo. Padece entonces los efectos de distorsión, debidos a la eliminación de lo que la sitúa en el mundo de los hechos sin que lo diga o lo sepa: un poder que tiene su lógica; un lugar sostenido y "mantenido" por una disciplina que se desarrolla en obras sucesivas, etcétera. El discurso "científico" que no habla de su relación con el "cuerpo" social, no puede dar origen a una práctica, deja de ser científico, y esto es muy importante para el historiador, pues en esta relación con el cuerpo social está precisamente el objetivo de la historia. No podríamos dejar de tratarla sin poner en tela de juicio al mismo discurso historiográfico.

En su "Informe General" de 1965 sobre la historiografía francesa, J. Glénisson evocaba algunos enlaces discretos entre un saber y un lugar: la sistematización de las investigaciones por algunos doctores encaramados en los puestos superiores del profesorado y que "deciden las carreras universitarias", ¹⁷ la presión ejercida por el tabú social de la tesís monumental; ¹⁸ el lazo de unión entre la influencia débil de la teoría marxista y el reclutamiento social del "personal erudito, provisto de cátedras y de, presidencias»; ¹⁹ los efectos de una institución fuertemente jerarquizada y centralizada sobre la evolución científica de la historia, que se ha vuelto muy "tranquila" desde hace tres cuartos de siglo. ²⁰ Debemos señalar también los intereses demasiado nacionalistas de una historiografía replegada sobre sus querellas internas (se baten contra Seignobos o por Febvre), circunscrita por el chauvinismo lingüístico de la cultura francesa, que favorece las expediciones hacia las regiones más próximas de referencia latina (el mundo mediterráneo, España, Italia o América Latina), y que se ve, además, muy limitada en sus recursos financieros, etcétera.

Entre otros muchos, estos rasgos remiten la "condición de una ciencia" a una situación social que consiste en lo que no dijo. Es pues imposible analizar el discurso histórico independientemente de la institución en función de la cual se ha organizado su silencio, o pensar en una renovación de la disciplina, que quedaría asegurada por la sola modificación de sus conceptos, sin que intervenga una transformación de las situaciones adquiridas. Desde este punto de vista, como lo indican las investigaciones de Jürgen Habermas, se impone una "repolitización" de las ciencias

¹⁷ J. Glénisson, op. cit., p. XXVI.

¹⁸ Ibid., p. XXIV. Acerca de estos dos puntos, cfr. Terry N. y Priscilla P. Clark, "El patrón y su círculo: clave de la Universidad francesa" (en Revue française de sociologie, XIII, 1971, pp. 19-39), estudio perspicaz que sólo podía ser escrito por "observadores externos". Los autores definen al "sistema" con cuatro elementos esenciales: la centralización del control, el carácter monopolístico del sistema, el número restringido de puestos importantes, la multiplicación de funciones del patrón.

¹⁹ J. Glénisson, op. cit., pp. XXII-XXIII.

²⁰ *Ibid.*, p. xt..

humanas; no podríamos dar cuenta de ellas o permitir su progreso sin una "teoría crítica" de su situación actual en la sociedad.²¹³

14

La cuestión que señala la sociología crítica de Habermas, está por lo demás, ya muy bien trazada en el discurso histórico. Sin esperar las denuncias del teórico, el mismo texto confiesa su relación con la institución. Por ejemplo, el nosotros del autor nos remite a una convención (dirían en semiótica que remite a un "verosímil enunciativo"). En el texto, es la escenificación de un contrato social "entre nosotros". Es un sujeto plural que "sostiene" al discurso. Un "nosotros" se apropia el lenguaje por el hecho de presentarse como el locutor. De este modo se revelan la prioridad del discurso histórico co con una institución social. La mediación de este "nosotros" elimina la alternativa que atribuiría la historia ya a un individuo (el autor, su filosofía personal, etcétera), ya a un sujeto global (el tiempo, la sociedad, etcétera). En lugar de jactancias subjetivas o de generalidades edificantes, nos ofrece la positividad de un lugar donde se apoya el discurso sin identificarse con él.

Al "nosotros" del autor corresponde el de los verdaderos lectores. El público no es el verdadero destinatario del libro de historia, aun cuando sea su apoyo financiero y moral. Como el alumno que dirige la palabra a toda la clase, pero tiene detrás a su maestro, una obra es menos apreciada por sus compradores que por los "pares" y los "colegas" que la juzgan según criterios científicos diferentes de los del público, y decisivos para el autor desde el momento en que pretende hacer obra historiográfica. Existen leyes del medio que circunscriben posibilidades cuyo contenido varía, pero no varía la presión que ejercen. Estas leyes organizan una verdadera "policía" del trabajo. Al no ser "recibido" por el grupo, el libro caerá en la categoría de una "vulgarización", que considerada con más o menos simpatía, no sería capaz de definir a un estudio como "historiográfico".

²¹ J. Habermas critica en partícular, en las teorías sociológicas (y podriamos añadir: o históricas) de tipo puramente técnico y "gnoseológico", el "sub-entendido" de una neutralidad en lo que respecta a los valores postulados por el punto de partida epistemológico de sus investigaciones. ("Analytische Wissenschafttheorie und Dialektik", en Zeugnisse Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburstag, Frankfurt-am-Main, 1963, pp. 500-501). Cfr., del mismo autor, sus obras básicas como Zur Logik der Sozialwissenschaft, Tübingen Mohr, 1967, y Technik und Wissenschaft, 1968 (trad. fr. La Technique et la science comme "idéologie", Gallimard, 1973). ²¹ Acerca del papel y del sentido del yo o del nosotros, y del lugar que ocupan en el lenguaje de quien se lo "apropia" como locutor, cfr. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1966, pp. 258-266.

Por "discursos", entiendo al mismo género histórico, o más bien, dentro de la perspectiva de Michel Foucault, "una práctica discursiva" — "el conjunto de reglas que caracterizan a una práctica discursiva" (Archéologie du savoir, Gallimard, 1969, pp. 74 y 168).

Es preciso estar "acreditado" para tener acceso a la enunciación historiográfica. "La condición de los individuos que tienen —y sólo ellos lo tienen— el derecho reglamentario o tradicional, jurídicamente definido o espontáneamente aceptado, de expresar cierto tipo de discurso" depende de una "agregación" que clasifica el "yo" del escritor dentro del "nosotros" de un trabajo colectivo, o que habilita a un locutor para que enuncie el discurso historiográfico. Este discurso —y el grupo que lo produce— hace al historiador, mientras que la ideología atomista de una profesión "liberal" mantiene la ficción del sujeto autor y deja creer que la investigación individual constituye la historia.

Más generalmente, un texto "histórico" (es decir, una nueva interpretación, el ejercicio de métodos propios, la elaboración de otras pertinencias, un desplazamiento en la definición y el uso de un documento, un modo de organización característico, etcétera) enuncia una operación que se sitúa dentro de un conjunto de prácticas. Este aspecto es primordial, es lo esencial en una investigación científica. Un estudio particular será definido por la relación que mantenga con otros, con temporáneos, con un "estado de la cuestión", con las problemáticas explotadas por el grupo y los puntos estratégicos que se van formando junto con los avances y las desviaciones determinados o vueltos posibles en lo referente a una investigación en curso. Cada resultado individual se inscribe en un conjunto cuyos elementos dependen estrechamente unos de otros, y cuya combinación dinámica forma la historia en un momento dado.

Finalmente, ¿cuál es la "obra de valor" en historia? La que es reconocida por los pares. La que puede situarse en un conjunto operativo. La que constituye un progreso en lo referente a la condición actual de los "objetos" y los métodos históricos, y que, ligada al medio en que se elabora, vuelve posibles a su vez nuevas investigaciones. El libro o el artículo de historia es a la vez un resultado y un síntoma del grupo que funciona como un laboratorio. Como el automóvil producido por una fábrica, el estudio se vincula al complejo de una fabricación específica y colectiva y no es tanto el efecto de una filosofía personal o la resurrección de una "realidad" pasada. Es el producto de un lugar.

Los historiadores en la sociedad

Begún una concepción bastante tradicional en la intelligentsia francesa desde el elítismo del siglo XVIII, se ha convenido que no se introducirá en la reoría lo que se hace en la práctica. Así, se hablará de "métodos", pero sin

⁴ M. Foucault, op. cit., p. 68, a propósito del discurso médico.

cometer la falta de evocar su capacidad como medio de *iniciación* para un grupo (es preciso aprender o practicar "buenos" métodos para ser introducido en el grupo), o su relación con una fuerza social (los métodos son los medios con los que se defiende, se diferencia y se manifiesta el poder de un cuerpo docente o burocrático). Estos métodos describen un comportamiento institucional y las leyes de un medio, y no por eso dejan de ser científicos. En suponer una antinomia entre un análisis social de la ciencia y su interpretación en términos de historia de las *ideas* consiste la duplicidad de los que creen que la ciencia es "autónoma", y que escudándose en esta dicotomía consideran que no hay lugar para el análisis de determinaciones sociales, y que las presiones por él reveladas, son extrañas o accesorias.

Estas presiones no son accidentales, más bien forman parte de la investigación. Lejos de representar la inconfesable intromisión de un extraño en el Santo de los santos de la vida intelectual, más bien constituyen la trama de los procesos científicos. El trabajo se apoya cada vez más en equipos, en lideres, en medios financieros, y por lo tanto en los privilegios con que las relaciones sociales o políticas favorecen a uno u otro estudio para que pueda obtener créditos. También está organizado como una profesión con sus jerarquias propias, sus normas centralizadoras, su tipo de reclutamiento psicosocial.²⁵ A pesar de las tentativas para romper las fronteras, se ha instalado en el círculo de la escritura: en la historia que se escribe se concede la preferencia a los que ya han escrito, de tal manera que la obra histórica refuerza una tautología sociocultural entre sus autores (letrados), sus objetivos (libros, manuscritos, etcétera) y su publico (cultivado). Este trabajo está ligado a una enseñanza, por lo tanto a las fluctuaciones de una clientela; a las presiones que ésta ejerce al crecer; a los reflejos de defensa, de autoridad o de repliegue que la evolución de los movimientos estudiantiles provoca en los maestros; a la introducción de la cultura de masas en una universidad masiva que ha dejado de ser el lugar reducido de intercambios entre investigación y pedagogía. El profesor se ve empujado hacia la vulgarización destinada al "gran público" (estudiantil o no), mientras que el especialista se aleja de los circuitos de consumo. La producción histórica se encuentra dividida entre la obra literaria del que "tiene autoridad" y el esoterismo científico del que "hace investigaciones"...

Una situación social cambia a la vez el modo del trabajo y el tipo del discurso. ¿Es esto un "bien" o un "mal"? Ante todo es un hecho que se descubre por todas partes, aun en aquellas donde quieren ocultarlo. Las

Desgraciadamente no existe todavia, para el reclutamiento de los historiadores, un equivalente del estudio publicado por Monique de Saint-Mantin, Les fonctions sociales de l'enseignement scientifique, Mouton, 1971.

implicaciones ocultadas se reconocen por las cosas que comienzan a moverse o a inmovilizarse al mismo tiempo, en sectores que antes se tenían por ajenos al trabajo del historiador. ¿Es acaso una simple casualidad que se pase de la "historia social" a la "historia económica" durante el período entre las dos guerras mundiales, ²⁶ cuando ocurre la gran crisis económica de 1929? ¿Es una casualidad que la historia cultural se imponga en el momento en que se impone por todas partes, junto con las diversiones y los medios de difusión masiva, la importancia social, económica y política de la "cultura"? ¿Es acaso una casualidad el que el "atomismo histórico" de Langlois y Seignobos, explícitamente asociado con la sociología fundada sobre la figura del "iniciador" (Tarde) y con una "ciencia de los hechos psicológicos" (que descompone el psiquismo en "motivos", "impulsiones" y "representaciones"),27 se haya combinado con el liberalismo burgués que reinaba a fines del siglo XlX? ¿Es acaso una casualidad el que los espacios muertos de la erudición —los que no son ni los objetivos ni los lugares de la investigación-resultan ser, desde el Lozère al Zambeze, regiones subdesarrolladas, de tal manera que el enriquecimiento económico crea hoy topografías y selecciones históricas cuyo origen no puede confesarse y cuya pertinencia no puede averiguarse?

Desde el acopio de los documentos hasta la redacción del libro, la práctica histórica depende siempre de la estructura de la sociedad. En la Francia de ayer, la existencia de pequeñas unidades sociales muy bien estructuradas definió los distintos niveles de la investigación: unos archivos limitados a los acontecimientos de un grupo y todavía muy identificados con papeles de familias; una categoría de mecenas o de autoridades que apoyaban con su nombre la "protección" de patrimonios, de clientes y de ideales; un reclutamiento de eruditos letrados consagrados a una causa y que adoptaban ante su patria grande o pequeña el lema de los Monumenta Germaniae: Sanctus amor patriae dat animum; unas obras "consagradas" a temas de interés local que proporcionaban un lenguaje propio a lectores limitados, pero fieles, etcétera.

Los estudios sobre temas más amplios no escapan a esta regla, pero la unidad social de la que dependen ya no es del mismo tipo: no se trata ya de una localidad, sino de la *intelligentsia* académica, después universitaria, que se "distingue" a la vez de la "pequeña historia", del

²⁶ La fecha esencial es la de la tesis de Georges Lefebvre, *Paysans du nord de la France pendant la Révolution*, 1924. Pero toda una pléyade de historiadores señala también ese momento esencial: Hauser, Sée, Simiand, etcétera.

La Introduction aux études historiques (1898) sigue siendo la obra máxima de una historiografía, aun cuando desde hace mucho tiempo ya no es lo que fue para toda una época: la estatua del Comendador. ¡Sorpresa!, ¡se la lee con interés!; su claridad es admirable. Principalmente en el capítulo VIII del libro II y en los capítulos I-IV del libro III, debidos a Seignobos, se explicitan las referencias científicas de los autores.

provincialismo y del pueblo menudo, antes de que al crecer su poder con la extensión centralizadora de la Universidad, imponga las normas y los códigos del evangelismo laico, liberal y patriótico elaborado en el siglo XIX por los "burgueses conquistadores".

Así pues, cuando Lucien Febvre, en el intervalo entre las dos guerras mundiales, declara que quiere quitarle a la historia del siglo XVI "el hábito" de las querellas de antaño y sacarla, por ejemplo, de las categorías impuestas por las guerras entre católicos y protestantes,28 da testimonio en primer lugar del desvanecimiento de las luchas ideológicas y sociales que en el siglo XIX volvían a tomar las banderas de los "partidos" religiosos para emplearlas en campañas semejantes. De hecho, las querellas religiosas siguieron durante mucho tiempo, aunque en terrenos no religiosos: republicanos contra tradicionalistas, escuela pública contra escuela "libre". Pero cuande estas luchas pierden su importancia sociopolitica después de la guerra del 14 cuando las fuerzas que se oponían en ellas se reparten de un modo diferente cuando se forman "concentraciones" o "frentes" comunes y la economía organiza el Ienguaje de la vida francesa, se vuelve posible tratar a Rabelais como cristiano -es decir como testigo de un tiempo pasado-, desligarse de divisiones que ya no se viven en la sociedad, y por consiguiente ya no hay que preferir a los reformados o a los cristianos demócratas en la historiografía política o religiosa universitaria. Lo que se nos da a entender con esto, no son concepciones mejores o más objetivas, sino una situación diferente. Un cambio de la sociedad permite al historiador tomar otra distancia en relación con lo que se convierte globalmente en pasado.

Desde este punto de vista, L. Febvre procede de la misma manera que sus predecesores. Aquéllos adoptaban como postulados de su comprensión, la estructura y las "evidencias" sociales de su propio grupo,
aun a riesgo de cometer errores críticos. ¿Acaso procede de otro modo el
fundador de los Annales cuando promueve una Búsqueda y una Reconquista históricas del "Hombre", figura "soberana" en el centro del universo de su medio burgués?²⁹ ¿No obra así cuando llama "historia global" al
panorama que se ofrece a la mirada de una magistratura universitaria?
¿No obra así cuando con la "mentalidad", la "psicología colectiva" y toda
la utilería del Zusammenhang, pone en escena una estructura todavía "idealista"³⁰ que funciona como el antídoto del análisis marxista y oculta bajo

²⁸ L. Febvre, Au coeur religiaeux du xvr siècle, Sevpen, 1957, p. 146.

²⁹ "Todo lo que siendo del hombre, depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las maneras de ser del hombre", declara en Combats pour l' histoire, A. Colin, 1953, p. 428. Más tarde, la figura creada por este optimismo conquistador perdió mucho de su credibilidad.

¹⁰ Henri Berr señalaba, ya desde 1920, el carácter "idealista" de la historia según L. Febvre (Revue de synthèse historique, xxx, 1920, p. 15).

una homogeneidad "cultural" los conflictos de clase en que se encuentra él mismo implicado?³¹ Por muy genial y novedosa que haya sido su historia, no deja de estar *marcada* socialmente, como lo estuvieron las historias que él mismo rechazo, y si pudo *superarlas*, fue porque aquellas respondían a situaciones *pasadas*, y al mismo Febvre le imponen ahora otro "hábito", cortado a la medida, debido al lugar que ocupa en los conflictos de su presente.

Con o sin el fuego que chispea en las obras de L. Febvre, pasa lo mismo hoy en todas partes, aun si hacemos a un lado el papel que desempeñan las divisiones sociales y políticas aun en las publicaciones y los nombramientos, donde funcionan prohibiciones tácitas. Sin duda alguna ya no se trata de una guerra entre los partidos o entre las grandes corporaciones de antaño (el Ejército, la Universidad, la Iglesia, etcétera): resulta que la hemorragia de sus fuerzas lleva consigo la folclorización de sus programas³² y por lo tanto las verdaderas batallas ya no tienen lugar entre ellos. La "neutralidad" lleva a la metamorfosis de las convicciones en ideologías dentro de una sociedad tecnocrática y productivista anónima que ya no sabe señalar sus preferencias ni identificar sus poderes (para aprobarlos o rechazarlos). Así, en la Universidad colonizada, cuerpo cada vez más carente de autonomía a medida que se hace más enorme, entregado actualmente a las consignas y las presiones venidas de fuera, el expansionismo científico o las cruzadas "humanistas" de ayer son sustituidas por vergonzosas retiradas. En lo que se refiere a las opciones, el silencio sustituye a la afirmación. El discurso toma un color indefinido: "neutro". Se convierte en el medio de defender lugares en vez de ser el enunciado de "causas" capaces de dar vida a un deseo. El discurso ya no puede hablar de lo que lo está determinando: tiene que respetar muchas posiciones y solicitar muchas influencias. En este caso, lo no dicho es a la vez lo no confesado de textos convertidos en pretextos, la exteriorización de lo que se hace en relación con lo que se dice, y el desvanecimiento progresivo de un lugar donde la fuerza se apoyaba sobre un lenguaje. ¿No sería esto, por lo demás, lo que "traiciona" la referencia de una historiografía conservadora a un "inconsciente" dotado de una estabilidad mágica, y cambiado en fetiche por la necesidad que se

Acerca de la "teoria del Zusammenhang", fluctuante y rica en su obra, cfr. Hans-Dieter Mann, Lucien Fevre. La pensée vivante d' un historien, A. Colin 1971, pp. 93-119. L. Febvre, se refiere ciertamente a la "clase" para explicar el siglo XVI (cfr. por ejemplo Pour une histoire à part entière, París, 1963, pp. 350-360, acerca de la burguesía), aun cuando lo hace con mucha reticencia (cfr. ibid., pp. 185-199), pero no hace intervenir al problema de su propia localización social cuando analiza su práctica y sus conceptos históricos. En cuanto al antimarxismo, éste se manifiesta, por ejemplo, en la reseña de Daniel Guérin (Combats pour l'histare, op. cit., pp. 109-113), quien afirma que la aproximación de Michelet y de Marx es para L. Febvre un "incesto".

*** Cfr. M. de Certeau, "Las revoluciones de lo creíble", en La Culture au pluriel, 10/18,1974, pp. 34.

tiene "a pesar de todo" de afirmar un poder propio que "sabemos bien" que hace tiempo desapareció?³³

El que permite y el que prohíbe: el lugar

Antes de saber lo que la historia dice de una sociedad, nos importa analizar cómo funciona ella misma. Esta institución se inscribe en un complejo que le permite solamente un tipo de producciones y le prohibe otras. Así procede la doble función del lugar. Vuelve posibles algunas investigaciones, gracias a coyunturas y problemáticas comunes. Pero a otras las vuelve imposibles; excluye del discurso lo que constituye su condición en un momento dado; desempeña el papel de una censura en lo referente a los postulados presentes (sociales, económicos, políticos) del análisis. Sin duda alguna esta combinación del permiso con la prohibición es el punto ciego de la investigación histórica y la razón por la cual no es compatible con cualquier cosa. Y precisamente sobre esta combinación debe actuar el trabajo destinado a modificarla.

De todos modos, la investigación se ve circunscrita por el lugar que define una conexión de lo posible con lo imposible. Si la consideráramos solamente como un "decir", reintroduciríamos la leyenda en la historia, es decir pondríamos un no-lugar o un lugar imaginario, en vez del enlace del discurso con un lugar social. Por el contrario, la historia se define completamente por una relación del lenguaje con el cuerpo (social), y por consiguiente por su relación con los límites que impone dicho cuerpo, sea al modo propio del lugar desde donde se habla, sea al modo propio del objeto-otro (pasado, muerto) del que se habla.

La historia queda configurada en todas sus partes por el sistema con que se elabora. Hoy como ayer, está determinada por el hecho de una fabricación localizada en algún punto de dicho sistema. Así pues, el tener en cuenta el lugar donde se produce, permite al saber historiográfico escapar a la inconsciencia de una clase que se desconocería a sí misma como clase en las relaciones de producción, y que por lo tanto, desconocería a la sociedad donde está insertada. El enlace de la historia con un lugar es la condición de posibilidad de un análisis de la sociedad. Sabemos, por lo demás, que tanto en el marxismo como en el freudismo no hay análisis que no sea integramente dependiente de la situación creada por una relación, social o analítica.

³¹ O. Mannoni, "Lo sé; pero sin embargo", en Cless pour l'imaginaire ou l'Autre Scène, Seuil, 1969, pp. 9-33.

Si tomamos en serio su lugar, todavía no hemos explicado la historia. Aún no se ha dicho lo que se produce. Pero es la condición para que cualquier cosa pueda decirse sin que sea legendaria (o "edificante"), o a-tópica (sin pertinencia). Siendo la negación de la particularidad del lugar el principio mismo de la ideología, excluye toda teoría. Más aún, al instalar al discurso en un no-lugar, se prohíbe a la historia hablar de la sociedad y de la muerte, es decir, se le prohíbe ser historia.

2. Una práctica

"Hacer historia", es una práctica. Desde este punto de vista podemos pasar a una perspectiva más programática, considerar los caminos que se nos abren, y no limitarnos a la situación epistemológica que ha revelado hasta ahora una sociología de la historiografía.

En la medida en que la Universidad permanece ajena a la práctica y a las técnicas,³⁴ se clasifica como "ciencia auxiliar" todo lo que pone a la historia en relación con las técnicas: ayer, la epigrafía, la papirología, la paleografía, la diplomática, la codicología, etcétera; hoy, la musicología, el "folclorismo", la informática, etcétera. La historia sólo habría de comenzar con la "palabra noble" de la interpretación. Sería finalmente un arte de discurrir que borraría púdicamente las huellas de un trabajo. De hecho, hay allí una opción decisiva. El lugar que se conceda a la técnica coloca a la historia del lado de la literatura o del lado de la ciencia.

Si es verdad que la organización de la historia se refiere a un lugar y a un tiempo, esto se debe a sus técnicas de producción. Hablando en general, cada sociedad se piensa "históricamente" con los instrumentos que le son propios. Pero el término "instrumento" es equívoco. No se trata solamente de medios. Como lo probó magistralmente Serge Moscovici, 35 aunque dentro de una perspectiva diferente, la historia está mediatizada por la técnica. Esto relativiza bastante a la preferencia otorgada durante todo el siglo XIX —y todavía en nuestros días— a la historia social. Con la relación de la sociedad con ella misma, con el "convertirse en otro" del grupo según una dialéctica humana, se combina, eje de la actividad científica presente, la transformación de la naturaleza, que es "al mismo tiempo un dato y una obra". 36

Sobre esta frontera cambiante entre lo dado y lo creado, y finalmente entre la naturaleza y la cultura, se desarrolla la investigación. La

³⁴ Cfr. Frédéric Bon y M.A. Burnier, Les Nouveaux Intellectuels. Seuil, 1971, p. 180; M. de Certeau, "Las Universidades ante la cultura de las masas", en La Culture au pluriel, op. cit., pp. 111-137.

³⁵ Essai sur l'histoire humaine de la nature, Flammarion, 1968.

³⁶ Op. cit., p. 20.

biología descubre en la "vida" un lenguaje que habla antes que aparezca un locutor. El psicoanálisis descubre en el discurso la articulación de un deseo constituido de un modo diferente del que revela la conciencia. En un campo diferente, la ciencia del ambiente modifica las combinaciones cambiantes de la naturaleza y de la industria, pero ya no permite aislar la extensión indefinida de las construcciones sociales, de las estructuras naturales que está cambiando.

34

Este inmenso campo de trabajo opera una "renovación (de la naturaleza), provocada por nuestra intervención". 37 Reúne de una manera diferente a la humanidad con la materia", 38 de tal manera que "el orden social se inscribe como una forma del orden natural y no como algo opuesto a él".39 En todo esto encontramos medios con los que podemos modificar profundamente una historia que ha tenido como "sector central" a la "historia social, es decir a la historia de los grupos sociales y sus relaciones". 40 Ella misma se dirigió primero hacia lo económico, después hacia las "mentalidades", oscilando así entre los dos términos de la relación que la investigación prefiere cada día más: naturaleza y cultura. Los signos se multiplican. Una orientación que esbozaba ya, durante el período entre las dos guerras mundiales, el interés por la geografia y por una "historia de los hombres en sus relaciones estrechas con la tierra", 41 se acentúa con los estudios sobre la construcción y las combinaciones de espacios urbanos,⁴² sobre la trashumancia de las plantas y sus efectos socioeconómicos, 43 sobre la historia de las técnicas,44 sobre las mutaciones dela sexualidad, sobre la enfermedad, la medicina y la historia del cuerpo, 45 etcétera.

³⁷ Ibid.

³⁸ Op. cit., pp.7 y 21.

³⁹ Op. cit., p. 590.

⁴⁰ Ernest Labrousse, "Introducción", en L' Histoire sociale, PUF, 1967, p.2.

⁴¹ La expresión es de Fernand Braudel, Leçon inaugurale au Collège de France, 1950. En La Catalogne dans l'Espagne moderne (Sevpen 1962, t. 1, p.12), Pierre Villar hace notar que entre las dos guerras "los grandes problemas que adivinábamos más o menos confusamente iban a dominar en nuestro siglo, solamente se nos proponían a través de las lecciones de nuestros maestros geógrafos".

⁴² Cfr. en particular Françoise Choay ;"La historia y el método en urbanismo", en Annales ESC, XXV 1970 (número especial sobre "Historia y urbanización"), pp. 1143-1154, y también Stephan Thernstrom, "Reflexiones sobre la nueva historia urbana", en Daedalus, primavera, 1971, pp. 359-376. L'Enquête sur le bâtiment (Mouton, 1971), dirigida por Pierre Chaunu, es también un hermoso ejemplo del nuevo interés dedicado a las organizaciones especiales.

⁴⁰ Por ejemplo el capítulo acerca de "la civilización vegetal", en Emmanuel Le Roy Ladurie, Les Paysans de Languedoc, Sevpen, 1966, pp.53-76. Este estudio muy nuevo acerca de los "fundamentos biológicos" de la vida social demuestra que los vegetales son "objetos de historia" "por el mismo hecho de su plasticidad, y de las continuas modificaciones que el hombre les ocasiona". Desgraciadamente este capítulo ha desaparecido de la edición de bolsillo, Flammarion, 1969.

⁴⁴ Cfr. La gran Histoire générale des Techniques, bajo la dirección de Maurice Dumas, PUF, 4 t., 1963-1968, o los trabajos de Bertrand Gille (Les Ingénieurs des la Renaissance, 1964; etcétera),

⁴⁵ Cfr. el número especial de Annales ESC, XXIV, noviembre-diciembre 1969, "Historia biológica

Pero estos campos abiertos a la historia no pueden ser solamente objetos nuevos presentados a una institución que no cambia. La misma historia entra en esta relación del discurso con las técnicas que lo producen. Es necesario considerar cómo trata a los elementos "naturales" para convertir-los en un ambiente cultural, y cómo conduce hasta la simbolización literaria a las transformaciones que se efectúan en la relación de una sociedad con su naturaleza. Partiendo de desperdicios, de papeles, de legumbres, y hasta de glaciares y "nieves eternas", 46 el historiador hace otra cosa: hace historia, artificializa la naturaleza, participa en el trabajo que convierte a la naturaleza en un medio ambiente y modifica por lo tanto la naturaleza del hombre. Sus técnicas lo sitúan precisamente en esta articulación. Al colocarse en el nivel de esta práctica, el historiador no encuentra más la dicotomía que opone lo social a lo natural, sino la conexión entre una socialización de la naturaleza y una "naturalización" (o una materialización) de las relaciones sociales.

La articulación naturaleza-cultura.

Sin duda es exagerado decir que el historiador tiene al "tiempo" como "materia de análisis" o como "objeto específico". Trata, según sus métodos, a los objetos físicos (papeles, piedras, imágenes, sonidos, etcétera), que distinguen en el continuo de lo percibido, la organización de una sociedad y el sistema de pertinencias propias de una "ciencia". Trabaja sobre un material para transformarlo en historia. Emprende una manipulación que, como las demás, obedece a sus reglas. Este tipo de manipulación se asemeja a la fabricación que se hace con el mineral, ya refinado. Transformando primero las materias primas (una información primaria) en productos standard (información secundaria), las transporta de una región de la cultura (las "curiosidades", los archivos, las colecciones, etcétera) a otra (la historia). Una obra "histórica" participa del movimiento por el cual una sociedad modifica su relación con la naturaleza, convirtiendo lo "natural" en utilitario (por ejemplo, un bosque en explotación forestal) o estético (por ejemplo, una montaña en paisaje), o haciendo pasar una institución social de una condición a otra (por ejemplo, la iglesia convertida en museo).

Pero el historiador no se contenta con traducir de un lenguaje cultural a otro, es decir convertir producciones sociales en objetos de historia. Puede convertir en cultura los elementos que extrae de campos

y sociedad", Michel Foucault, Naissance de la clinique, PUF, 1963; Jean Pierre Peter, "El cuerpo del delito", en Nouvelle Revue de psychanalyse, 1971, núm. 3, pp. 71-108; etcétera.

46 Emmanuel Le Roy, Ladurie, Histoire du climat depuis l'an mil, Flammarion, 1967.

naturales. Desde su documentación (donde introduce guijarros, sonidos, etcétera) hasta su libro (donde las plantas, los microbios, los glaciares, adquieren la condición de objetos simbólicos), el historiador realiza un desplazamiento de la articulación naturaleza-cultura. Modifica el espacio, como lo hacen el urbanista al integrar las praderas en el sistema de comunicaciones de la ciudad, el arquitecto cuando convierte el lago en presa, Pierre Henry cuando convierte el rechinar de una puerta en motivo musical, y el poeta que trastorna las relaciones entre "ruido" y "mensaje"... El historiador logra la metamorfosis del ambiente a través de una serie de transformaciones que desplazan las fronteras de la topografía interna de la cultura. "Civiliza" la naturaleza—lo que siempre ha querido decir que la "coloniza" y la cambia.

Hoy en día confirmamos, es verdad, que una masa creciente de libros históricos se convierte en novelesca o legendaria y ya no produce estas transformaciones en los campos de la cultura, mientras que por el contrario la "literatura" se enfoca a un trabajo sobre el Ienguaje y el "texto" pone sobre la escena "un movimiento de reorganización, una circulación mortuoria que produce al destruir". Esto quiere decir, que desde este punto de vista, la historia deja de ser "científica", mientras que la literatura lo es. Cuando el historiador supone que un pasado dado se revela en su texto, se pone de acuerdo con el comportamiento del consumidor. Recibe pasivamente los objetos distribuidos por los productores.

Es "científica", en historia y en otras partes, la operación que cambia el "medio" —o que hace de una organización (social, literaria, etcétera) la condición y el lugar de una transformación. Se mueve, pues, en una sociedad, y en uno de sus puntos estratégicos: la articulación de la cultura con la naturaleza. En historia, establece un "gobierno de la naturaleza" sobre un modo que concierne a la relación del presente con el pasado y en tanto que el pasado no es un "dato", sino un producto.

En este rasgo común a toda investigación científica, es posible encontrar los puntos que la constituyen precisamente como una técnica. No quiero volver a tratar aquí de los métodos de la historia. Con estos sondeos, trato solamente de evocar el tipo de problema teórico que presenta en historia el examen de su "aparato crítico" y de sus procedimientos técnicos.

El establecimiento de las fuentes o la redistribución del espacio

En historia, todo comienza con el gesto de poner aparte, de reunir, de convertir en "documentos" algunos objetos repartidos de otro modo. Esta nueva

⁴⁷ Raymond Roussel, *Impressions d' Afrique*, Gallimard, 1963, p. 209. Cfr. Julia Kristeva, *Sèmeiôtiké*. Recherches pour une sémanalyse. Seuil, 1969, pp. 208-245: "La productividad Ilamada texto".

repartición cultural es el primer trabajo. En realidad consiste en producir los documentos por el hecho de recopiar, transcribir o fotografiar dichos objetos cambiando a la vez su lugar y su condición. El gesto consiste en "aislar" un cuerpo, como se hace en física, y en "desnaturalizar" las cosas para convertirlas en piezas que llenan las lagunas de un conjunto establecido a priori. Forma la "colección", convierte las cosas en un "sistema marginal", como dice Jean Baudrillard; las destierra de la práctica para convertirlas en objetos "abstractos" de un saber. Lejos de aceptar los "datos", él mismo los forma. El material es creado por acciones concertadas que lo distinguen en el universo del uso, que lo buscan también fuera de las fronteras del uso y que lo destinan a un nuevo empleo coherente. Es la huella de actos que modifican un orden recibido y una visión social. Esta ruptura, introductora de signos abiertos a tratamientos específicos, no es solamente ni en primer lugar el efecto de una "mirada"; se necesita además una operación técnica.

Los orígenes de nuestros Archivos modernos implican ya, en efecto, la combinación de un grupo (los "eruditos"), de lugares (las "bibliotecas") y de prácticas (copiado, impresión, comunicación, clasificación, etcétera). Si seguimos la línea, nos encontramos con un complejo técnico inaugurado en Occidente con las "colecciones" reunidas en Italia y después en Francia a partir del siglo XV, y financiadas por grandes mecenas deseosos de apoderarse de la historia (los Médicis, los duques de Milán, Carlos de Orléans y Luis XII, etcétera). En estas colecciones se conjugan la creación de un nuevo trabajo ("coleccionar"), la satisfacción de nuevas necesidades (justificación de grupos familiares y políticos recientes gracias a la introducción de tradiciones, de cartas y de "derechos de propiedad" propios), y la producción de nuevos objetos (los documentos que se aíslan, conservan y vuelven a copiarse), cuyo sentido será definido en el futuro por su relación con el todo (la colección). Una ciencia que nace (la "erudición" del siglo XVII) recibe con estos "establecimientos de fuentes" –instituciones técnicas— su base y sus reglas.

Ligada en un principio a la actividad jurídica entre los hombres de pluma y de toga, abogados, escribanos de oficina, curadores de archivos judiciales,⁵⁰ la empresa se vuelve expansionista y conquistadora desde el momento en que pasa a las manos de especialistas; se hace productora y

⁴⁸ Jean Baudrillard, "La colección", en Le Système de objets, Gallimard. 1968, pp. 120-150.

Desde este punto de vista, los "documentos" históricos pueden ser asimilados a los "signos icónicos" cuya organización es analizada por Umberto Eco: éstos "reproducen", nos dice, "algunas condiciones de la percepción común basándose en los códigos perceptivos normales" ("Semiología de los mensajes visuales", en Communications, 1970, núm. 15, pp. 11-51). Digamos, dentro de esta perspectiva, que hay trabajo científico cuando hay cambio en los "códigos de reconocimiento" y en los "sistemas de expectación".

⁵⁰ Cfr. Philippe Ariès, Le Temps de l'histoire, Mónaco, Ed. du Rocher, 1954, pp. 214-218.

reproductora obedeciendo a las leyes de la multiplicación. Desde 1470 se alísticon la imprenta: ⁵¹ la "colección" se convierte en "biblioteca". "Coleccionar' será durante mucho tiempo fabricar objetos: copiar o imprimir, encuadernat clasificar... Juntamente con los productos que multiplica, el coleccionista se convierte en actor dentro de la cadena de una historia que está por hacerse (o por rehacerse), según las nuevas pertinencias intelectuales y sociales. Así pues, la colección, al cambiar completamente los instrumentos de trabajo, redistribuye las cosas, redefine las unidades del saber, introduce las condiciones de un segundo comienzo al construir una "máquina gigantesca" (Pierre Chaunu) que hará posible una historia diferente.

El erudito quiere totalizar las innumerables "rarezas", producto de las trayectorias indefinidas de su curiosidad, y por lo tanto inventa lenguajes que aseguren su comprensión. Si juzgamos según la evolución de su trabajo (pasando por Peiresc y Kircher, hasta Leibniz), el erudito se orienta, desde el fin del siglo XVI, hacia la invención metódica de nuevos sistemas de signos gracias a procedimientos analíticos (descomposición, recomposición).52 Se ve habitado por el sueño de una taxonomía totalizadora y por la voluntad de crear instrumentos universales proporcionados a esta pasión por lo exhaustivo. Por mediación de la clave, básica en este "arte de descifrar", se encuentran homologías entre la erudición y las matemáticas. Ciertamente a la clave. destinada a construir un "orden", se opone el símbolo: este último, ligado a un texto recibido que nos remite a un sentido oculto en la figura (alegoria, blasón, emblema, etcétera), implica la necesidad de un comentario autoriza do por parte de quien es lo suficientemente "sabio" o profundo para recono cer dicho sentido.53 Pero, por parte de la clave, desde las series de "rarezas" hasta los lenguajes artificiales o universales -por ejemplo, de Peiresc a Leibniz-, si los recovecos y las desviaciones son numerosos, se inscriben sin embargo en la línea de desarrollo que van a introducir la construcción de un lengua je, y por lo tanto la producción de técnicas y objetos propios.

El establecimiento de las fuentes requiere también hoy en día un gesto fundador, significado como ayer por la combinación de un lugar, de un "aparato" y de técnicas. Primer indicador de este desplazamiento: no hay trabajo que no tenga que utilizar de un modo diferente los fondos conocidos.

Gilbert Ouy, "Las bibliotecas", en L'Histoire et ses méthodes, Enc. Pléiade, 1961, p. 1066 acerca del acuerdo firmado entre Guillaume Fichet y tres impresores alemanes con el fin de fundar el taller tipográfico de la Sorbona y de asegurar la copia de los manuscritos que G. Fiche conseguía en parte él mismo para la biblioteca del Colegio de la Sorbona.

Siendo su "biblioteca" lo que el erudito constituye (y no lo que recibe, como será el caso más tarde para los "conservadores" de Bibliotecas creadas antes que ellos), parece haber continuidad en el terreno de la escritura, entre la producción de la colección de textos y la producción de claves destinadas a descifrarlas.

⁵³ Cfr. Madeleine V. David, Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux xvir et xviir siècles. Sevpen, 1965, pp. 19-30.

y que no tenga que cambiar el funcionamiento de archivos definidos hasta ahora por un uso religioso o "familiar". De la misma manera, bajo el pretexto de que se trata de pertinencias nuevas, convierte en documentos a las herramientas, a las recetas de cocina, a las canciones, a la imaginería popular, a la distribución de los terrenos, a la topografía urbana, etcétera. No se trata solamente de hacer hablar a esos "sectores inmensos que duermen en la documentación", de dar voz a un silencio o efectividad a un posible. Se trata de cambiar una cosa, que tenía ya su condición y desempeñaba su papel, en otra cosa que funcione de una manera distinta. Así pues, no se puede llamar "investigación" al estudio que adopta pura y simplemente las clasificaciones de ayer, que, por ejemplo, "se mantiene" en los límites trazados por la serie H del Archivo, y que por lo tanto no define un campo objetivo propio. Un trabajo es "científico" si realiza una redistribución del espacio y consiste en primer lugar en darse un lugar por el "establecimiento de fuentes" —es decir por una acción que instituye y por técnicas que transforman.

Los procedimientos de esta institución nos presentan hoy en día problemas más fundamentales que los que nos presentaron los primeros indicios. Porque cada práctica histórica⁵⁶ no establece su lugar sino gracias al aparato que es a la vez la condición, el medio y el resultado de un desplazamiento. Semejantes a los talleres de la paleotécnica, los archivos nacionales o municipales formaban un segmento del "aparato" que ayer determinaba las operaciones proporcionadas a un sistema de investigación. Pero no se puede pretender cambiar la utilización de los archivos sin que su forma cambie. A preguntas diferentes, la misma institución técnica prohíbe proporcionar respuestas nuevas. De hecho, la situación es al revés: otros "aparatos" permiten desde ahora la investigación de preguntas y de respuestas nuevas. Ciertamente una ideología del "hecho" histórico "real" o "verdadero" se encuentra todavía en nuestros tiempos; aún prolifera en cierta literatura sobre la historia. Pero no es sino la folclorización de prácticas antiguas, una palabra helada que sobrevive a batallas ya terminadas y que muestra el atraso de las "ideas" recibidas en lo referente a las prácticas que han de cambiarlas tarde o temprano.

La transformación de la "archivística" es el punto de partida, la condición de una nueva historia. Está destinada a desempeñar el mismo

⁵⁴ De esta manera, en su Guide des archives diocésaines françaises (Centro de Historia del Catolicismo, Lyon, 1971), Jacques Gadille señala "el valor de estos archivos para la investigación histórica", haciendo notar que permiten la constitución de nuevas "series" preciosas para una historia económica o para una historia de las mentalidades (op. cit., pp. 7-14).

⁵⁵ François Furet, "La historia cuantitativa y la construcción del hecho histórico", en J. Le Goff y P. Nora, Faire de l' histoire, Gallimard, t. I, p. 49.

⁵⁶ Es preciso entender aquí, no los métodos propios de tal o cual historiador, sino, como en las ciencias exactas, el conjunto de procedimientos que caracteriza a un período o a un sector de la investigación.

papel que desempeñó la "maquinaria" erudita de los siglos XVII y XVIII. Voy a poner un ejemplo: la intervención de la computadora. François Furet ha mostrado algunos de los efectos producidos por "la constitución de archivos nuevos conservados en cintas perforadas": todo adquiere significado en función de una serie, y no porque se refiera a una "realidad"; sólo es objeto de investigación lo que ya está formalmente construido antes de la programación, etcétera.⁵⁷ Y esto no es sino un elemento particular y una especie de síntoma de una institución científica más extensa. El análisis contemporáneo trastorna los procedimientos ligados al "análisis simbólico" que ha prevalecido desde el romanticismo y que trataba de reconocer un sentido dado y oculto. Este nuevo análisis recupera la confianza en la abstracción que caracterizaba a la época clásica -pero la abstracción de ahora es un conjunto formal de relaciones o "estructura".58 Su práctica consiste en construir "modelos" impuestos por decisiones, en "reemplazar el estudio del fenómeno concreto por el de un objeto constituido por su definición", en juzgar el valor científico de dicho objeto según el "campo de preguntas" a las cuales puede responder y según las respuestas que proporciona, y en "fijar los límites de la significabilidad de dicho modelo".59

Este último punto es capital en historia. Porque si es verdad que de una manera general el análisis científico contemporáneo trata de reconstruir el objeto partiendo de "simulacros" o de "argumentos", o lo que es lo mismo, trata de darse, junto con los modelos relacionales y los lenguajes (o metalenguajes) que produce, el medio de multiplicar o de transformar sistemas constituidos (físicos, literarios o biológicos), la historia tiende a poner en evidencia "los límites de la significabilidad" de dichos modelos o lenguajes: ella vuelve a encontrar, bajo la forma de un límite relativo a modelos, lo que aparecía ayer bajo el aspecto de un pasado relativo a una epistemología del origen o del fin. Por todo esto, me parece, la historia es fiel a su propósito fundamental que todavía está por definirse, pero del que ya se puede decir que la une simultáneamente a lo real y a la muerte.

La especificación de su función no está determinada por el aparato mismo (la computadora, por ejemplo) que coloca a la historia en el conjunto de presiones y posibilidades nacidas de la institución científica presente. La elucidación de lo propio de la historia está fuera de centro en lo que se refiere al aparato: la historia refluye en el tiempo *preparatorio* de programación que hace necesario el paso a través del aparato, y es lanzada al otro

⁵⁷ F. Furet, "La historia cuantitativa...", op. cit., pp. 47-48.

⁵⁸ Cfr. al respecto las agudas reflexiones de Michel Serres, Hermès ou la communication, Ed. de Minuit, 1968, pp. 26-35.

⁵⁹ André Régnier, "¿Matematizar las ciencia, del Hombre?" en P. Richard y R. Jaulin, Anthropologie et calcul, col. 10/18,1971, pp. 13-37.

extremo, en el tiempo de explotación que introducen los resultados obtenidos. La historia se va elaborando, en función de las prohibiciones que fija la máquina, por los objetos de investigación que construye, y en función de lo que permite la máquina, por una manera de tratar los productos standard de la informática. Pero estas dos operaciones se articulan necesariamente en la institución técnica que inscribe cada investigación en un "sistema generalizado".

Las bibliotecas de ayer ejercían también la función de "colocar" la erudición en un sistema de investigación. Pero se trataba de un sistema regional. Por esta razón los "momentos" epistemológicos (conceptualización, documentación, tratamiento o interpretación) que se distinguen hoy en día en el interior de un sistema generalizado, se podían mezclar estrechamente en el sistema regional de la erudición antigua. El establecimiento de las fuentes (valiéndonos de los aparatos actuales) trae consigo no solamente una repartición nueva de las relaciones razón/real o cultura/naturaleza, sino es el principio de una redistribución epistemológica de los momentos de la investigación científica.

En el siglo XVII, la Biblioteca Colbertina —o sus homólogas— era el punto de reunión donde se elaboraban en común las reglas propias de la erudición. Una ciencia se desarrollaba alrededor de este aparato, que queda como el lugar donde circulan y al que se refieren y se someten los investigadores. "Ir al archivo", es el enunciado de una ley tácita de la historia. Otra institución está sustituyendo actualmente a este sitio central. Institución que impone a la práctica una ley, pero diferente. Así debíamos nosotros considerar primero la institución técnica que, como un monumento, organiza el lugar donde circulará en lo sucesivo la investigación científica, antes de analizar más de cerca las trayectorias operacionales que la historia traza en este nuevo espacio.

Hacer resaltar las diferencias: las desviaciones del modelo

La utilización de las técnicas actuales de información lleva al historiador a separar lo que hasta ahora estaba unido en su trabajo: la construcción de objetos de investigación y también de unidades de comprensión; la acumulación de "datos" (información secundaria o material refinado) y su ordenación en lugares donde pueden ser clasificados o desplazados; 60 la

⁵⁰ En la medida en que está ligada al uso de la computadora, la informática organiza entre las "entradas" y las salidas" la clasificación de símbolos en lugares reservados dentro de la memoria, y su traslación a puntos convenidos, según las instrucciones programadas; también regula las colocaciones y reacomodos en un espacio de información que no deja de tener analogía con las bibliotecas de antaño.

explotación que se ha hecho posible gracias a las diversas operaciones que pueden realizarse con ese material.

En esta línea, hablando con precisión, el tratado histórico se destrolla dentro de la relación entre los polos extremos de toda la operación: por una parte, la construcción de modelos; por otra, la asignación de una significabilidad a los resultados obtenidos al finalizar las combinaciones informáticas. La forma más visible de esta relación consiste finalmente en volver significativas las diferencias proporcionadas por las unidades formales previamente construidas; en descubrir lo heterogéneo que pueda aprovecharse técnicamente. La "interpretación" antigua se convierte, en función del material producido por la constitución de series y sus combinaciones, en un llamado de atención sobre las desviaciones que han resultado en los modelos.

Sin duda este esquema sigue siendo abstracto. Muchos estudios actuales vuelven más tangibles al movimiento y su sentido. Por ejemplo, el análisis histórico no tiene como resultado esencial una relación cuantitativa entre la estatura y la alfabetización entre los conscriptos de 1819 a 1826, ni tampoco la demostración de una supervivencia del antiguo régimen en la Francia postrevolucionaria, sino las coincidencias imprevistas, las incoherencias o las ignorancias que esta encuesta nos revela.⁶¹ Lo importante no está en la combinación de series obtenida gracias a un aislamiento previo de rasgos significativos de acuerdo a modelos preconcebidos, sino, por una parte, en la relación entre dichos modelos y los límites que trae consigo su empleo sistemático, y por otra parte, en la capacidad de transformar dichos límites en problemas que puedan tratarse técnicamente. Estos dos aspectos están, por lo demás, coordenados entre sí, puesto que si la diferencia se manifiesta gracias a la extensión rigurosa de los modelos construidos, se vuelve significativa gracias a la relación que mantiene con ellos debido a una desviación -y precisamente, esta desviación nos permite volver sobre los modelos para corregirlos. Se podría decir que la formalización de la investigación tiene precisamente como objetivo la producción de "errores" -insuficiencias, carencias- que puedan utilizarse cientificamente.

Este modo de proceder parece invertir los procesos de la historia que se practicaban en el pasado. Se partía de huellas (manuscritos, piezas raras, etcétera) en número limitado, y se trataba de borrar toda diversidad y de unificarlas en una comprensión coherente. 62 Pero el valor de esta

⁶¹ E. Le Roy Ladurie y P. Dumont, "Explotación cuantitativa y cartográfica de los archivos militares franceses, 1819-1826", en *Daedalus*, primavera 1971, pp. 397-441; cfr. E. Le Roy Ladurie, *Le Territoire de l' historien*, Gailimard, 1973, pp. 38-87.

⁶² En realidad, la "síntesis" no era terminal; se iba elaborando a lo largo de la manipulación de los documentos. Ya desde entonces se basaba en una desviación respecto a las ideas preconcebidas que la práctica de los textos revelaba y desplazaba siguiendo las operaciones que una disciplina institucional había establecido.

totalización inductiva dependía de la cantidad de información acumulada. Los resultados se tambaleaban cuando su base documental se veía comprometida por los aportes de nuevas investigaciones. La investigación —y su prototipo, la tesis— tendía a prolongar indefinidamente el tiempo de la información, con tal de retrasar el momento fatal en que elementos desconocidos vendrían a minar su base. El desarrollo cuantitativo, con frecuencia monstruoso, de la cacería de documentos, terminaba por introducir en un trabajo vuelto ya interminable, la ley que lo declaraba obsoleto apenas había sido terminado. Ahora hemos atravesado un umbral, más allá del cual esta situación se invierte. Del desarrollo cuantitativo según un modelo estable se pasa a cambios incesantes de modelos.

En efecto, el estudio se establece en nuestros días desde el comienzo sobre unidades que el mismo estudio define, en la medida en que es capaz y debe ser capaz de fijarse a priori objetos, niveles y taxonomías de análisis. La coherencia es inicial. La cantidad de información que puede tratarse en función de estas normas se ha convertido, gracias a la computadora, en algo indefinido. La investigación cambia de frente. Apoyándose sobre totalidades formales establecidas por decisión, se dirige hacia las desviaciones que revelan las combinaciones lógicas de series y se desempeña mejor en los límites. Si tomamos un vocabulario antiguo que ya no corresponde a la nueva trayectoria, podríamos decir que la investigación ya no parte de "rarezas" (restos del pasado) para llegar a una síntesis (comprensión presente), sino que parte de una formalización (un sistema presente) para dar lugar a "restos" (indicios de límites, y por ahí, a un "pasado" que es el producto de un trabajo).

Este movimiento, sin duda se ha acelerado debido al empleo de la computadora, y además la ha precedido –así como toda una organización técnica ha precedido a la computadora, que viene siendo un síntoma añadido. Es necesario observar un fenómeno extraño en la historiografía contemporánea. El historiador ya no es un hombre capaz de construir un imperio. Ya no pretende alcanzar el paraíso de una historia global. Se limita a circular alrededor de racionalizaciones adquiridas. Trabaja en los márgenes. Desde este punto de vista se convierte en un merodeador. En una sociedad dotada para la generalización, dueña de potentes medios centralizadores, el historiador avanza hacia las fronteras de las grandes regiones explotadas; "hace una desviación" hacia la brujería. 63 la locura, 64 las fiestas, 65 la

30

⁵³ Cfr. Robert Mandrou, Magistrats et sorciers en France au XVII^e, siècle, Plon, 1968, y la abundante literatura històrica sobre la materia.

⁶⁴ Sobre todo después de Michel Foucault, Histoire de la folie à l' âge classique, Plon, 1961, reed. Gallimard, 1972.

⁶⁵ Cfr. en particular Mona Ozouf, "De Termidor a Brumario: los discursos de la Revolución sobre ella misma", en Au siècle des Lumières, Sevpen, 1970, pp. 157-187, y "El cortejo y la ciudad. Los itinerarios parisienses de las fiestas revolucionarias", en Annales ESC, XXVI, 1971, pp. 889-916.

literatura popular, ⁶⁶ el mundo olvidado del campesino. ⁶⁷ Occitania ⁶⁸ y otras zonas silenciosas.

Estos nuevos objetos de estudio dan testimonio de un movimiento que se esboza desde hace muchos años en las estrategias de la historia. Así, Fernand Braudel mostraba cómo los estudios sobre las "áreas culturales" tienen la ventaja de situarse en lo sucesivo en los lugares de tránsito, donde pueden observarse los fenómenos de "frontera", de "préstamo" o de "rechazo". El interés científico de estos trabajos consiste en la relación que mantienen con totalidades impuestas o supuestas —"una coherencia en el espacio", "una permanencia en el tiempo"—y en los correctivos que pueden aportar. Sin duda alguna es necesario considerar bajo esta perspectiva muchas de las investigaciones actuales. Aun la biografía desempeña el papel de una distancia y de un margen proporcionados a construcciones globales. La investigación utiliza objetos que tienen la forma de su práctica: ellos le proporcionan el medio de hacer resaltar las diferencias relativas a las continuidades o a las unidades de donde parte el análisis.

El trabajo sobre el límite

Esta estrategia de la práctica histórica la prepara a una teorización más conforme a las posibilidades ofrecidas por las ciencias de la información.

Podría ocurrir que dicha estrategia especificara cada vez más no solamente los métodos, sino la función de la historia en el conjunto de las ciencias actuales. Sus métodos no consisten más, en efecto, en procurar objetos "auténticos" al conocimiento; su papel social no es más (a no ser en la literatura especulativa llamada de vulgarización) el proveer a la sociedad de representaciones globales de su origen. La historia no ocupa más, como en el siglo XIX, el lugar central organizado por una epistemolo-

⁶⁶ Cfr. Paul Delarue, Le Conte populaire français, 1957; Robert Mandrou, De la culture populaire en France aux XVIII et XVIII siècles, Mouton, 1969- Marie-Louise Tenèze, "Introducción al estudio de la literatura oral: el cuento", en Annales ESC, XXIV, 1969, pp. 1104-1120, para no hablar de los trabajos más "literarios" de Marc Soriano (Les Contes de Perrault, Gallimard, 1968) o de Mikhail Bakhtine (L' Oeuvre de F. Rabelais et la culture populaire..., Gallimard, 1970), etcétera.

⁶⁷ Acerca de los campesinos, cfr. ante todo las publicaciones de E. Le Roy Ladurie, op. cit., Acerca de los pobres, los trabajos de Jacques Le Goff y, desde hace diez años, las "Investigaciones sobre los pobres y la pobreza en la Edad Media" dirigidas por Michel Mollat.

⁶⁸ Cfr. Robert Lafont, Renaissance du Sud, Gallimard, 1970, etcétera, y también André Larzac, "Descolonizar la historia occitana", en Les Temps modernes, noviembre 1971, pp. 676-696.

⁶⁹ "La Historia de las civilizaciones: el pasado explica al presente", uno de los estudios metodológicos más importantes de Fernand Braudel, reimpreso en Écrits sur l'histoire, Flammarion, 1969, pp. 255-314 (ver sobre todo pp. 29-296).

gía, que al perder la realidad como sustancia ontológica, trataba de encontrarla como fuerza histórica, Zeitgeist, y de permanecer oculta en el interior del cuerpo social.

La historia ya no conserva la función totalizadora que consistía en sustituir a la filosofía en el oficio de indicar el sentido de las cosas.

La historia interviene en el modo de realizar una experimentación crítica de modelos sociológicos, económicos, psicológicos o culturales. Se dice que utiliza un "instrumental prestado" (P. Vilar), y es cierto. Pero precisamente la historia pone a prueba este instrumental al transferirlo a terrenos diferentes, del mismo modo como se "prueba" un automóvil de turismo obligándolo a trabajar en pistas de carreras a velocidades y en condiciones que exceden sus normas. La historia se convierte en un lugar de "control", donde se ejercita una "función de falsificación". Allí puede caerse en la cuenta de hasta dónde llegan los límites de significabilidad relativos a "modelos" que son "ensayados" uno por uno por la historia en campos ajenos a los de su propia elaboración.

Este funcionamiento puede señalarse, para poner algunos ejemplos, en dos de sus momentos esenciales: el primero señala la relación de lo real con el modo del hecho histórico; el segundo indica el uso de "modelos" recibidos, y por lo tanto la relación de la historia con una razón contemporánea. Se refieren principalmente, el primero, a la organización interna de los procesos históricos; el segundo, a su articulación en campos científicos diferentes.

1. Los hechos han encontrado a su campeón, Paul Veyne, maravilloso cortador de cabezas abstractas. Como es normal, levanta la bandera de un movimiento que lo precedió. No solamente porque cada verdadero historiador sigue siendo un poeta del detalle y hace sonar sin cesar, como el esteta, las mil armonías que una pieza rara despierta en un campo de conocimientos, sino sobre todo porque los formalismos confieren hoy en día una nueva importancia al detalle que hace excepción. Dicho de otra manera, este retorno a los hechos no puede alistarse en una campaña con el monstruo del "estructuralismo", ni ponerse al servicio de una regresión hacia ideologías o prácticas anteriores. El retorno se inscribe, por el contrario, en la línea del análisis estructural, pero como un desarrollo del mismo. Porque el "hecho" del que se tratará en lo sucesivo no es el que ofrece al saber observador la emergencia de una realidad. Combinado con un modelo construido, toma la forma de una diferencia. El historiador, pues, no está colocado ante una alternativa de la bolsa o la vida -la ley o el hecho (dos conceptos que, por lo demás, se esfuman cada vez más en la epistemología contemporánea).71 El historiador

⁷⁶. Cfr. supra, p. 70, n. 7.

Adoptando una concepción bastante anticuada de las ciencias exactas ("la física es un cuerpo de leyes", escribe), P. Veyne le opone una historia que sería "un cuerpo de hechos" (Comment on écrit l' histoire, op. cit., pp. 21-22).

obtiene de sus mismos modelos la capacidad de hacer aparecer desviaciones Si durante algún tiempo esperó una "totalización" y creyó poder reconcilia diversos sistemas de interpretación, de tal manera que pudiera cubrir toda su información, se interesa ahora prioritariamente en las manifestaciones com plejas de las diferencias. Con este título, el lugar donde el historiador se establece puede todavía, por analogía, llevar el nombre venerable de "hecho" el hecho es la diferencia.

Así pues, la relación con lo real se convierte en una relación entre los términos de una operación. Fernand Braudel daba ya una significación completamente funcional al análisis de los fenómenos de frontera. Los objetos que proponía a la investigación estaban determinados en función de una operación que había que comenzar (y no de una realidad que había que alcanzar), y relacionados con modelos existentes. Como resultado de este tipo de acción el "hecho" es la designación de una relación. También el acontecimiento puede recuperar de la misma manera su definición de corte. Ciertamente, ya no corta el espesor de una realidad cuyo fondo nos sería visible a través de una transparencia del lenguaje o que llegaría por fragmentos a la superficie de nuestro saber. Todo el acontecimiento se refiere a una combinación, de series racionalmente aisladas, entre las cuales él es capaz de marcar a su vez los cruzamientos, las condiciones de posibilidad y los límites de validez.

Después de que Henri Berr combinó, en su concepción de la historia, el método comparatista, el primado de lo "social" y*el "gusto permanente de las ideas generales", esta "Totalización" representa un retorno al espíritu de sintesis y una recreación contra la fragmentación erudita de la "historia atomista", máé que la pretensión de establecer un discurso histórico universal. A partir de Mauss, Durkheim, Vidal de la Blanche, esta concepción tiende a hacer prevalecer la idea de organización sobre/la de hecho o acontecimiento. Cfr. H.D. Mann, Lucien Febvre... op. cit., pp. 73-92. En "Teoría y práctica de la historia" (en Revue historique, LXXXIX, 1965, pp. 139-170), Henri-Irénée Marrou recupera la idea de una "historia general" que resiste a la especialización de los métodos y a la diversificación de las cronologías según los niveles: él desea una "historia total que trataria de captar en toda su complejidad al ovillo enmarañado de las historias particulares" (op. cit., p. 169).

El objeto de estudio tiene, en F. Braudel, la significación de ser una "piedra de toque", una operación táctica relativa a una situación de la investigación y proporcionada a una "definición" (de la civilización) planteada no como la más verdadera, sino como "la más fácil de manejar para proseguir mejor nuestro trabajo" (Écrits sur l' histoire, op. cit., pp. 288-294; el subrayado es mío).

Me parece que a propósito de Paul Bois (Les Paysans de l' Ouest, Mouton, 1960; ed. de bolsillo, Flammarion, 1971), E. Le Roy Ladurie plantea un problema muy parecido a lo que él llama historia "evento-estructural" ("Acontecimiento y larga duración en la historia social: el ejemplo chouan", en Le Territoire de l' historien, Gallimard, 1973, pp. 169-186). Pero en este caso, el acontecimiento se me presenta a la vez como la cuestión planteada por la relación entre dos series rigurosamente aisladas (la infraestructura económica de la Sarthe y la estructura mental que divide al país en dos campos políticos) y como el medio de responder a la cuestión coordinándolas (para que cambie la relación entre ellas, debe pasar alguna cosa). Bajo la forma del "momento" 1790-1799, el acontecimiento sirve para designar una diferencia en su relación. La división más sistemática de las dos series produce, en Bois, un doble efecto, por una parte "hace destacar" (como cuestión) una diferencia de relación y, por otra, fija en esa

2. Todo esto implica ya una manera "histórica" de volver a emplear los modelos tomados de otras ciencias y de situar en relación con ellas una función de la historia. Un estudio de Pierre Vilar nos permite explicitar el principio. A propósito de los trabajos de J. Marczewski y de J.C. Toutain, Vilar señalaba los errores adonde nos llevaría la "aplicación" sistemática de nuestros conceptos y de nuestros modelos económicos contemporáneos al estudio del Antiguo Régimen. Pero el problema es más amplio. Para Marczewski, el economista se caracteriza por la "construcción de un sistema de referencias", y el historiador es el que "se sirve de la teoría económica". Esto plantea una problemática que hace de una ciencia el instrumento de otra y que puede invertirse continuamente: finalmente, ¿quién "utiliza" a quién? P. Vilar hacía a un lado semejante concepción. En su opinión, la historia tenía por objeto analizar las "condiciones" en las cuales los modelos tienen valor y, por ejemplo, precisar los "límites exactos de las posibilidades" de una "econometría retrospectiva. La historia pone de manifiesto un heterogéneo relativo a los conjuntos homogéneos constituidos por cada disciplina. Ella podría también relacionar unos con otros los límites propios de cada sistema o "nivel" de análisis (económico, social, etcétera). 75 De esta manera, la historia se convierte en un "auxiliar", según una expresión de Pierre Chaunu.⁷⁶ Esto no quiere decir que esté "al servicio" de la economía, pero la relación que mantiene con otras ciencias le permite ejercer, en relación con cada una de ellas, una función crítica necesaria, y le sugiere también la idea de articular en un conjunto los límites que ha hecho resaltar.

En otros sectores encontramos la misma complementariedad. En urbanismo, la historia podría, "gracias a las diferencias, hacernos captar la especificidad del espacio que tenemos derecho a exigir a los planificadores actuales"; permitir "una crítica radical de los conceptos operativos del urbanismo"; e inversamente, en lo referente a los modelos de una nueva organización espacial, informarnos acerca de las resistencias sociales gracias al análisis de "estructuras profundas que evolucionan lentamente".77

coyuntura el lugar de lo que en el discurso toma la figura histórica del acontecimiento.

⁷⁵ Pierre Vilar, "Para una mejor comprensión entre economistas e historiadores", en Revue historique. CCXXXIII, 1965, pp. 293-312.

¹⁶ Pierre Chaunu. "Historia cuantitativa e historia serial", en Cahiers Vilfredo Pareto, Ginebra, Droz, 3, 1964, pp. 165-175, o Histoire science sociale, Sedes, 1974, p. 61.

[&]quot;F. Choay, "La Historia y el método en urbanismo", op. cit., pp. 1151-1153 (el subrayado es mío). Como lo sugiere por su parte Christopher Alexander (De la synthèse de la forme, Dunod, 1971, pp. 6-9), precisamente gracias a una explicación lógica, a la construcción actual de "estructuras de conjunto", y por consiguiente a una "pérdida de su inocencia" intuitiva, el urbanista descubre una pertinencia a las diferencias históricas —ya para distinguirse de las concepciones pasadas, ya para relativizar las suyas, ya para apoyarlas sobre situaciones complejas que resistan al rigor de un modelo teórico.

Una táctica de la desviación especificaría la intervención de la historia. Por su parte la epistemología de las ciencias parte de una teoría presente (en biología, por ejemplo) y encuentra a la historia en la modalidad de *lo que no había sido aclarado*, o pensado, o considerado posible, o articulado anteriormente, ⁷⁸ en estos casos, el pasado aparece en un principio como "lo que faltaba". La inteligencia de la historia está ligada a la capacidad de organizar diferencias o ausencias *significativas* y jerarquizables, porque se refieren a formalizaciones científicas actuales.

Una observación de Georges Canguilhem sobre la historia de las ciencias⁷⁹ puede generalizarse, y dar a esta posición de "auxiliar" todo su alcance. En efecto, la historia parece tener un objetivo tluctuante cuya determinación se debe menos a una decisión autónoma que a su interés y a su importancia para otras ciencias. Un interés científico "exterior" a la historia define los objetivos que ella misma se da y las regiones adonde se dirige sucesivamente, según los campos que a su vez van siendo los más decisivos (sociológico, económico, demográfico, cultural, psicoanalítico, etcétera), y conforme a las problemáticas que los organizan. Pero el historiador toma por su cuenta este interés como una tarea propia en el conjunto más amplio de la investigación. Así se crean laboratorios de experimentación epistemológica.80 Ciertamente, el historiador no puede dar una forma objetiva a este tipo de exámenes, sino combinando los modelos con otros sectores de su documentación sobre una sociedad. De aquí proviene su paradoja: él confronta las formalizaciones científicas que escoge para ponerlas a prueba, con los objetos no científicos con los cuales está llevando a cabo dicha prueba. La historia, pues, no deja de ejercitar la función que ha ejercido a lo largo de los siglos en lo que se refiere a "razones" muy diferentes, función que interesa a cada una de las ciencias constituidas, puesto que es una crítica de ellas.

Así lo afirma Michel Foucault: "Hasta el fin del siglo xvitt, la vida no existe, solamente existen los seres vivos" (Les Mots et les Choses, Gallimard, 1966, p. 173), o François Jacob acerca de la inexistencia de la idea de vida "hasta principios del siglo XIX (La logique du vivant, Gallimard, 1970, p. 103): un ejemplo entre mil.

¹⁹ G. Canguilhem, Études d'histoire et philosophie des sciences, Vrin, 1968, p. 18. Cfr. las observaciones de Michel Fichant, Sur 1' histoire des sciences, Maspero, 1969, p. 55.

Afield of epistemological enquiry", escribe Gordon Leff (History and Social Theory, University of Alabama, Press, 1969, p. 1). Un ejemplo típico y sin duda excesivamente metodológico, es el estudio original de John McLeish (Evangelical Religion and Popular Education, Londres, Methuen, 1969) que "ensaya" sucesivamente varias teorías (Marx, Malinowski, Freud, Parsons): hace del problema histórico (las campañas escolares de Griffith Jones y de Hannah More en el siglo xVIII) a case study method (op. cit., p.165), el medio de verificar la validez y los límites propios de cada una de las teorías.

Crítica e historia

Este trabajo sobre los límites podría ser descubierto en otros lados, y no solamente donde se puede recurrir a "hechos" históricos o donde se tratan "modelos" teóricos. No obstante si aceptamos estas ligeras indicaciones, ya nos orientan hacia una definición de la totalidad de la investigación. La estrategia de la práctica histórica implica un estadio determinado de la historia. No nos extrañemos, pues, que la naturaleza de una ciencia sea el postulado que extraigamos de sus procedimientos efectivos, y que este mismo postulado sea el medio de precisarlos. Si no hacemos esto, cada disciplina se podría identificar con una esencia de la cual se presumiría que se presenta con todas sus vicisitudes técnicas sucesivas, que sobrevive (no se sabe dónde) a cada una de ellas, y que solamente tiene con la práctica una relación accidental.

El breve examen de su práctica parece permitirnos precisar tres aspectos conexos de la historia; la mutación del "sentido" o de lo "real" en la producción de desviaciones significativas; la posición de lo particular como límite de lo pensable; la composición de un lugar que establece en el presente la figuración ambivalente del pasado y del futuro.

1. El primer aspecto supone un cambio de dirección del conocimiento histórico desde hace un siglo. Hace cien años, el conocimiento histórico representaba a una sociedad bajo el aspecto de una recolección-colección de todo lo que había llegado a ser. Es verdad que la historia se había fragmentado en una pluralidad de historias (biológicas, económicas, linguísticas, etcétera). Pero entre estas positividades dispersas, como entre los ciclos diferenciados que caracterizaban a cada una de ellas, el conocimiento histórico restauraba lo mismo gracias a la común relación con una evolución. Él volvía a unir todas estas discontinuidades al recorrerlas como figuras sucesivas o coexistentes de un mismo sentido (es decir de una orientación), y al manifestar en un texto más o menos teleológico la unicidad interior de una dirección o de un proceso de cambio. 82

Actualmente, el conocimiento histórico es juzgado más bien por su capacidad para medir exactamente las desviaciones —no sólo cuantitativas (curvas de población, de salarios, o de publicaciones), sino también cualitativas (diferencias estructurales)— en relación con las construcciones

B1 Cfr. las reflexiones análogas de Michel Foucault, "La Historia" (en Les Mots et les Choses, op. cit., pp. 378-385) acerca de la unión entre la desmultiplicación de la historia en historias positivas particulares (de la naturaleza, de la riqueza o del lenguaje) y su condición común de posibilidad —la historicidad o la limitación del hombre.

Desde hace mucho tiempo, los historiadores y teóricos americanos han manifestado sus reticencias ante el uso "peligroso" de las nociones de Meaning o Significance en historia. Cfr. Patrick Gardiner, Theories of History, New York, The Free Press (1959), 1967, pp. 7-8; Arthur C. Danto, Analytical Philosophy of History, Cambridge University Press, 1965 pp. 7-9; etcétera.

formales presentes. En otros términos, el conocimiento tiene por conclusión lo que era la forma del *incipit* en los relatos históricos antiguos: "Antiguamente no era como hoy". Cultivada metódicamente, esta distancia ("no era..." se ha convertido en el resultado de la investigación, en lugar de ser su postulado y su cuestión. Asimismo el "sentido" se ha ido eliminando, por hipótesis de los campos científicos, a medida que éstos se han ido constituyendo. El conocimiento histórico pone en evidencia no un sentido, sino las excepciones que aparecen al aplicar modelos económicos, demográficos o sociológicos a diversas regiones de la documentación. El trabajo consiste en producir algonegativo que sea significativo. Se ha especializado en la fabricación de diferencias significativas que permiten "imponer" un rigor más grande en las programaciones, y explotarlas más sistemáticamente.

2. De un modo cercano al primer aspecto, el segundo se refiere a elemento que con todo derecho se ha convertido en la especialidad de la historia: lo particular (al que G.R. Elton distingue justamente de "lo individual"). Si es verdad que lo particular especifica a la vez la atención y la investigación, esto no lo hace como un objeto pensado, sino al contrario porque es el límite de lo pensable. Lo único pensado es lo universal. El historiador se instala en una frontera donde la ley de una inteligibilidad encuentra su límite como algo que no logra superar al desplazarse, y que no deja de encontrar bajo otras formas. Si la "comprensión" histórica no se encierra en la tautología de la leyenda o no huye hacia la ideología, tiene como primera característica no el convertir en pensables las series de datos trillados (aunque allí esté la "base"), sino el nunca renunciar a la relación que las "regularidades" mantienen con las "particularidades" que se les escapan. El detalle biográfico, una toponimia aberrante, una caída local de salarios, etcétera: todas estas formas de la excepción, simbolizadas por la importancia del nombre propio en la historia, renuevan la tensión entre los sistemas explicativos y "eso" todavía inexplicado. Y designar al eso como un "hecho" no es sino una manera de nombrar lo incomprendido; es un Meinen y no un Verstehen. Pero también es mantener como necesario lo que todavía no ha sido pensado.83

Sin duda debemos vincular esta experiencia con el pragmatismo que está latente en cada historiador y que lo impulsa a ridiculizar rápidamente la teoría. Pero sería ilusorio creer que con sólo decir: "es un hecho" o "así ocurrió", ya tenemos una comprensión. La crónica o la erudición que se contenta con sumar particularidades ignora nada menos que la fey que la organiza. Este discurso, como el de la hagiografía o el de las "noti-

D' Cfr. M. de Certeau, l' Absent de l' histoire, Mame, col. "Ciencias humanas, ideologías", 1973, principalmente pp. 171 ss, "Alteraciones".

cias breves" de los periódicos⁸⁴ no hace sino ilustrar con mil variantes las antinomias generales propias de una retórica de lo excepcional, además cae con frecuencia en la banalidad de la repetición. En realidad la particularidad tiene como razón de su competencia el actuar en el fondo de una formalización explícita; como función, el introducir un interrogante; como significación, el remitirnos a actos, a personas y a todo lo que queda fuera tanto del saber como del discurso.

3. El lugar que la historia crea al combinar el modelo con sus desviaciones o al actuar en las fronteras de la regularidad, representa un tercer aspecto de su definición. Más importante que la referencia al pasado es su introducción bajo el título de una distancia previamente tomada. Una falla se insinúa en la coherencia científica de un presente, y ¿cómo podría insinuarse efectivamente si no es por algo que puede ser objetivado, el pasado, que tiene como función significar lo que se refiere a otro? Aun cuando la etnología se ha unido parcialmente con la historia en la tarea de establecer una escenificación de lo otro en el presente—por esta razón las dos disciplinas mantienen relaciones muy estrechas—, el pasado es ante todo el medio de representar una diferencia. La operación histórica consiste en dividir el dato según una ley presente que se distingue de su "otro" (pasado), en tomar una distancia respecto a una situación adquirida y en señalar con un discurso el cambio efectivo que ha permitido este distanciamiento.

El distanciamiento produce un doble efecto. Por una parte, historiciza lo actual; hablando propiamente, presentifica una situación vivida, obliga a explicitar la relación de la razón reinante con un *lugar* propio que, por oposición a un "pasado", se convierte en presente. Una relación de reciprocidad entre la ley y su límite engendra simultáneamente la diferenciación de un presente y de un pasado.

Pero por otra parte, la figura del pasado conserva su valor primitivo de representar *Io que hace falta*. Con un material que, puesto que es objetivo, está necesariamente *alli*, pero que connota un pasado en la medida en que nos remite a una ausencia, que a su vez introduce la falla de un futuro. Un grupo, ya se sabe, no puede expresar lo que tiene ante sí—lo que todavía falta— sino por una redistribución de su pasado. Así la historia es siempre ambivalente: el lugar que labra en el pasado es al mismo tiempo una manera de *abrir el paso a un porvenir*. Al vacilar entre el exotismo y la crítica bajo el pretexto de una escenificación del otro, la historia oscila entre el conservatismo y el utopismo debido a su función de significar una carencia. En sus formas extremas, ella llega a ser, en el primer caso, legendaria o polémica; en el segundo, reacciona-

⁸⁴ Cfr. Roland Barthes, "Estructura de la noticia breve", en Essais critiques, Seuil, 1964, o infra, "La edificación hagio-gráfica", pp. 257 ss.

ria o revolucionaria. Pero estos excesos no nos harán olvidar lo que está inscrito en su práctica más rigurosa, la de *simbolizar el límite* y por esto mismo volver posible una superación. El viejo adagio de las "lecciones de historia" recupera una significación en esta perspectiva, si dejando a un lado una ideología de herederos, se identifica la "moral de la historia" con el intersticio creado en la actualidad por la representación de diferencias.

3. Una escritura

La representación —escenificación literaria— no es "histórica" sino cuando se apoya en un *lugar social* de la operación científica, y cuando está, institucional y técnicamente, ligada a *una práctica de la desviación* referente a modelos culturales o teóricos contemporáneos. No hay relato histórico donde no está explicitada la relación con un cuerpo social y con una institución de saber. Además es necesario que haya "representación"; debe formarse el espacio de una figuración. Aun si hacemos a un lado todo lo que se refiere, hablando con propiedad, a un análisis estructural del discurso histórico, ⁸⁵ tenemos que considerar la operación que nos hace pasar de la práctica investigadora a la escritura.

La inversión de la escritura

El writing, 86 o la construcción de una escritura (en el sentido amplio de una organización de significantes), es un paso extraño desde diferentes puntos de vista. Nos conduce de la práctica al texto. Una transformación asegura el tránsito desde lo indefinido de la "investigación" a lo que H.I. Marrou llama la "servidumbre" de la escritura 87 "Servidumbre", en efecto, porque la fundación de un espacio textual lleva consigo una serie de distorsiones en lo referente a los procedimientos del análisis. Con el discurso parece imponerse una ley contraria a las reglas de la práctica.

La primera coacción del discurso consiste en prescribir como comienzo lo que en realidad es un punto de llegada, y aun un punto de fuga en la investigación. Mientras que esta última comienza en la actualidad de un lugar social y de un aparato institucional o conceptual determinado, la ex-

⁸⁵ Sobre este punto, cfr. Roland Barthes, "El Discurso de la historia" en Social Science Infomation, vi, 4,1967, pp. 65-75; Erhardt Güttgemans, "Texto e historia, categorias fundamentales de una Poética generadora", en Lingüística Bíblica (Bonn), núm. 11, 1972; e infra, n. 104.

⁸⁶ En The Practice of History (New York, T.Y. Crowell Co., 1970, pp. 88-141). G.R. Elton dedica la parte central de su análisis a la escritura — Writing.

⁸⁷ Henri -Irénée Marrou, De la connaissance historique, Seuil, 1954, p. 279.

posición sigue un orden cronológico. Toma lo más antiguo como punto de partida. Al convertirse en texto, la historia obedece a una segunda coacción. La prioridad que la práctica da a una táctica de la desviación en lo referente a la base proporcionada por los modelos, parece ser contradicha por la conclusión del libro o del artículo. Mientras que la investigación es interminable, el texto debe tener un fin, y esta estructura de conclusión asciende hasta la introducción, ya organizada por el deber de acabar. Así pues, el conjunto se presenta como una arquitectura estable de elementos, de reglas y de conceptos históricos que forman sistema entre ellos, y cuya coherencia depende de una unidad designada por el nombre propio del autor. Finalmente, para limitarnos a algunos ejemplos, la representación de la escritura es "plena": llena o tapa las lagunas que constituyen, por el contrario, el principio mismo de la investigación, siempre aguijoneada por la carencia. Dicho de otro modo, por medio de un conjunto de figuras, de relatos y de nombres propios, la escritura vuelve presente, representa lo que la práctica capta como su límite, como excepción o como diferencia, como pasado. Con estos rasgos -la inversión del orden, la limitación del texto, la sustitución de una presencia de sentido al trabajo en una laguna-, se mide la "servidumbre" que el discurso impone a la investigación.

¿Sería, pues, la escritura imagen invertida de la práctica? Tendría, como en las criptografías, en los juegos de niños o en las imitaciones de monedas hechas por falsificadores, el valor de una escritura para leerse en un espejo, 88 ficción fabricadora de engaños y de secretos, que esboza la clave de un silencio por la inversión de una práctica normativa y de su codificación social. Pasa lo mismo con los Espejos de la historia. Ciertamente, estos ritmos ocultan su relación con prácticas que ya no son históricas sino políticas y comerciales, pero al servirse de un pasado para negar el presente que están repitiendo, ponen aparte algo extraño a las relaciones sociales actuales, producen algo secreto en el lenguaje; sus juegos evocan una imagen del pasado que puede contarse con leyendas que invierten las conductas del trabajo y toman su lugar. La escritura para leerse en espejo es seria por lo que hace —decir otra cosa por la inversión del código de prácticas—; es ilusoria únicamente en la medida en que, al ignorar lo que ella hace, identificamos su secreto con lo que pone en el lenguaje y no con lo que quita.

De hecho, la escritura historiadora -o historiografía - permanece controlada por las prácticas de donde resulta; más aún, es en sí misma una práctica social que fija a su lector un lugar bien determinado al

⁸⁸ Cfr. J.M. Lévy, "La escritura para leerse en un espejo de los pequeños escolares", en Journal de psychologie normale et pathologique, t. xxxII, 1935, pp. 443-454, y sobre todo J. de Ajuriaguerra, R. Diaktine y H. de Gobineau, "La Escritura para leerse en un espejo", en La semaine des hôpitaux de Paris, 1956, núm. 2, pp. 80-86.

redistribuir el espacio de las referencias simbólicas, imponiendo así una "lección": es didáctica y magisterial. Pero al mismo tiempo, funciona como imagen invertida; da lugar a la carencia y luego la oculta; crea relatos del pasado que son el equivalente de los cementerios en las ciudades; exorciza y confiesa una presencia de la muerte en medio de los vivos. Actuando en dos escenarios, a la vez contractual y legendaria, escritura performativa y escritura para leerse en espejo, tiene el estadio ambivalente de "hacer la historia", como lo ha demostrado Jean-Pierre Faye, 90 y al mismo tiempo de "contar historias", es decir de imponer las coacciones de un poder y de proporcionar escapatorias. "Instruir deleitando", se decía antiguamente. Precisando más algunos aspectos de la construcción historiográfica, las relaciones de diferencia y de continuidad que la escritura mantiene con una disciplina de trabajo, pueden aparecer mejor, 91 así como también su furición social como práctica.

En efecto, al separarse del trabajo cotidiano -incertidumbres, conflictos, combinaciones de microdecisiones que caracterizan a la investigación concreta—, el discurso se sitúa fuera de la experiencia que lo acredita, se disocia del tiempo que pasa, olvida el transcurso de los trabajos v de los días, para proporcionarnos "modelos" en el cuadro "ficticio" del tiempo pasado. Ya se ha demostrado todo lo que había de arbitrario en esta construcción. Se trata, pues, de un problema general. Así, el Cuaderno rojo de Claude Bernard (1850-1860) presenta una crónica ya distante de la experiencia efectiva del laboratorio; y la teoría, la Introducción al estudio de la medicina experimental (1865), se halla a su vez atrasada, simplificada y reducida respecto al Cuaderno. 92 Entre otros mil, este ejemplo nos muestra el paso de la práctica a la crónica y de la crónica a una didáctica. Sólo una distorsión permite la introducción de la "experiencia" en otra práctica, igualmente social, pero simbólica, escriturística, que sustituye el trabajo de una investigación por la autoridad de un saber. ¿Qué es lo que fabrica el historiador cuando se convierte en escritor? Su mismo discurso lo debe confesar.

89 Acerca de la performatividad, cfr. infra, pp. 112 y 116-118.

⁹⁰ Jean-Pierre Faye, Langages totalitaires y Théorie du récit, Hermann 1972.

⁹¹ Cfr. Roberto Minguelez, "El relato histórico: legalidad y significación", en Semiótica, t. s, núm. 1, 1971, pp. 20-36, y del mismo autor, Sujet et histoire, Ottawa, ed. de l'Université, 1973.

⁹² Cfr. M.D. Grmek, Raisonnement experimental et recherches toxicologiques chez Claude de Bernand, Ginebra, Droz, 1973. Este estudio minucioso cuyo interés supera en mucho al caso particular de C. Bernard, permite captar en vivo los desfasamientos que hacen pasar de la experiencia (en este caso controlada) a la "crónica", y de la crónica al discurso didáctico —teoría o "historia".

La cronología o la ley enmascarada

Los resultados de la investigación se exponen según un orden cronológico. Ciertamente, la constitución de series, el aislamiento de "coyunturas" globales, como también las técnicas de la novela o del cine, han suavizado la rigidez de este orden, permitido el establecimiento de cuadros sincrónicos y renovado los medios tradicionales que hacen actuar entre ellos momentos diferentes. Esto no obsta para que toda historiografía nos plantee un tiempo de las cosas como el contrapunto y la condición de un tiempo discursivo (el discurso "avanza" más o menos aprisa, se retarda o se precipita). Por medio de este tiempo referencial, la historiografía puede condensar o extender su propio tiempo, 93 producir efectos de sentido, redistribuir y codificar la uniformidad del tiempo que corre. Esta diferencia tiene ya la forma de un desdoblamiento, crea un juego y proporciona a un saber la posibilidad de producirse en un "tiempo discursivo" (o tiempo "diegético", como dice Genette) distante del tiempo "real". El servicio proporcionado a la historiografía por la remisión a ese tiempo referencial, puede considerarse bajo diversos aspectos.

El primero (que se volverá a encontrar bajo otras formas), es el de olver compatibles a los contrarios. Un ejemplo sencillo: se puede decir "hace buen tiempo" o "no hace buen tiempo". Estas dos proposiciones no pueden ser mantenidas a la vez, sino solamente una u otra. Por el contrario, si introducimos la diferencia de tiempo de manera que transformemos las dos proposiciones en "ayer hacía buen tiempo" y "hoy no hace buen tiempo", es legítimo mantener al mismo tiempo una y otra. Los contrarios son pues compatibles en el mismo texto, con la condición de que éste sea narrativo. La temporalización crea la posibilidad de volver coherentes a un "orden" y a su "heteróclito". En relación con el "espacio plano" de un sistema, la narrativización crea un "espesor" que permite colocar, junto al sistema, a su contrario o a su resto. Una perspectiva histórica autoriza, pues, la operación que, desde el mismo lugar y en el mismo texto, sustituye a conjunción a la disyunción, mantiene al mismo tiempo enunciados confrarios, y más ampliamente, supera la diferencia entre un orden y lo que queda fuera de él. Ella es, pues, el instrumento por excelencia de todo liscurso que trata de "comprender" posiciones antinómicas (basta que uno

Desde este punto de vista, la historiografía puede obtener una eficacia mucho mayor valiéndose de los medios técnicos perfeccionados por el cine. Cfr., ejemplo interesante, Gilbert Rouget, "Una experiencia de cine sincrónico en cámara lenta" (en L'Homme, t. XI, núm. 2, 1971, pp. 113-117), a propósito del Zeitregler o "estirador de tiempo" (Stretcher) que permite dilatar o contraer el tiempo sonoro sin deformarlo, y por consiguiente presentar la imagen más lenta o más rápida. Cfr. también Pierre Schaeffer Traité des objets musicaux, Seuil, 1966, pp. 125-426, acerca de las aceleraciones y disminuciones de velocidad que forman parte de un proceso tradicional en historia.

de los términos en conflicto sea clasificado como "pasado"), de "reducir" al elemento aberrante (éste se convierte en un caso "particular" que se inscribe como detalle positivo en un relato), o de mantener como "faltante" (en otro período) lo que escapa a un sistema del presente y representa un papel de figura extraña.

Pero esta temporalización que esquiva de esta manera los límites impuestos con todo rigor y construye un escenario en el que pueden actuar al mismo tiempo los incompatibles, tiene que enfrentarse con su reciproca: el relato sólo puede guardar la apariencia de un silogismo: cuando explica es entimemático, 4 "aparenta" raciocinar. De esta manera el relato, al mantener la relación de una razón con lo que pasa fuera de ella, en sus orillas, conserva la posibilidad de una ciencia o de una filosofía (puesto que es heurístico), pero como relato, ocupa el lugar del silogismo y oculta su ausencia. Puede uno preguntarse qué es lo que autoriza a la historiografía para constituirse en síntesis de los contrarios, como no sea un rigor racionalista. En efecto, si aceptamos las distinciones de Benvéniste entre "discurso" y "relato", 5 la historiografía es un relato que funciona de hecho como discurso organizado por el lugar de los "interlocutores" y fundado sobre el lugar que se da el "autor" respecto a sus lectores. El lugar donde se produce es el que autoriza al texto, y esto es revelado antes que por ningún otro signo, por el recurso a la cronología.

La cronología señala un segundo aspecto del servicio que el tiempo presta a la historia. Ella es la condición que hace posible la división en períodos. Pero (en sentido geométrico) la cronología proyecta sobre el texto la imagen invertida del tiempo que en la investigación, va del presente al pasado; sigue las huellas al revés. La exposición histórica supone la elección de un nuevo "espacio vectorial" que transforma el sentido de recorrido del vector tiempo e invierte su orientación. Parece que solamente esta inversión vuelve posible la articulación de la práctica con la escritura. Si indica una ambivalencia de tiempo, ⁹⁶ es porque ha planteado antes el problema de un re-comienzo: ¿cuándo comienza la escritura? ¿Cuándo se establece para que haya historiografía?

²⁴ Roland Barthes lo ha notado en "El discurso de la historia", op. cit., pp. 71-72. Cfr. sobre todo C.G. Hempel, "La Función de las Leyes Generales en la Historia", en Journal of Philosophy, t. xxxix;, 1942: acerca de los esbozos de explicación (explanation sketch) que proporciona la historiografía, este estudio nos puede servir de reverencia.

⁹⁵ Émile Benvéniste, Problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1966, pp. 253-254: en el discurso, "la instancia está en el hic y el nunc de los interlocutores..., en su acto de hablar" (se dice: el prefecto partió ayer); en el relato la instancia está constituida por "los términos... que se refieren... a los objetos reales..., a los tiempos y a los lugares históricos...".

⁹⁶ Cfr. por ejemplo las observaciones de André Viel, "De lo crónico a lo cronológico", en *Historie de notre image*, Mont-Blanc, 1965, pp. 109-141, acerca del "tiempo no orientado y la ambivalencia".

A primera vista, la historiografía conduce al tiempo hacia el momento del destinatario. Ella construye el lugar del lector en 1975, viene a él desde el fondo de los tiempos. Ya participe o no en una temática del progreso; ya arrastre o no consigo una larga duración o cuente una especie de "epistema"; en fin, cualquiera que sea su contenido, la historiografía trabaja en unir un presente, que es el término de un recorrido más o menos largo, con la trayectoria cronológica (la historia de un siglo, de un período o de una serie de ciclos). El presente, postulado del discurso, se convierte en el *producto* de la operación escriturística: el lugar de producción del texto se cambia en lugar producido por el texto.

El relato tiene, sin embargo, sus complicaciones. La cronología de la obra histórica no es sino un segmento limitado, tratado sobre un eje más amplio que se prolonga por ambos lados. Describamos, por ejemplo, la evolución del Languedoc desde el siglo XV hasta el XVIII, trazada sobre un eje más amplio que rebasa la línea hacia un lado y al otro:

$$(0) \xrightarrow{S.XV} \xrightarrow{S.XVI} \xrightarrow{S.XVII} \xrightarrow{S.XVIII} (1975)$$

Por una parte, la cronología enfoca al momento presente a través de una distancia: la parte derecha de la línea dejada en blanco, definida solamente en su origen (del siglo XVIII a nuestros días). Por otra parte, supone una serie finita cuyos términos permanecen inciertos; postula en último término el recurso al concepto vacío y necesario de un punto cero, origen (del tiempo) indispensable para una orientación. El relato inscribe, pues, sobre toda la superficie de su organización, esta referencia inicial e inaccesible, condición de posibilidad de su historización. Al permitir a la actualidad "mantenerse" en el tiempo y finalmente simbolizarse, el relato la establece en una relación necesaria con un "comienzo" que no es nada, y que no tiene más objeto que el de ser un límite. La colocación del relato en su lugar lleva consigo en todas partes una relación tácita con algo que no puede tener lugar en la historia —un no-lugar fundamental—, sin el cual no podemos tener historiografía. La escritura dispersa, a lo largo de la escenificación cronológica, la referencia del relato a algo no-dicho que es su postulado.

⁹⁷ Desde este punto de vista, hay, en la episteme griega, un lazo de unión entre la ausencia del cero en las matemáticas y la ausencia de una historia que piense al pasado como diferencia. Sobre el "concepto" de cero, efr. las observaciones de Frege, en Les Fondements de l'arithmétique, trad. de Cl. Imbert, Seuil, 1969, § 8 sobre todo 74.

Este no-lugar señala el intersticio entre la práctica y la escritura. La censura cualitativa entre una y otra se manifiesta sin duda por el hecho de que la escritura des-naturaliza e invierte el tiempo de la práctica. Pero sólo un paso silencioso al límite plantea efectivamente su diferencia. El cero del tiempo enlaza la una con la otra, es el umbral que conduce de la fabricación del objeto a la construcción del signo.

Esta nada inicial señala el retorno disfrazado de un pasado ajeno. Podríamos decir que es el mito convertido en postulado de la cronología —al mismo tiempo eliminado del relato y siempre supuesto—, imposible de eliminar. Una relación necesaria con el otro, con ese "cero" mítico, permanece inscrita en el contenido junto con todas las transformaciones de la genealogía, con todas las modulaciones de las historias dinásticas o familiares de una política, de una economía o de una mentalidad. Para que el relato "descienda" hasta el presente, es preciso que reciba su autoridad de más arriba, de una "nada" cuya fórmula nos la daba ya la *Odisea*: "Nadie sabe por sí mismo quién es su padre". Para pulsado del saber, un advenedizo se insinúa en la historiografía y determina su organización: es lo que no se sabe, lo que no tiene nombre propio. Bajo la forma de un pasado al que no se le puede señalar ningún lugar, pero que no puede ser eliminado, es *la ley del otro*. 99

"La ley siempre saca ventajas de lo que se escribe". 100 Si la historiografía resulta de una operación actual y localizada, como escritura repite otro comienzo, este último imposible de datar o de representar, postulado por el despliegue, a primera vista muy sencillo, de la cronología". 101 Ella duplica el tiempo gratificante – el tiempo que viene hacia vosotros, lectores, y valoriza vuestro lugar— con la sombra de un tiempo prohibido. La ausencia que da comienzo a toda literatura invierte (y permite) la manera de llenar el relato de sentido y de fijar en el discurso un lugar

⁹⁸ Odisea, Rapsodia I.

Ofr. al respecto Jean Laplanche y J.B. Pontalis, "Fantasma original, fantasma de los origenes, origen del fantasma", en Les Temps modernes, XIX, 1964, pp. 1832-1868. Este estudio acerca de la "escenificación del deseo" en la secuencia de imágenes aclara también los problemas planteados por el discurso histórico. "El sujeto puede estar bajo una forma desubjetivada, es decir en la sintaxis misma de la secuencia de que se trata". "El deseo se apoya en la frase del fantasma que es, escriben los autores, el lugar de elección de las operaciones defensivas más primitivas como la rebelión contra uno mismo, el paso al contrario, la proyección, la negación" (op. cit., p. 1868). El relato histórico presenta también, como escenificación, los caracteres del fantasma.

Maurice Blanchot, L'Entretien infini, Gallimard, 1969, p. 625. Cfr. Henri Meschonnic, "Maurice Blanchot o la escritura sin lenguaje", en Les Cahiers du Chemin, núm. 20, 15 enero 1974, pp. 79-116. Philip Rieff ha insistido particularmente en el nuevo comienzo y en la repetición que caracterizan el "model of time" freudiano; cfr. "La autoridad del pasado", en Freud: the mind of the moralisa. New York, Viking Press, 1959; "El significado de la historia y de la religión en el pensamiento de Freud", en Bruce Mazlisch ed., Psychoanalysis and History, Englewood Cliffs (N.J.), 1963 pp. 23-44; etcétera.

para el destinatario. Los dos se combinan, y ya veremos que la historiografia ebtiene su fuerza al cambiar la genealogía en mensaje y al situarse "más arriba" del lector por el hecho de estar más cerca del que autoriza. El texto mantiene unidos a los contradictorios de este tiempo inestable, restaura discretamente su ambivalencia y revela en sordina lo contrario del "sentido", por medio del cual el presente pretende comprender al pasado. Es cierto que al contrario de lo que hace cuando se toma a sí misma como objeto, esta escritura no confiesa que es el "trabajo de la negación", y sin embargo da testimonio de ello. La construcción del sentido se basa en su contrario. Asimismo, el lenguaje del escritor "no presenta algo al volver presente lo que muestra, sino, lo presenta al mostrarlo detrás de todo, como el sentido y la ausencia de ese todo". 102

Cuando es histórico, el relato resiste sin embargo a la seducción del comienzo, no consiente con el Eros del origen, no tiene por fin, como el mito, el escenificar la autoridad necesaria y perdida, bajo la figura de un acontecimiento que no tuvo lugar. 103

El relato no dice lo que supone, porque tiene como objetivo dar lugar un trabajo. La ley transita solamente por un estudio particular, cuya organización asegura la relación entre los términos (el origen, el presente) dejados fuera del campo.

La construcción desdoblada

Entre los problemas que plantea el relato considerado como discursividad, 104 algunos de ellos se refieren más específicamente a la construcción de la historiografía. Estos dependen de un querer, al cual la temporalización proporciona un cuadro, al permitir que se mantengan juntas las contradicciones sin tener que resolverlas. Este propósito "globalizante" se encuentra a lo largo de toda la obra, nos remite finalmente a una voluntad política de administrar los conflictos y de regularlos desde un solo lugar. Literariamente produce textos que, de diversas maneras, tienen la doble característica de combinar una semantización (edificación de un sistema de sentidos) con una selección (esta clasificación tiene su principio en el lugar donde un presente se separa de un pasado), y de ordenar una "inte-

³² Maurice Blanchot, "El reino animal del espíritu": en Critique, núm. 18, 1947, pp. 387-405, 2 "La literatura y el derecho a la muerte", en Critique, núm. 20,1948, pp. 30-47.

Sobre esta concepción del mito, cfr. Claude Rabant, "El mito (re)comienza en el porvenir", en Esprit, abril 1971, pp. 631-643.

Of Cfr. sobre este punto, Harald Weinrich, "Estructuras narrativas en la escritura de la historia" en R. Kosselleck y W.D Stempel ed., Geschichte, Ereignis und Erzählung, Munich, W. Fink, 973, pp. 519-523.

ligibilidad" junto con una normatividad. Algunos rasgos que se refieren en un principio a su estadio dentro de una tipología del discurso, y después a la organización de su contenido, precisarán el funcionamiento de la historiografía como algo mixto.

Teniendo en cuenta una tipología general del discurso, una primera aproximación se refiere al modo según el cual se organiza, en cada discurso, la relación entre su "contenido" y su "expansión". En la narración, uno y otra nos remiten a un orden de sucesión, el tiempo referencial (una serie A, B. C, D, E, etcétera, de momentos) puede ser, en la exposición, objeto de omisiones y de inversiones capaces de producir efectos de sentido (por ejemplo, el relato literario o fílmico presenta la secuencia: E, C, A, B. etcétera). En el discurso "lógico", el contenido, definido por el estadio de verdad (y/o de verificabilidad) que se puede asignar a los enunciados, implica entre ellos relaciones silogísticas (o "legales") que determinan el modo de la exposición (inducción y deducción). El discurso histórico, en sí mismo, pretende dar un contenido verdadero (que depende de la verificabilidad), pero bajo la forma de una narración.

	contenido	expansión
narración	serie temporal (A, B, C, D,)	sucesividad temporal (E, C, A,)
discurso histórico	"verdad"	sucesividad temporal
discurso lógico	verdad de las proposiciones	silogismo (inducción, deducción)

Combinando sistemas heteróclitos, este discurso mixto (hecho de dos y situado entre dos) va a construirse según dos movimientos contrarios: una narrativización hace pasar del contenido a su expansión, de modelos acrónicos a una cronologización, de una doctrina a una manifestación de tipo narrativo; por el contrario, una semantización del material hace pasar de los elementos primitivos a un encadenamiento sintagmático de los enunciados y a la constitución de secuencias históricas programadas. Pero estos procedimientos generales del texto no pueden ocultar el deslizamiento metafórico que, según la definición aristotélica, realiza el "paso de un género a otro". Una señal de esta mixtura es la presencia continua de la metáfora. Ella imparte a la explicación histórica un carácter entimemático, traslada la causalidad hacia la sucesividad (post hoc, ergo propter hoc), hace actuar a las relaciones de coexistencia como

si fueran de coherencia, etcétera. La verificabilidad de los enunciados se sustituye constantemente por su verosimilitud. Por esto, el discurso tiene necesidad de la autoridad para sostenerse: lo que pierde en rigor debe ser compensado por una superabundancia de confiabilidad.

A esta exigencia se puede añadir otra forma de desdoblamiento. Se plantea como historiográfico el discurso que "comprende" a su otro—la crónica, el archivo, el movimiento—, es decir el que se organiza como texto foliado, en el cual una mitad, continua, se apoya sobre otra, diseminada para poder decir lo que significa la otra sin saberlo. Por las "citas", por las referencias, por las notas y por todo el aparato de remisiones permanentes a un primer lenguaje (al que Michelet llamaba la "crónica"), 105 el discurso se establece como un saber del otro. Se construye de acuerdo a una problemática de proceso, o de cita, capaz a la vez de "hacer venir" un lenguaje referencial que actúa como realidad, y de juzgarlo bajo el título de un saber.

La convocación del material obedece, por lo demás, a la jurisdicción, que en la escenificación historiográfica se pronuncia sobre él. Así, la estratificación del discurso no tiene la forma del "diálogo" o del "collage". Dicha estratificación combina el singular del saber que cita con el plural de los documentos citados. En este juego, la descomposición del material (por análisis o división) tiene siempre como condición de posibilidad y como límite la unicidad de una recomposición textual. El lenguaje citado desempeña el encargo de acreditar el discurso: como es referencial, introduce cierto efecto de lo real; y por su fragmentación, nos remite discretamente a un lugar de autoridad. Vista desde este ángulo, la estructura desdoblada del discurso funciona como una máquina que obtiene de la cita una verosimilitud para el relato y una convalidación del saber; produce, pues, la confiabilidad.

Dicha estructura implica también un funcionamiento particular, epistemológico y literario, de los textos estratificados. Por una parte, si nos referimos a las categorías de Karl Popper, se trata aquí de "interpretación" más bien que de "explicación". En la medida en que el discurso recibe de una relación interna con la "crónica" la condición de ser su saber, comienza a construirse bajo cierto número de postulados epistemológicos: la necesidad de una semantización referencial que le viene de la cultura; la transcriptibilidad de los lenguajes ya codificados de los que se hace el in-

Este discurso -montaje de otros discursos- se produce gracias a dispositivos muy variados: el estilo indirecto (la historiografía dice que otro ha dicho que...), las comillas, las ilustraciones, etcétera. Se puede decir que el "pasado" representado es el efecto de la manera como el discurso trata su relación con la "crónica". Desde este punto de vista, la "crónica" puede ser más o menos fragmentada. Hay muchas maneras de tratarla, desde el "compendio" que la reduce a una serie de "hechos" hasta la extracción de datos que pueden ser utilizados por una historia serial.

térprete; la posibilidad de constituir un metalenguaje en la misma lengua de los documentos utilizados. Bajo formas diversas, la cita introduce en el texto un extra-texto necesario. Recíprocamente, la cita es el medio de enlazar el texto con su exterioridad semántica, de permitirle adoptar el semblante de asumir una parte de la cultura y de asegurarle por lo tanto una credibilidad referencial Desde este punto de vista, la cita no es sino un caso particular de la regla que vuelve necesarias para la producción de la "ilusión realista", la multiplicación de nombres propios, de descripciones y de lo deíctico. 106 Así, para no tomar sino un ejemplo, los nombres propios tienen ya aquí valor de cita. En su conjunto, podemos confiar en ellos. Mientras que la novela debe poco a poco llenar de predicados el nombre propio que coloca en su principio (por ejemplo: Julien Sorel), la historiografía lo recibe ya lleno (por ejemplo: Robespierre) y se contenta con efectuar un trabajo sobre un lenguaje referencial.¹⁰⁷ Pero esta condición externa de un saber del otro, o de una heterología, 108 tiene como corolario la posibilidad para el discurso mismo de ser el equivalente de una semiótica, un metalenguaje de las lenguas naturales, por consiguiente un texto que supone y manifiesta la transcriptibilidad de codificaciones diferentes. De hecho este metalenguaje se desarrolla en el léxico mismo de los documentos que descifra, no se distingue formalmente (de modo diferente de lo que pasa en toda ciencia) de la lengua que irterpreta. No puede, pues, controlar la distancia del nivel de análisis que pretende sostener, ni constituir un campo propio y unívoco con los conceptos que lo organizan. Se narra en el lenguaje de su otro, juega con él. La condición de metalenguaje es, pues, el postulado de un "querer comprender". Es un a priori más bien que un producto. La interpretación tiene por característica el hecho de reproducir en el interior de su discurso desdoblado, la relación entre un lugar de saber y su exterioridad.

1

Al citar, el discurso transforma lo citado en fuente de confiabilidad y en léxico de un saber, y precisamente por eso coloca al lector en la posición de lo que es citado, lo introduce en la relación entre un saber y un no-saber. Dicho de otra manera, el discurso produce un contrato enunciativo entre el remitente y el destinatario; funciona como discurso

¹⁰⁶ Cfr. por ejemplo, las observaciones de J.L. Bachelier, "Sobre-Nombre", en Communications, núm. 19, 1972; Philippe Hamon, "Un discurso forzado", en Poétique, núm. 16, 1973, pp. 426-427. Por el contrario, el yo, marca esencial del discurso fantástico (cfr. T. Todorov, Introduction à la littérature fantastique) debe ser evitado, acabaría con la acción de nombrar. Ahora bien, "la ausencia de nombre [...] provoca una disminución capital de la ilusión realista" (Roland Barthes, s/z, Seuil, 1970, p. 102.

¹⁰⁷ El nombre propio permite un doble efecto. Por una parte significa: "Vosotros sabéis lo que es Robespierre", se puede confiar en él. Por otra parte, es el objeto de un desfasamiento didáctico: "Robespierre es una cosa distinta de lo que vosotros sabéis, y os la voy a enseñar". Es el punto de referencia de la abundancia de saber que acredita a una competencia.

¹⁰⁸ Cfr. M. de Certeau, L' Absent de l' histoire, Mame, 1973, pp. 173 ss.

didáctico, y esto lo hace mejor cuando disimula el lugar desde donde habla (borra el yo del autor), cuando se presenta bajo la forma de un lenguaje referencial (nos habla lo "real"), cuando en vez de raciocinar narra (no se discute un relato) y cuando toma a sus lectores donde se encuentran (les habla su lenguaje, aunque de otro modo y mejor que ellos). Saturado semánticamente (no hay ninguna falla en la inteligibilidad), "presionado" (gracias a "un acortamiento máximo del trayecto y de la distancia entre los focos funcionales de la narración"), 109 y comprimido (un conjunto de catáforas y de anáforas nos asegura incesantes remisiones del texto a sí mísmo como totalidad orientada), el discurso no nos deja ninguna escapatoria. La estructura interna del discurso nos.enreda, pues produce un tipo de lector: un destinatario citado, identificado y enseñado por el hecho mismo de estar colocado en la situación de la crónica delante de un saber. Al organizar el espacio textual, dicha estructura establece un contrato y organiza así el espacio social. Desde este punto de vista, el discurso hace lo que dice, es eficaz. El ardid de la historiografía consiste en crear "un discurso eficaz disimulado en el que el verificador aparente no es otro que el significado de la palabra como acto de autoridad".110

Un tercer aspecto del desdoblamiento ya no se refiere a la mixtura o a la estratificación del discurso, si no a la problemática de su manifestación, a saber, la relación entre el acontecimiento y el hecho. En una materia tan debatida, me contento con una indicación relativa a la construcción de la escritura. Desde este punto de vista, el acontecimiento divide para que haya inteligibilidad; el hecho histórico completa para que haya enunciados con sentido. El primero condiciona la organización del discurso; el segundo proporciona significantes destinados a formar, de un modo narrativo, una serie de elementos significativos. En resumen, el primero articula, el segundo deletrea.

En efecto, ¿qué es un acontecimiento, sino lo que hay que suponer para que una organización de los documentos sea posible? Es el medio por el que se pasa del desorden al orden. No explica, permite una inteligibilidad. Es el postulado y el punto de partida—pero también el punto ciego— de la comprensión. "Debió pasar algo" allí precisamente, y por eso podemos construir series de hechos o transitar de una regularidad a otra. Lejos de ser la base o el indicador sustancial sobre el que se apoyaría una información, es el soporte hipotético de una ordenación a lo largo de un eje cronológico, la condición de una clasificación. Algunas veces no es sino una simple localización del desorden: entonces llamamos acontecimientos a lo que no comprendemos. Gracias a este procedimiento, que permite acomodar lo desconocido en un casillero vacío preparado de

¹⁰⁹ Ph. Hamon, op. cit., pp. 440-441.

R. Barthes, "El discurso de la Historia", op. cit., p. 74.

antemano para ello y llamado "acontecimiento", una "razón" de la historia se convierte en pensable. Una semantización plena y saturadora es ahora posible: los "hechos" la enuncian al acreditarla con un lenguaje referencial; el acontecimiento oculta las fallas con una palabra propia que se añade al relato continuo y oculta sus discontinuidades. Dicho de otro modo, la arquitectura serial juega con sus acontecimientos contradictorios como con un límite que ella también nombra para erigirse en discurso didáctico, sin interrupción y sin lapsus de la autoridad erudita. Estos dos elementos son necesarios el uno al otro: una extraña reciprocidad nos presenta a cada uno de ellos únicamente en relación con su otro. Pero el texto plantea a la vez el cumplimiento del sentido y su condición, los une y los nivela en la expansión del discurso. Por esto mismo es global, pero solamente gracias al ocultamiento de la diferencia y gracias al sistema que establece de antemano, bajo el título de un lugar adquirido, una autoridad capaz de "comprender" la relación entre una organización del sentido (de los "hechos") y su límite ("el acontecimiento").

Al colocar al extraño en un lugar útil para el discurso de inteligibilidad, al exorcizar al incomprendido para convertirlo en un medio de comprensión, la historiografia no puede evitar, sin embargo, el retorno subrepticio de lo que ya borró de la manifestación. Sin duda podemos reconocer este retorno en el trabajo de erosión que no cesa de minar los conceptos construidos por el discurso. Ciertamente, se trata de un movimiento secreto en el texto; no por ello menos constante, como una lenta hemorragia del saber. Lo captamos, por ejemplo, al tratar del orden que se presenta en una organización de unidades históricas. La escenificación de la escritura se asegura por cierto número de cortes semánticos. A estas unidades, François Châtelet les da el nombre de "conceptos", pero conceptos "que podríamos llamar, por analogía con la epistemología de las ciencias de la naturaleza, categorías históricas". 111 Éstas son de tipos muy diversos, como el período, el siglo, etcétera, pero también la mentalidad, la clase social, la coyuntura económica, o la familia. la ciudad, la región, el pueblo, la nación, la civilización, o todavía más, la guerra, la herejía, la fiesta, la enfermedad, el libro, etcétera, sin hablar de nociones como la Antigüedad, el Antiguo Régimen, las Luces, etcétera. Estas unidades llevan consigo a menudo combinaciones estereotipadas. Un montaje sin sorpresas nos da la serie: la vida –la obra– la doctrina, o su equivalente colectivo: vida económica -vida social- vida intelectual. Se amontonan los "niveles". Se encajonan los conceptos. Cada código tiene su lógica.

François Châtelet, Naissance de l'histoire, 1962, p. 115. Cfr. al respecto Chaim Perelman, en Les Catégories en histoire, Ed. del Instituto de Sociología, Universidad Libre de Bruselas, 1969, pp. 11-16.

No se trata aquí de volver sobre las presiones sociales¹¹² o sobre las necesidades teóricas y prácticas de programación¹¹³ que intervienen en la determinación de dichas unidades, sino más bien de captar su funcionamiento en la escritura. Se dice a veces que la organización de esos "conceptos" se pone en marcha casi automáticamente por el mismo título del texto, y que en resumen, no es sino un cuadro, más o menos artificial (jal fin y al cabo, importa muy poco!) donde se amontonan los tesoros de la información. En esta concepción, las unidades forman el tablero de una construcción donde cada casilla debe llenarse. En último término, las unidades son indiferentes a las riquezas que llevan consigo: en el almacén de la historia sólo cuenta el contenido, no la presentación (con tal que sea clara y clásica). Pero volveríamos inerte a la composición historiográfica (o creeríamos volverla), si consideramos que detiene la investigación para presentar el resultado de la suma y proceder a la evaluación del capital adquirido. La escritura consistiría en "llegar a un fin". En realidad no hay nada de esto en el momento en que hay un discurso histórico. Éste impone reglas que evidentemente no son las de la práctica, pero que, diferentes y complementarias, son las de un texto que organiza lugares con el fin de una producción.

De hecho, la escritura histórica compone, con un conjunto coherente de grandes unidades, una estructura análoga a la arquitectura de lugares y de personajes en una tragedia. Pero el sistema de esta escenografía es el espacio o el movimiento de la documentación, es decir, se trata de unidades pequeñas. Este sistema siembra el desorden en el orden, escapa a las divisiones establecidas y logra una erosión lenta de los conceptos organizadores. En términos aproximados, podríamos decir que el texto es el lugar donde se efectúa un trabajo del "contenido" sobre la "forma". Si tomamos la palabra más exacta de Roussel, "produce al destruir". Debido a la masa movediza y compleja que arroja en los recortes historiográficos que remueve, la información parece llevar consigo un desgaste de las divisiones clasificadoras, que constituyen sin embargo el montaje de todo el sistema textual. Así pues, el discurso deja de "sostenerse" si la organización estructural se derrumba, pero es histórico en la medida en que un trabajo se mueve dentro de él y corroe toda la armazón conceptual, que por lo demás es necesaria para la formación del espacio que se abre a dicho movimiento.

Construcción y erosión de las unidades: toda escritura histórica combina ambas operaciones. Es preciso establecer una arquitectura económica o demográfica para que aparezcan las dependencias que la suavizan, la desplazan y la remiten finalmente a otro conjunto (social o cultural).

¹¹² Cfr supra, "Un lugar social", pp- 69-82.

¹¹³ Cfr. supra, "Una práctica", pp. 82-101.

Es preciso dividir una unidad geográfica (regional o nacional) para que se manifieste lo que por todas partes se le escapa. La constitución de "cuerpos" conceptuales por una división, es a la vez la causa y el medio de una lenta hemorragia. La estructura de una composición no retiene lo que representa, pero debe "aguantar" lo suficiente para que juntamente con la fuga entren de verdad en escena — "se produzcan"— lo pasado, lo real o la muerte de que habla el texto. Así se encuentra simbolizada la relación del discurso con lo que designa al perderlo, es decir con el pasado que ya no existe, pero que no sería pensable sin la escritura que articula "composiciones de lugar" con una erosión de esos mismos lugares.

La combinación de *cortes* (las macrounidades) y de *desgastes* (el desplazamiento de conceptos) es solamente un esquema abstracto. No se refiere por lo demás a la estructura del discurso en sí mismo, y sólo describe un movimiento de la escritura destinado a producir el sentido autorizado por el saber. Esto puede reconocerse aun en los textos más importantes de la historiografía francesa contemporánea.

Para explicar la aparición de una conciencia nacional en Cataluña—problema que "brota" de un estudio socioeconómico de dicha región—, Pierre Vilar establece la conexión del mercantilismo (al cual está ligada la formación de una clase dirigente) con el nacionalismo (instrumento utilizado por dicha clase con el fin de fundamentar una dominación política). Un "lugar" económico es la base de un análisis muy rico. Pero se producen infiltraciones; por ejemplo, la confirmación de que el nacionalismo crece junto con la conciencia infeliz de una nación amenazada. Esta intervención de un elemento heterogéneo no establece otra división conceptual ni tampoco una historia "global". Solamente remueve la escenificación original del texto. Ejemplo entre mil de un trabajo de erosión que actúa sobre una composición muy bien argumentada, —precisamente porque dicha composición no es un cuadro inerte.

También encontramos erosión en el movimiento que agita a la unidad de la región de Beauvais tan firmemente tratada por el "estudio regional" de Pierre Gouber, y que la hace tender ya hacia la Beauce, ya hacia la Picardía. El trabajo que desplaza al lugar y que lo mezcla con lo que lo distinguía, esboza en el texto una desaparición (jamás total) de los conceptos, como si llevara a la representación (siempre mantenida mientras existe el texto) hasta el límite de la ausencia que ella misma designa.

¹¹⁴ Pierre Vilar, La Catalogne dans l' Espagne moderne, op. cit., t. 1, pp. 29-38.

Pierre Goubert, Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730, Sevpen, 1960, pp. 123-138, 413-419; etcétera.

Tercera paradoja de la historia: la escritura hace entrar en escena a una población de muertos —personajes, mentalidades o precios. A pesar de modos y contenidos diferentes, la historia permanece unida a su propia arqueología de principios del siglo XVII ("uno de los puntos cero de la Historia de Francia", dice P. Ariés)¹¹⁶, a una "galería histórica" como la que se ve todavía en el castillo de Beauregard:¹¹⁷ una serie de retratos, de imágenes y de emblemas pintados en la pared, antes de ser descritos por el texto organiza la relación entre un espacio (el museo) y un recorrido (la visita). La historiografía tiene la misma estructura de los cuadros unidos por una trayectoria. Representa a los muertos a lo largo de un itinerario narrativo.

Muchos indicios atestiguan en historia esta estructura de "galería". Por ejemplo, la multiplicación de nombres propios (personajes, localidades, monedas, etcétera) y su reduplicación en el "índice de nombres propios". Lo que prolifera en el discurso histórico son aquellos elementos "debajo de los cuales lo único que se puede hacer es mostrar" y en los cuales el decir llega a su límite, lo más cercano posible al mostrar. El sistema significante ha crecido desmesuradamente con estos nombres propios a lo largo de esta orilla deíctica, como si la misma ausencia de que trata le hiciera tender hacia el lado donde "mostrar" tiende a sustituir a "significar". Pero hay otros muchos indicios: el papel que desempeñan los mapas, las figuras o las gráficas; la importancia de las vistas panorámicas y de las "conclusiones" recapituladoras, de los paisajes que van apareciendo a lo largo del libro, etcétera y que son elementos completamente extraños en un tratado de sociología o de física.

¿Será preciso reconocer de nuevo en estos rasgos una inversión literaria de los procedimientos propios de la investigación? La práctica, en efecto, encuentra al pasado bajo el módulo de una separación relativa a mo-delos presentes. En realidad la función específica de la escritura no es con-traria, sino diferente y complementaria de la función de la práctica. Esta función puede precisarse bajo dos aspectos. Por una parte, en el sentido etnológico y cuasi religioso del término, la escritura desempeña el papel de un rito de entierro; ella exorciza a la muerte al introducirla en el discurso. Por otra parte, la escritura tiene una función simbolizadora; permite a una sociedad situarse en un lugar al darse en el lenguaje un pasado, abriendo así al presente un espacio: "marcar" un pasado es darle su lugar al muerto, pero también redistribuir

¹¹⁶ Philippe Aries, Le Temps de l' Histoire, op. cit., p. 255.

¹¹⁷ Cfr. P. Ariès, op. cit., p. 195-214 acerca de las "galerías de historia" o colecciones de retratos históricos.

Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, Plon, 1962, p. 285, a propósito de los nombres propios.

el espacio de los posibles, determinar negativamente lo que queda por hacer, y por consiguiente utilizar la narratividad que entierra a los muertos como medio de fijar un lugar a los vivos.

El ordenamiento de los ausentes es el reverso de una normatividad que se dirige al lector viviente y que establece una relación didáctica entre el remitente y el destinatario.

En el texto, el pasado ocupa el lugar del sujeto-rey. Una conversión escriturística se ha realizado. Donde la investigación efectuaba una crítica de modelos presentes, la escritura construye una "tumba" para el muerto. El lugar dado al pasado actúa, pues, sobre dos tipos diferentes de operaciones, una técnica, otra escriturística. Solamente a través de esta diferencia de funcionamiento puede encontrarse una analogía entre las dos posiciones del pasado –en la técnica de la investigación y en la representación del texto.

La escritura sólo habla del pasado para enterrarlo. Es una tumba en doble sentido, ya que con el mismo texto honra y elimina. Aquí, el lenguaje tiene por función introducir en el decir lo que ya no se hace. Exorciza a la muerte y la coloca en el relato que sustituye pedagógicamente algo que el lector debe creer y hacer. Este proceso se repite de otras maneras nada científicas, desde el elogio fúnebre en la calle hasta el entierro. Pero, de un modo diferente a como ocurre con otras "tumbas" artísticas o sociales, la reconducción del "muerto" o del pasado a un lugar simbólico se articula aquí con el trabajo que tiene por fin crear en el presente un lugar (pasado o futuro) que debe llenarse, un "deber" que hay que cumplir. La escritura recoge el producto de este trabajo; de esta manera libera al presente sin tener que nombrarlo. Así, puede decirse que hace muertos para que en otra parte haya vivos. Más exactamente, recibe a los muertos producidos por un cambio social, con el fin de que quede marcado el espacio abierto por ese pasado y para que todavía sea posible articular lo que aparece con lo que desaparece. Nombrar a los ausentes de la casa e introducirlos en el lenguaje de la galería escriturística, es dejar libre todo el departamento para los vivos, gracias a un acto de comunicación que combina la ausencia de los vivos en el lenguaje con la ausencia de los muertos en la casa: Una sociedad se da así un presente gracias a una escritura histórica. El establecimiento literario de este espacio se reune, pues, con el trabajo que efectuaba la práctica histórica.

Como sustituto del ser ausente y encierro del genio maléfico de la muerte, el texto histórico desempeña un papel de actuación excepcional. El lenguaje permite a una práctica situarse con respecto a su otro, el pasado. De hecho, él mismo es una práctica. La historiografía se sirve de

¹¹⁹ La "Tumba" es un género literario o musical desde el siglo XVII. También el relato historiográfico pertenece a este género.

la muerte para enunciar una ley (del presente). No describe las prácticas silenciosas que la construyen, pero efectúa una nueva distribución de prácticas semantizadas. Operación de un orden distinto al de la investigación. Con su narratividad proporciona a la muerte una representación, que al instalar la carencia en el lenguaje, fuera de la existencia, tiene valor de exorcismo contra la angustia. Pero, por su manera excepcional de actuar, llena la laguna que ella misma representa, y utiliza el lugar para imponer al destinatario un querer, un saber y una lección. En suma, la narratividad, metáfora de una actuación, encuentra apoyo precisamente en lo que oculta: los muertos de los que habla se convierten en el vocabulario de un trabajo que se va a comenzar. Ambivalencia de la historiografía: es la condición de un hacer y la negación de una ausencia; se porta ya como el discurso de una ley (el decir histórico nos abre un presente que se debe realizar), ya como una coartada, una ilusión realista (el efecto de lo real crea la ficción de otra historia). Oscila entre "hacer historia" y "contar historias", sin que pueda reducirse a lo uno ni a lo otro. Sin duda puede reconocerse el mismo desdoblamiento bajo otra forma, que remata la operación histórica, a la vez crítica y constructora: la escritura camina entre la blasfemia y la curiosidad, entre lo que elimina al constituirlo como pasado y lo que organiza del presente, entre la privación o el desposeimiento que postula y la normatividad social que impone al lector sin que él lo sepa. Por todos estos aspectos combinados en la escenografía literaria, simboliza el deseo que constituye la relación con el otro; es la marca de dicha ley.

No es sorprendente que se ponga en juego aquí algo distinto del destino o de las posibilidades de una "ciencia objetiva". En la medida en que nuestra relación con el lenguaje es siempre una relación con la muerte, el discurso histórico es la representación privilegiada de una "ciencia del sujeto tomado dentro de una división constituyente" —pero en el contexto de la escenografía de las relaciones que un *cuerpo social* mantiene con su *lenguaje*.

Jacques Lacan, Écrits, Seuil, 1966, p. 857. Cfr. op. cit., p. 859: "No existe una ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, solamente existe su sujeto".

Capítulo V

Etno-grafía. La oralidad o el espacio del otro: Léry

La escritura historiadora y la totalidad etnológica

Cuatro nociones parecen organizar el campo científico cuya condición se fija en el siglo XVIII y que recibe de Ampère su nombre de etnología: la oralidad (comunicación propia de la sociedad salvaje, o primitiva, o tradicional), la espacialidad (o cuadro sincrónico de un sistema sin historia), la alteridad (la diferencia que plantea una ruptura cultural), la inconsciencia (condición de fenómenos colectivos que se refieren a una significación que les es extraña y que sólo se da a un saber venido de fuera). Cada una de ellas garantiza y llama a las otras. Así, en la sociedad salvaje, que se extiende ante la mirada del observador como un país inmemorial ("las cosas han sido siempre así", dice el indígena), se supone una palabra que circula sin saber a qué reglas silenciosas obedece. Pertenece a la etnología apoyar estas leyes en una escritura y organizar en un cuadro de la oralidad este espacio del otro.

Tomado aquí como hipótesis (evidentemente parcial), este cuadrilátero "etnológico" dará lugar a transformaciones, que irán de la pedagogía al psicoanálisis, pero cuya combinación inicial puede siempre reconocerse. El cuadrilátero tiene su corolario en la historiografía moderna, cuya construcción pone a trabajar, en la misma época, a cuatro nociones opuestas: la escritura, la temporalidad, la identidad y la conciencia.

¹.G. de Rohan-Csermak, "La primera aparición del término etnología" en Ethnología europea, Revue internationale d' ethnologie, européene, vol. 1, 1967 núm. 4, pp. 170-184.

Desde este punto de vista, Lévi-Strauss da testimonio de una diferenciación que ya existía desde hace cuatro siglos cuando añade su variante personal al género literario del paralelo entre etnología e historia. "La etnología, nos dice, se interesa principalmente en lo que no está escrito". Lo que trata es "diferente de todo lo que los hombres piensan habitualmente fijar en la piedra o en el papel". Para él, a esta distinción de los materiales (escritos o no escritos) se añade otra, que se refiere a su relación con el saber: la historia organiza "sus datos en relación con las expresiones conscientes, la etnología en relación con las condiciones inconscientes de la vida social".²

Connotada por la oralidad y por un inconsciente, esta "diferencia" diseña una extensión, objeto de la actividad científica: el lenguaje oral espera, para hablar, que una escritura lo recorra y sepa lo que dice. En este espacio de continentes y de océanos ofrecidos de antemano a las operaciones de la escritura, los itinerarios de los viajeros se dibujan y sus huellas van a ser objeto de la historia. Desde el momento en que se trata de escritos, la investigación no tiene necesidad de colocar un implícito —una "naturaleza inconsciente"—encima de los fenómenos. La historia es homogénea en los documentos de la actividad occidental, los acredita con una a "conciencia" que ella puede reconocer, se desarrolla en la continuidad de las marcas dejadas por los procesos escriturísticos: se contenta con ordenarlos cuando compone un solo texto con millares de fragmentos escritos donde ya se expresa el trabajo que construye thace) al tiempo y se da conciencia a sí misma por un retorno a su propio ser.

De esta configuración compleja, retendré ante todo dos términos. Me pregunto acerca del alcance de esta palabra instituida en lugar del otro y destinada a ser entendida de un modo diferente de aquel que ella habla. Este espacio de la diferencia pone en tela de juicio un funcionamiento de la palabra en nuestras sociedados de escritura — problema muy amplio, pero que nos hace percibir la articulación de la historia y de la etnología dentro del conjunto de las ciencias humanas.

Una figura de la modernidad

Esto no es sino un sondeo. Atravesar la historia y la etnología con algunas preguntas, he ahí todo mi objetivo. Aun bajo este título, no podríamos admitir a la palabra y a la escritura como elementos estables, de los que bastaría analizar las alianzas o los divorcios. Se trata de categorías que forman un sistema en el interior de conjuntos sucesivos. Las posiciones

¹ Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Plon, 1958, Introd., "Historia y etnología", pp. 33 y 25. El subrayado es mío.

respectivas de lo escrito y de lo oral se determinan mutuamente. Sus combinaciones, que cambian los términos así como sus relaciones, se inscriben en una sucesión de configuraciones históricas. Trabajos recientes nos muestran la importancia del desplazamiento que se realiza en Europa occidental del siglo XVI al XVIII.³ El descubrimiento del Nuevo Mundo, la fragmentación de la cristiandad, los desgarramientos sociales que acompañan al nacimiento de una política y de una razón nuevas, engendran otro funcionamiento de la escritura y de la palabra. Comprendida en la órbita de la sociedad moderna, 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 "medioeval".

Este uso nuevo, lo noto en los textos —historias de viajes y cuadros etnográficos— se queda evidentemente en el campo de la narración, se conforma con lo que lo escrito dice de la palabra. Aun cuando sean el producto de investigaciones, de observaciones y de prácticas, los textos siguen siendo los relatos que se cuentan dentro de un medio. No podemos identificar con la organización de prácticas a estas "leyendas" científicas. Pero al indicar a un grupo de Ietrados lo que "debe leer", al recomponer las representaciones que este grupo se da, estas "leyendas" simbolizan las alteraciones provocadas en una cultura por su encuentro con otra. Las experiencias nuevas de una sociedad no descubren su "verdad" a través de una transparencia de dichos textos, se transforman según las leyes de una escenificación científica propia de la época. Bajo este título, los textos dependen de una "ciencia de los sueños"; forman discursos sobre el "otro", a propósito de los cuales nos podemos preguntar qué se cuenta allá, en esa región literaria siempre desfasada con respecto a lo que se produce en la otra parte.

Finalmente, al extraer de una serie de relatos de viajes algunas piezas que marcan una arqueología de la etnología,⁴ al detenerme en un

³ Cfr. supra, cap. IV: "La formalidad de las prácticas"

⁴ Solamente para la serie de viajes Francia-Brasil de los siglos XVI al XVIII, objeto de un trabajo en preparación, la bibliografía ya es inmensa. Menciono únicamente algunas obras generales que han guiado mi investigación: G. Atkinson, Les Nouveaux Horizons de la Renaissace française, París, 1953; H. Baudet, Paradise on earth. Some thoughts on European Images of non European Man, Londres, 1965; S. Buarque de Holanda, Visão do paraiso. Os motivos edénicos no descubrimiento e colonização do Brasil, Río, 1959; M. Duchet, Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, París, 1971; S. Landucci, I Filosofi e i selvaggi. 1580-1780, Bari, 1972; G. Leclerc, Anthropologie et colonialisme, París, 1972; F.E. Manuel, The 18th Century confronts the Gods, Cambridge (Mass.), 1959; S. Moravia,

episodio narrado por Jean de Léry (1578) como en el equivalente de una "escena primitiva" en la construcción del discurso etnológico, al dejar proliferar a partir de dichos documentos las palabras, las referencias y las reflexiones que asocia el lector que soy, debo interrogarme sobre lo que este análisis me oculta o me explica. Acerca del discurso etnológico, quisiera decir lo que él construye al desterrar la oralidad fuera del campo ocupado por el trabajo occidental, convirtiendo así la palabra en un objeto exótico. Sin embargo, no me escapo de la cultura que la produjo; únicamente reduplico su efecto. ¿Qué clase de ex-voto dirige mí escrito a la palabra ausente? ¿De qué sueño o de qué engaño es metáfora? No hay respuesta. El auto-análisis perdió sus derechos y no me atrevería a sustituir un texto por lo que otra voz sola podría revelar acerca del lugar sobre el que escribo.

Lo importante está en otro lado. La cuestión planteada a los trabajos etnológicos —¿qué es lo que supone esta escritura sobre la oralidad?— se repite de nuevo en la que los textos me obligan a publicar y que viene de mucho más lejos. Mi análisis va y viene entre estas dos variantes de la misma relación estructural: los textos que estudia y los que produce. Con esta bilocación se mantiene el problema sin resolverse, es decir, sin poder salir de la "circunscripción". Por lo menos se manifiesta aquí una de las reglas del sistema que se ha constituido como "occidental" y "moderno": la operación escriturística que produce, preserva y cultiva "verdades"" imperecederas, se apoya sobre un rumor de palabras que se desvanecen tan pronto como se enuncian y por lo tanto, se pierden para siempre. Una "pérdida" irreparable es la huella de dichas palabras en los textos que las buscaban. Así parece escribirse una relación encima de la otra.

1. La "lección de escritura" en Jean de Léry (1578)

Aun cuando supone una larga tradición medioeval de utopías y de expectativas donde se esboza ya el lugar que vendrá a ocupar el "buen salvaje", 5 Jean de Léry nos proporciona un punto de partida "moderno". Para decir la verdad, más bien nos asegura una transición.

La scienza dell'uomo nel Settecento, Bari, 1970; J.V. Serrão, O Rio de Janeiro no seculo XVI, Lisboa, 1965; etcétera, y naturalmente A.L. Garraux, Bibliographie brésilienne (obras francesas y latinas relativas a Brasil, 1500-1898), 2a. ed., Río, 1962, y G. Raeders, Bibliographie franco-brésilienne (1551-1957), Río, 1960.

⁵ "La Edad Media prepara también todo lo que es necesario para acoger al 'buen salvaje': un milenarismo que espera un regreso a la edad de oro; la convicción de que el progreso histórico, si existe, se obtiene a base de renacimientos, de retornos a un primitivismo inocente" (J. Le Goff, "El historiador y el hombre cotidiano", en L'Historien entre l' ethnologue et le futurologue, Mouton, 1973, p. 240). Sobre

Publicada en 1578, su Historia de un viaje hecho a la tierra del Brasil — "breviario del etnólogo", dice Lévi-Strauss—6 es el relato de una estancia en la bahía de Río durante los años 1556-1558. Este viaje se inscribe dentro de una sucesión de "retiros". Reformado, Léry huye de Francia a Ginebra; abandona Ginebra y parte al Brasil con algunos compañeros para participar en la fundación de un "refugio" calvinista; se aparta de la isla de la bahía de Río, donde el almirante Nicolás Durant de Villegagnon recibió a la misión protestante después de un acuerdo con Calvino, desilusionado por las fluctuaciones teológicas del almirante, y vaga durante tres meses (fines de octubre 1557-principios de enero 1558) entre los tupinambas de la costa, antes de emprender el camino de regreso, del Brasil a Ginebra, y de Ginebra a Francia donde se instala como pastor. Peregrinación al revés: lejos de reunirse con el cuerpo referencial de una ortodoxia (la ciudad santa, la tumba, la basílica), el itinerario parte del centro hacia los bordes, en busca de un espacio donde encontrar un suelo; trata de construir allá el lenguaje de una convicción nueva (reformada). Al fin de esta investigación, como resultado de este viaje de ida y regreso, aparece la invención del Salvaje.7

la continuidad entre el mito de la edad de oro y el del buen salvaje; cfr. G. Gonnard, La Légende du bon sauvage. Contribution a l'étude des origines du socialisme, Libr. Médicis, 1946; H Levin, The Myth of the Golden Age in the Renaissance, Londres, 1970, cap. ut.

⁶ C Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, Plon 1955, p. 89.

¹ El expediente Léry es importante. De la Historia de un Viaje (Histoire d' un voyage faict en la terre du Brésil), citaré la reedición de Paur Gaffarel, la única exacta (salvo algunos detalles, verificados en la edición, de Ginebra, 1580; París, B.N.: 8° O y 136 B) y completa 2 tomos, París, A. Lemerre, 1880 (cital este texto con el signo G., seguido de los números del tomo y de la página).

Después de las seis primeras ediciones del siglo XVI (La Rochela, 1578; Ginebra, 1580, 1585, 1594, 1599 y 1611), la Historia no se ha publicado de nuevo sino parcialmente (con excepción de Gaffarel), en 1927 (Charly Clerc), 1957 (M.R. Mayeux) y 1972 (con una excelente presentación de A.M. Chartier). Poco después apareció la excelente reproducción anastática de la edición de 1580, publicada por Jean-Claude Morisot, Ginebra, Droz, 1975. Debemos mencionar también la traducción brasileña y las útiles notas de S. Mallet, en la "Biblioteca histórica brasileira" (Viagem à Terra do Brasil, São Paulo, 1972). Allí encontramos, por obra de la mano de Plínio Ayrosa, una curiosa reconstrucción del capítulo XX sobre la lengua tupi (op. cit., pp. 219-250) a la que uno de los mejores especialistas del Tupi antiguo (cfr. su Curso de Tupi antigo. Río, 1956) criticó vivamente: A. Lemos Barbosa, Estudos de Tupi: O "Dialogo de Léry" na restauração de Plinio Ayrosa, Río, 1944.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, toda una literatura rodea o explota la expedición del caballero Durant de Villegagnon a Río (1555-1560). Algunos tratados como la Cosmographic universelle del franciscano André Thévet (París, 1575) cuyas "imposturas" trata de refutar Léry, Les Trois Mondes de La Popelinière (París, 1582) cuya 3a. parte (América) toma muchos datos del viaje; etcétera. Pero estas obras científicas vienen después de la publicación de documentos y de panfletos. Algunos de ellos, periodísticos y polémicos, son de género poco serio: L' Epoussette des armoiries de Pillegaignon..., o L'Etrille de Nicolas Durand..., etcétera. Con los otros podemos formar buenos legajos acerca de las cuestiones debatidas. Hay dos momentos principales:

1º 1557-1558, después de la partida de la "misión" de Ginebra, pero cuando Villegagnon conserva todavía la Isla Coligny en la bahía de Río. Estos documentos son apologías políticas

En 1556, Jean de Léry tiene veinticuatro años. Su Historia, veinte años más tarde, convierte en una forma circular el movimiento de partida que iba de por-acá (aquí, Francia) a por-allá (allá, los tupis). El viaje se convierte en un ciclo. La Historia trae de allá un objeto literario, el salvaje, que permite volver al punto de partida. El relato produce un retorno de uno mismo a uno mismo por la mediación del otro. Pero algo queda allá, que se le escapa al texto: La palabra tupi, que es del otro y no se puede recuperar —un acto perecedero que la escritura no puede relatar.

- Copie de quelques Letres sur la Navigation du Chevallier de Villegaignon es Terres de I' Amérique... contenant sommairement les fortunes encourues en ce voyage, avec les meurs et façons de vivre des Sauvages du pais: envoyées par un des gens dudict Seigneur (ed. por Nicolás Barré), Paris, Martin le Jeune, 1557, in 8°; reed. 1558, in Bi,19ff.
- Discours de Nicolas Barré sur la navigation du Chevalier de Villegaignon en Amérique, París Martin le Jeune, 1558 (reed. en P Gaffarel, Histoire du Brésil français..., pp. 373-382). 2° 1561, por consiguiente después de la victoria de los portugueses y la partida de los franceses (1560). Debate teológico-político París-Ginebra sobre la ocasión, fallida, de establecer un "Refugio" protestante. Villegaignon es acusado de haber traicionado a la religión reformada, al rey —o a ambos. El pastor Pierre Richier, teólogo miembro de la "misión" de la que Léry formaba parte, es el más contrario al antiguo gobernador.
- (Loïs du Rozu), Histoire des choses mémorables advenues en la terre du Brésil, partie de l'Amérique Australe, sous le gouvernement de M. de Villegaignon sur la Résolution des Sacrements de Maistre Jehan Calvin, Paris, 1561, unido al precedente.
- Response aux Lettres de Nicolas Durant, dict le Chevallier de Villegaignon addressées à la Reyne mère du Roy. Ensemble la confutation d' une hérésie mise en avant par le dit Villegaignon contre la souveraine puissance et authorité des rois, s.l.n.d. (1561, probablemente), in 8° 46ff.
- Petri Richerii libri duo apologetici ad refutandas noenias, et coarguendos blasphemos errores detegendague mendacia Nicolai Durandi qui se Villegagnonem cognominat, Ginebra ("Excusum Hierapoli, per Thrasybulum, Phoenicum), 156, in 4°. El texto de Richier fue editado el mismo año en francés: La Refutation des folles rêveries, execrables blasphèmes et mensonges de Nicolas Durend...(Ginebra), 1561.
- Response aux libelles d'injures publiés contre le Chevalier de Villeigagnon, Paris, André Wechel, 1561, in 4° (inspirado o escrito por Villeigagnon).

Es preciso señalar también, en la edición siguiente de las célebres Actes des Martyrs de Jean Crespin (Ginebra, 1564, pp. 857-868 y 880-898), la inserción de dos memorias acerca de los fieles calvinistas perseguidos por Villeigagnon durante la misión de 1556-1557 en Río: se deben a la pluma de Jean de Léry.

Acerca de la Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil y su alcance histórico y literario, existeu algunos estudios: Paul Gaffarel, Jean de Léry. La langue tupi (tirada aparte de la Revue de linguistique), París, Maisonneuve, 1877; Histoire du Brésil français au XVI siècle, Maissonneuve, 1878; Les Français au delà des mers. Les Découvreurs français du XIV Challamel, 1888; Arthur Heulhard, Villegaignon, Roi d'Amérique, París, 1897 (panegírico de un colonizador): Gilbert Chinard, L'exotisme américan dans la littérature française au XVI siècle, Hachette, 1911, y Les Réfugiés huguenots en Amérique, Les Belles Lettres, 1925; C. Clerc, "El Viaje de Léry y el descubrimiento del 'Buen Salvaje'," en Revue de l'Institut de Sociologie (Bruselas), t. VII, 1927, p. 305 ss.; Pedro Calmon, Historie do Brasil, 1500-1800, São Paulo-Río, 1939 (2a. ed., 1950); Olivier Reverdin, Quatorze calvinistes chez les Topinambous, Ginebra -París, Droz et Minard, 1957; E. Vaucheret, "J. Nicot y la empresa de Villegaignon", en La Découverte de l'Amérique, Vrin, 1968, p. 89 ss.; Florestan Fernandes, Organização social dos Tupinamba, São Paulo, 2a. ed., 1963; etcétera.

A un expediente sobre Léry, debemos añadir todo lo que se refiere a su importancia dentro de

Así, en el estuche del relato, la palabra salvaje hace el papel de joya ausente; es el momento de un encantamiento, un instante robado, un recuerdo fuera del texto:

...Tan grande alegría (escribe Léry a propósito de sus impresiones durante una asamblea tupi) que, no solamente al oír los acordes tan bien medidos por una multitud tan grande, sobre todo cuando al unir sus voces para la cadencia y el estribillo de la balada, en cada estrofa decían: heu, heuaure, heura, heuraure, heura, heurar ueh, quedaba yo completamente arrobado; sino que también, todas las veces que me acuerdo, el corazón se me estremece y me parece que las tengo todavía en mis oídos.8

Aquí la ausencia de sentido, constituye un vacío en el tiempo. El canto tararea aquí heu, heuaure, o, más lejos, He, hua, hua, como una voz puede decir rere, o tralalá. Nada puede ser transmitido, relatado y conservado. Pero inmediatamente después, Léry acude al "intermediario" (el intérprete) para tener la traducción de muchas cosas que no ha podido "comprender". Entonces se efectúa, con este paso al sentido, la tarea que transforma la balada en producto utilizable.

De las voces, el hábil intermediario saca el relato de un diluvio inicial "que es, nota Léry, lo que tienen entre ellos como más cercano a la Escritura Santa": 9 retorno al Occidente y a la escritura, para los cuales el regalo de esta confirmación fue traído desde las Iejanas riberas tupis; retorno al texto cristiano y francés gracias a los cuidados conjuntos del exégeta y del viajero. El tiempo productivo se remienda, sigue adelante el engendramiento de la historia, después de la ruptura provocada por el estremecimiento del corazón que nos llevaba por allá, hasta el instante en que, "completamente arrobado", sobrecogido por la voz del otro, el observador se olvidó de sí mismo.

Esta articulación entre la palabra y la escritura se escenifica una vez en la *Historia*, y focaliza discretamente todo el relato, pero Léry explícita su posición en un episodio clave, en el capítulo central donde trata de la religión, ¹⁰ es decir de la relación que el cristianismo de la Escritura mantiene con las tradiciones orales del mundo salvaje. En el

la historia del pensamiento en el siglo XVI (Montaigne, etcétera, cfr. G. Atkinson, etcétera), y también el material que ha proporcionado acerca de la lengua tupi, convertida, en el texto de la Historia, en una rareza lingüística que oculta/muestra una identidad del hombre (cfr. Vizconde de Porto-Seguro, L'Origine tourantenne des Américains Tupis — Caribes et des Anciens Egyptiens. Viena, Faesy et Frick, 1876; P.C. Tatevin, La Langue tapihlya dite tupi ou Neêgalu, Viena, A. Hölder, 1910; Frederico G. Edelweiss, Estudos Tupis e Tupi-Guaranis, Rio, Liv. Brasil, Edit., 1969).

§ G.2, 71-72.

⁹ Ibid., 72.

¹⁰ Histoire d'un Voyage..., cap. XVI: "Lo que se puede llamar religión entre los Salvajes Americanos..." (G.2, 59-84).

lindero de los tiempos modernos, este episodio inaugura la serie de cuadros análogos que nos presentarán durante cuatro siglos muchos relatos de viajes. Aun cuando invierte una vez más el sentido y la moral, la "Lección de Escritura", en *Tristes tropiques* (1955), ¹¹repite el esquema que organiza la literatura etnológica y que engendra, de cuando en cuando, una teatralización de los actores. Bajo la forma que toma aquí, la escena ya reúne toda clase de escrituras, sagradas o profanas, para asignarlas a Occidente, sujeto de la historia, y encomendarles la función de ser un *trabajo* expansionista del saber.

En cuanto a la escritura, sea sagrada o sea profana, no solamente no saben lo que es, sino, lo que es peor, no tienen ningunos caracteres para significar ninguna cosa. Cuando en los primeros días que estuve en su país para aprender su lenguaje, escribía algunas frases y se las leía un poco después, ellos creyeron que eso era un acto de brujería y se decían uno al otro: ¿No es acaso una maravilla que éste, que ayer no supo decir una sola palabra en nuestra lengua, en virtud de ese papel que tiene en la mano y que le hace hablar así, sea ahora tan entendido de nosotros?

Y aquí tienen la misma opinión que los salvajes de la Isla Española¹² que fueron los primeros. Porque el que escribió su *Historia* ¹³ dice así: los Indios, sabiendo que los Españoles sin verse ni hablarse uno al otro, sino solamente enviando cartas de lugar en lugar se entendían de esta manera, creían o que tenían espíritu de profecía o que las mismas hablaban: de manera, dice él, que los salvajes, temiendo ser descubiertos y sorprendidos en falta, fueron por este medio tan bien retenidos en sus deberes que ya no osaban mentir ni robar a los Españoles.

Por lo cual yo digo que, para el que quiera amplificar esta materia, se presenta aquí un magnífico sujeto tanto para alabar y exaltar el arte de la escritura como para mostrar cuánto tienen de que alabar a Dios las naciones que habitan estas tres partes del mundo, Europa, Asia y África, por encima de los salvajes de esta cuarta parte llamada América: porque en el lugar en que ellos habitan, no pueden comuni-

¹¹ C. Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, 1955, pp.337-349: "Lección de escritura". Cfr. Jacques Derrida, De la grammatologie, Ed. de Minuit, 1967; pp. 149-202: "La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau"; Roland Barthes, "La lección de escritura", en Tel Quel, núm. 34, 1968, pp. 28-33.

^{13&}quot;La Isla Española": Hispaniola, es decir Haití.

¹³ F. López de Gómara, Historia de las Indias, con la conquista de México y de la Nueva España, lib. I, cap. XXXIV, p.41 (la traducción francesa de Martin Fumée, Histoire générale des Indes occidentales et Terres neuves, aparece en París en 1568; tendrá cinco reediciones de 1577 a 1606). Léry se refiere a ella a menudo, como lo hará también Montaigne. Acerca de Gómara, cfr. M. Bataillon, "Gómara y la historiografía del Perú", en Annuaire du Collège de France, 1967.

carse nada sino verbalmente,¹⁴ nosotras, por el contrario, tenemos la ventaja que sin movernos de un lugar, por medio de la escritura y de las cartas que enviamos, podemos declarar nuestros secretos a todos los que nos plazca, aun cuando estén alejados hasta el fin del mundo. Así, además de las ciencias que aprendemos por los libros, de los cuales los salvajes están del mismo modo completamente destituidos, todavía más esta invención de escribir que nosotros tenemos, y de la cual están también enteramente privados, debe ser. puesta en el rango de los dones singulares que los hombres de por-acá han recibido de Dios.¹⁵

2. La reproducción escriturística

Entre "ellos" y "nosotros", está la diferencia de esta escritura, "sea santa, sea profana", que saca a colación inmediatamente una relación de *poder*. Entre los nambikwara y Lévi-Strauss, tendrá de golpe el mismo alcance, ¹⁶ "Brujería", dicen los tupinambas: potencia del "más fuerte"; pero están "privados" de ella. Los occidentales tienen la "ventaja", y la acreditan como uno de los "dones singulares que los hombres de por-acá han recibido de Dios": su poder cultural está refrendado por el Absoluto, y esto no es solamente un hecho, sino un derecho, el efecto de una elección, una herencia divina.

Más característica todavía es la naturaleza de la separación que no resulta esencialmente de una selección entre el error (salvaje) y la verdad (cristiana). El elemento decisivo es aquí la posesión o la privación de un instrumento capaz a la vez de "retener a las cosas en su pureza" (Léry lo dice más adelante)¹⁷ y de extenderse "hasta el fin del mundo". Al combinar el poder de retener al pasado (mientras que la "fábula" salvaje olvida y pierde el origen)¹⁸ y el de salvar indefinidamente las distancias (mientras que la "voz" salvaje está limitada al círculo evanescente de su audición), la escritura hace la historia. Por una parte, acumula, almacena los "secretos" de por-acá, y sin perder nada, los conserva intactos, pues es archivo. Por otra parte, "declara", avanza "hasta el fin del mundo", hacia los destinatarios y según los objetivos que le placen —y esto "sin moverse de un lugar", sin que se desplace el centro de sus acciones, sin que se altere en sus progresos. En la

¹⁴ Es un error, pero lo importante aquí, es señalar la unión de "salvaje" con "oral" o "verbal".

¹⁵ G.2, 60-61.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, op. cit., p. 340.

¹⁷ G.2, 73.

¹⁸ Idem.

mano es "la espada" que prolonga el gesto que no modifica al sujeto. Desde este punto de vista, repite y difunde sus prototipos.

El poder al que su expansionismo deja intacto es, en su principio, colonizador. Se extiende sin ser cambiado, es tautológico, igualmente inmunizado contra la alteridad que podría transformarlo y contra la que podría resistirle. Se ve comprendido en el juego de una doble *reproducción*, una, histórica y ortodoxa que preserva el pasado, y otra, misionera, que conquista el espacio al multiplicar los mismos signos. Es la época en que el trabajo crítico del retorno a los orígenes, al exhumar las "fuentes" escritas, se apoya sobre la instauración del nuevo imperio que permite, junto con la imprenta, la repetición indefinida de los mismos productos.

A esta escritura que invade al espacio y capitaliza al tiempo, se opone la palabra que no va lejos y que no retiene nada. Bajo el primer aspecto, no abandona el lugar de su producción. Dicho de otro modo, el significante no se puede separar del cuerpo individual o colectivo, no se puede exportar. La palabra es aquí el cuerpo que significa. El enunciado no se separa ni del acto social de enunciación, ni de una presencia que se da, se gasta o se pierde al nombrarla. Sólo hay escritura cuando el significante puede aislarse de la presencia, mientras que los Tupinambas ven en los caracteres trazados sobre el papel una forma enigmática de la palabra, el acto de una fuerza; es exacto que para ellos la escritura sea una "brujería" y que para los salvajes de la Isla Española "las misivas hablen".

Para que la escritura funcione lejos, es preciso que a pesar de la distancia mantenga intacta su relación con el lugar productor. Para Léry (y en esto sigue siendo el testigo de la teología bíblica reformada), la escritura implica una transmisión fiel del origen, un estar-ahí del comienzo que atraviesa, indemne, las vicisitudes de generaciones y de sociedades mortales. La escritura es en sí misma un cuerpo de verdad, por consiguiente puede aislarse del cuerpo eclesial o comunitario. Este objeto verdadero comunica al presente los enunciados que ha producido el pasado, "sin moverse de su lugar", transmite una enunciación principal y fundamentadora. Es un mundo, ya no natural sino literario, donde se repite el poder de un autor lejano (ausente). El texto parece querer ponerse en lugar del cosmos religioso—la criatura que significa al creador—, pero miniaturalizándolo, para convertirse en favor del hombre, en un instrumento fiel y móvil dentro de un espacio ilimitado. La palabra se encuentra en una posición completamente distinta, pues ella no "guarda" y ése es su segundo

¹⁹ Según las antiguas tradiciones que "un anciano" tupi cuenta a Léry "un Mair, es decir un Francés o extranjero", vino hace tiempo trayendo un "lenguaje" religioso que los tupis "no quisieron creer"; "después vino otro que, en señal de maldición, les dio la espada, con la cual se han matado unos a otros desde entonces" (G.2, 77). En ese "cuento", el extranjero occidental encuentra una doble figura: el lenguaje de una verdad; la espada que la arma y castiga la resistencia.

aspecto. A propósito de una tradición oral de los tupis referente al diluvio que habría ahogado "a todos los hombres del mundo, con excepción de sus abuelos, que se salvaron trepando a los árboles más altos de su país", Léry nota que "al estar privados de toda clase de escrituras, les era dificil conservar las cosas en su pureza, y por eso inventaron esa fábula, como los poetas, de que sus abuelos se salvaron en los árboles. De Gracias al patrón escriturístico, Léry sabe medir lo que la oralidad añade a las cosas, y sabe lo que fueron las cosas, es historiador. Por el contrario, la palabra proviene de la costumbre, que "cambia la verdad en mentira". Más fundamentalmente, la palabra es fábula (de fari, hablar). Ahora bien, la fábula es andar a la deriva —añadidura, desviación y rodeo, herejía y poesía del presente respecto a la "pureza" de la ley primitiva.

A través de todo esto, Léry se nos presenta como un buen calvinista. Prefiere la letra a un cuerpo eclesial; el texto a la voz de una presencia; el origen relatado por la escritura a la experiencia sin locución de una comunicación fugitiva. Pero ya está desplazando a la teología que lo ha inspirado, pues la laiciza. Ciertamente, la naturaleza le sirve todavía de signo, cuando al pasear bajo los árboles esplendorosos, responde cantando el salmo 104: esta "palabra" lo sintoniza, "lleno el corazón de alegría", con los murmullos de la selva y con las voces de los tupis,²¹ une su arrobamiento a la música de la "balada" comunitaria. Lo que hay de religioso en su Historia cae del lado, cuasi extático y "profético", de la palabra salvaje, pero se disocia del trabajo connotado por la escritura. Una estructura aparece ya en su sitio. De la enunciación festiva, poética, efimera, se distingue el trabajo de conservar, de verificar y de conquistar. Se añade un querer que transforma discretamente las categorías cristianas que le sirven de lenguaje. La elección eclesial se convierte en un privilegio occidental; la revelación original, en una preocupación científica por conservar la verdad de las cosas; la evangelización, en una empresa de expansión y de retorno a uno mismo. La escritura designa una operación conforme con un centro: las salidas y los envíos quedan bajo la dependencia del querer impersonal que ahí se desarrolla y al cual regresan. La multiplicidad de los procedimientos donde se inscriben las "declaraciones" de este querer construye el espacio de una ocupación por lo mismo, que se extiende sin alterarse. Son organizaciones escriturísticas la comercial, la científica, la colonizadora. Los "caminos de la escritura"22 combinan el plural de los itinerarios y el singular de un lugar de producción.

²⁰ G.2, 72-73.

²¹ Histoire, cap. XIII (G.2, 27) y cap. XVI (G.2, 80). En los dos casos, se trata del Salmo 104.

²² En Les Paysans du Languedoc (Sevpen, 1966, pp. 331-356: "Caminos de la escritura"), Emmanuel Le Roy Ladurie presentó los lazos estrechos geográficos y culturales que unen "la revolución lingüística iniciada por la primera difusión del francés (1450-1590)" en el Languedoc, con la "revolución intelectual" introducida por la Reforma. La extensión del francés (y de la escritura) y del calvinismo (retorno a la Escritura) por los mismos caminos tiene como resultado "la creación de un tipo nuevo de hombre": "se trata de la restricción formal del placer y de la tolerancia tácita de la

3. Una hermenéutica del otro

Significado por una concepción de la escritura, el trabajo de reconducir la pluralidad de los recorridos a la unicidad del centro productor, es el mismo que efectúa el relato de Jean de Léry. Como ya lo indica el *Prefacio*, está hecho de "memorias... escritas con tinta de brasil y en la misma América", material doblemente sacado de los trópicos, puesto que los mismos caracteres que traen al objeto salvaje dentro de la red de un texto están hechos con "tinta roja extraída" del *pau-brasil*, esa madera que fue uno de los principales artículos de importación en Europa durante el siglo XVI.²³

Pero la Historia "relata" gracias a su organizacion. Ciertamente, la operación literaria de conducir hacia el mismo productor el resultado de los signos enviados a lo lejos tiene una condición de posibilidad: la diferencia estructural entre "aqui" y "allá". El relato se mueve sobre la relación entre la estructura —que plantea la separación— y la operación —que la supera creando así efectos de sentido. La ruptura está en lo que supone el texto por todas partes, en un trabajo de costura.

1. La ruptura. —Al nivel de la manifestación, en la repartición de las masas, la separación ("por-acá"/"por-allá") aparece ante todo como ruptura oceánica: el Atlántico, abismo entre lo Antiguo y lo Nuevo. Al hablarnos de las tempestades, monstruos marinos, hazañas de piratería, "maravillas" o vicisitudes de la navegación transoceánica, los capítulos del principio y del fin (cap. I-V y XXI-XXII) desarrollan esta ruptura estructural según el modo histórico de una crónica de la travesía: cada episodio modula lo extraño de un elemento particular de la gama cosmológica (aire, agua, pez, ave, hombre, etcétera) añadiendo su efecto propio a la serie donde la diferencia es a la vez el principio generador y el objeto que la vuelve creíble. Los capítulos que presentan a la sociedad tupi (cap. VII-XIX), encuadrados por los precedentes, manifiestan el mismos principio, pero según el modo sistemático de un cuadro de "desemejanzas" con las que debemos afectar a cada género y a cada grado del ser para situar en el cosmos,

a ese país de América, al cual, según nuestro modo de ver, podemos muy bien llamar NUEVO mundo, ya que, como lo voy a deducir, todo lo que allí se ve, ya sea en la manera de vivir de los habitantes, en la formade los animales, y en general en todo lo que produce la tierra, es DIFERENTE de lo que tenemos en Europa, Asia y Africa.²⁴

usura; del ascetismo por proclamación y del capitalismo por preterición" (p. 356). De una escritura a otra, hay combinación y refuerzo mutuos. Pero finalmente la introducción de una mieva ley de la escritura cambia a la misma Sagrada Escritura que ha servido de mediación.

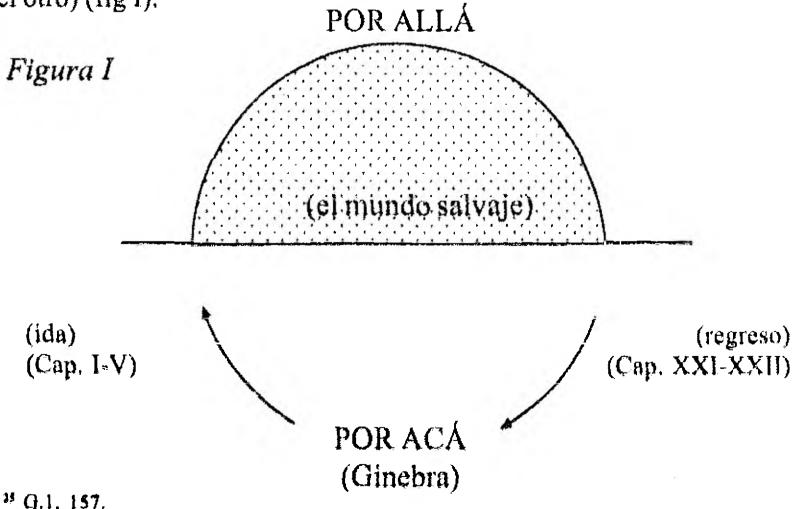
¹³ Acerca del palo brasil, utilizado sobre todo en tintoreria, efr. Frédéric Mauro, Le Portugal et l'Atlantique au XIIIe siècle, Sevpen, 1960, pp. 115-145.

²⁴ Histoire, Prefacio; G.1, 34-35, El subrayado es mío.

En este cuadro, la figura de lo desemejante es ya una desviación en relación con lo que se ve "por acá", ya, sobre todo, la combinación de for mas occidentales que hubieran sido cortadas y cuyos fragmentos se hubic ran armado de un modo insólito. Así, entre los "animales de cuatro patas" (entre los cuales no hay "uno solo... que en todo y por todo sea semejante a los nuestros"), el "tapir" es "mitad vaca y mitad asno", "participando de una y de otro". Los seres salvajes repiten en ellos la escisión que divide al universo. Su cuadro sigue un orden cosmológico tradicional, que sirve de armazón a la exposición, pero es un cuadro tapizado de innumerables espejos rotos donde se refleja la misma fisura (mitad esto, mitad aquello).

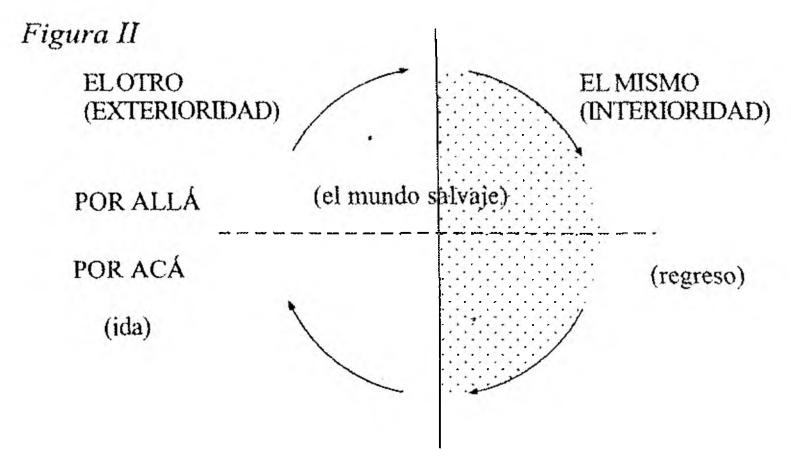
2. El trabajo de "regresar". —Esta diferencia estructural, desmultiplicada en los accidentes del recorrido o en los retratos de la galería salvaje, forma solamente el lugar donde se efectúa, modalizada también según las zonas literarias que atraviesa, una operación de regreso. El conjunto del relato "trabaja" a la división que en todas partes se plantea, con el fin de mostrar que el otro vuelve al mismo. De esta manera se inscribe en la problemática general de cruzada que domina todavía al descubrimiento del mundo en el siglo XVI: "Conquista y conversión". Pero el relato desplaza a la problemática, debido al efecto de distorsión que introduce la división del espacio en dos mundos y que en lo sucesivo será estructural.

De esta operación de regreso tenemos un primer indicio con la dinámica general de la *Historia*. Figurado geométricamente, el texto se organiza alrededor de la barra horizontal por acá (aquí, el mismo)/por-allá (allá, el otro) (fig I).



¹⁶ Alphonse Dupront, "Espacio y humanismo" en Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Trauaux et documents, t. VIII, Droz, 1946, p. 19.

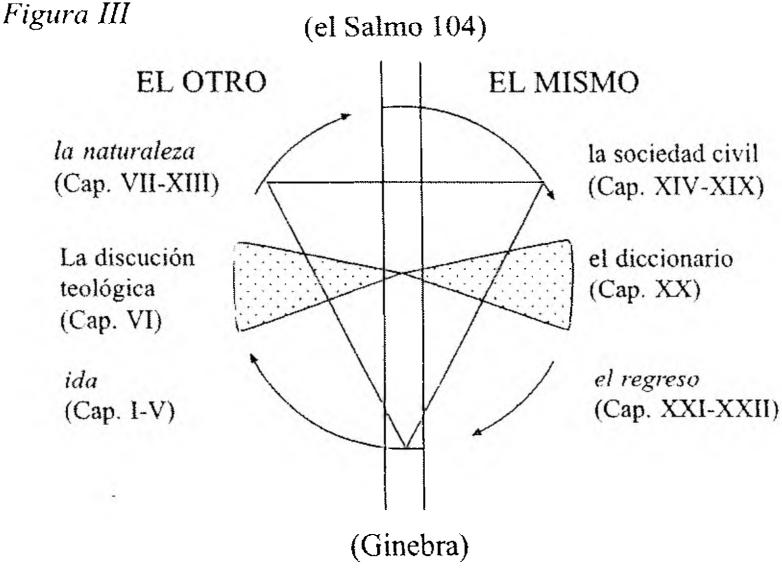
El trabajo que efectúa el texto puede representarse como un movimiento que hace girar la línea 90 grados, creando así, perpendicular al eje por-acá/por-allá, un eje el otro/el mismo (figura II). Por este motivo, el "por allá" ya no coincide con la alteridad. Una parte del mundo que aparecía totalmente como *otro* es traída al *mismo* por efecto del desfasamiento que hace salir de su carril a lo extraño para formar una *exterioridad* detrás de la cual es posible reconocer una *interioridad*, única definición del hombre.



Esta operación va a repetirse cien veces en los trabajos de "etnología". En Léry, se manifiesta en la presentación del mundo salvaje, por medio de una división entre la *Naturaleza* en la cual lo extraño es exterioridad —y la sociedad *civil* donde puede leerse una verdad del hombre. La ruptura aquí/allá se transforma en una división naturaleza/cultura. Finalmente, la naturaleza es el otro, mientras que el hombre es el mismo. Veremos además que esta metamorfosis, producto del desplazamiento realizado por el texto, convierte a la "naturaleza" en la región donde se expresan la experiencia *estética* o la *religiosa*, la admiración y la oración de Léry, mientras que el espacio social es el lugar donde una *ética* se desarrolla a través de un paralelo constante entre la fiesta y el trabajo. En esta combinación ya "moderna", el trabajo social, reproductor del mismo y punto de referencia de una identidad, coloca fuera de sí a la naturaleza, a la estética y a la religiosidad.

Podríamos seguir en todos sus detalles la curva descrita por el relato alrededor de su eje vertical. En un primer momento, progresa hacia la alteridad: primero el viaje hacia la tierra lejana (cap. I-V), después el recorrido de las maravillas y rarezas naturales (cap. VII-XIII). Este movimiento recibe su puntuación final con el canto-éxtasis en alabanza de Dios (fin del cap. XIII). El poema (el salmo 104) abre un punto de fuga hacia la

alteridad inenarrable, fuera de este mundo. En este punto comienza, con el análisis de la sociedad tupi (cap. XIV-XIX), un segundo momento: parte de lo más extraño (la guerra, cap. XIV; la antropofagia, cap. XV) para revelar progresivamente un modelo social ("leyes y policía", cap. XVIII; terapéuticas, salud, culto de los muertos, cap. XIX). Atravesando entonces el abismo oceánico, el relato puede traer a ese salvaje civilizado hasta Ginebra por el camino de regreso (cap. XXI-XXII), (cfr. fig. III).



A la bipolaridad inicial, peligrosa y escéptica (verdad por-acá, error por-alla), la sustituye un esquema circular construido sobre el triángulo de tres puntos de referencia: primero Ginebra, punto de partida y de regreso, uno de los dos términos de la relación inicial al que el relato deja intacto y aun lo refuerza al colocarlo fuera del campo, como comienzo y fin pero no como objeto de la historia; después esa naturaleza extraña y esa humanidad ejemplar (aunque pecadora) en las que se divide la alteridad del nuevo mundo, reclasificada en un universo exótico y en la utopía de una ética según el orden que introduce la escritura de Léry.

Este trabajo es de hecho una hermenéutica del otro. Transporta al nuevo mundo el aparato exegético cristiano, que, nacido de una relación necesaria con la alteridad judía, se ha aplicado a su vez a la tradición bíblica, a la Antigüedad griega o latina, y a muchas otras totalidades todavía más extrañas. Una vez más, este trabajo va a sacar efectos de sentido de la relación con el otro. La etnología se va a convertir en una forma de exégesis que no ha cesado de proporcionar al Occidente moderno, algo

en donde apoyar su identidad en la relación con el pasado o con el futuro, con lo extraño o con lo natural.

El funcionamiento de esta nueva "hermenéutica del otro" se esboza ya en el texto de Léry bajo la forma de dos problemáticas que transforman al uso teológico. Se trata de la operación lingüística de traducción y de la posición de un sujeto en relación con una multitud de objetos. En muchos casos, la ruptura (océano) que marca la diferencia no se desvanece; al contrario, el texto la supone y la desarma, para establecerse como discurso de saber.

La barra entre el antiguo y el nuevo mundo es la línea en la cual vemos cómo una actividad traductora reemplaza a un lenguaje teológico. Esta transformación discreta se indica en dos capítulos que constituyen ambos, uno a la ida, y otro al regreso, un tamiz (un tránsito) entre la crónica del viaje y el cuadro del mundo tupi (cf. fig. III). El primero (cap. VI) narra los debates teológicos de los que fue teatro el fuerte de Coligny, en la bahía de Río, y "la inconstancia y variación" de Villegagnon "en matería de religión", causa del desembarco de la misión hugonota entre los tupís de la costa, "los cuales, sin comparación, nos fueron mucho más humanos", 27 El otro (cap. XX), designado por Léry como "el coloquio del lenguaje de los salvajes", 28 es un diccionario, o más bien un Assimil francés-tupí.

Según el primer capítulo, la isla Coligny, mediación entre el antiguo y el nuevo mundo, es un lugar donde reinan la división y la confusión de las lenguas. Es Babel en el punto intermedio del Universo. Pero aquí, la confusión ni siquiera se delata, se oculta bajo un lenguaje hipócrita (el de Villegagnon) donde lo que se dice no es lo que se hace. Al fin del mundo, en el umbral de la incógnita tupí, el engaño prolifera bajo una reproducción literal de la teología calvinista: así lo demuestran las oraciones públicas del "celoso defensor" Villegagnon, de quien "era muy dificil conocer el corazón y el interior". No es esto decir que ese lenguaje ya no tiene arraigo en una realidad, sino que flota en los últimos límites de Occidente, arrancado de su verdad y de su suelo, enredado entre los pliegues infinitos de un engaño?

El capítulo XX termina la descripción del suelo Tupi. Después de la confusión lingüística de la isla Coligny, el amplio cuadro del mundo salvaje es una epifanía de cosas, el discurso de una efectividad. Ciertamente, el contenido apareció primero como antinómico, pero se repartió

²⁷ G.1, 112.

Histoire, Prefacio; G.1, 12. Cfr. supra, n. 7, la bibliografia acerca del "Diálogo de Léry". El texto, cuyo autor probablemente no es Léry, forma parte de la Histoire desde la primera edición. Es uno de los documentos más antiguos de la lengua tupi.

y trabajó de tal manera que llegó a ser, en su sector humano, un mundo que justificó a la verdad ginebrina. Así pues, tenemos ya una realidad que da peso al enunciado de Léry. Lo que la separa del Occidental, no son las cosas, sino su apariencia: en suma, una lengua extraña. De la diferencia observada, que da solamente una lengua por traducir. De aquí se sigue el capítulo que nos da el código de la transformación lingüística que permitirá restaurar la unidad, arrancando las cáscaras heterogéneas que cubren a una identidad de substancia.

El diccionario se convierte en instrumento teológico. Mientras que el lenguaje religioso se pervierte por un uso que es "dificil de conocer" y que remite a lo insondable de las "intenciones" o del "corazón", 30 vemos que la traducción, instalada en la línea misma que marca la división del universo, hace pasar la realidad salvaje hasta el discurso occidental. Para esto basta poder "convertir" una lengua en otra. La operación traductora no vuelve necesaria, ya lo sugería Calvino, 31 la reducción de las lenguas a una lengua primera de donde se derivarían todas; esta operación sustituye el estar-allá de un origen por una transformación que se desarrolla en la superficie de las lenguas, que hace pasar un mismo sentido de lengua en lengua y que otorgará bien pronto a la lingüística, ciencia de estas transformaciones, un papel decisivo en toda estrategia recapitulada.

En el lugar en que la Historia la sitúa, la lengua extraña adquiere ya la doble función de ser la vía por la cual una "substancia" (la efectividad de la vida salvaje) llega a sostener el discurso de un saber europeo, y de ser una fábula, un hablar que no sabe lo que dice antes que un desciframiento lo provea de una significación y de una utilidad. El ser que verifica al discurso ya no es recibido directamente de Dios; se le hace venir de allá, donde es la mina de oro oculta bajo una exterioridad exótica, la verdad que se descultre debajo de los balbuceos salvajes.

Esta economía de traducción constituye, además, en Léry, una problemática general. Por ejemplo, ella domina el análisis de los seres vivientes y lo precisa. Las plantas y los animales se clasifican, en efecto, según las modulaciones de una distinción constante entre lo que se ve tla apariencia) y lo que se come (substancia comestible). La exterioridad cautiva al ojo, maravilla o espanta, pero todo ese teatro es a menudo mentira y ficción en lo referente a la comestibilidad, según la cual se mide

El esfuerzo de gran parte de los "espirituales" franceses del siglo XVII consiste precisamente en ascender del lenguaje religioso objetivo, que se ha vuelto ambivalente y engañoso, hasta has "intenciones", los "motivos" el "corazón" y las condiciones "misticas" de una buena "manera de hablar". Cfr. supra, "La formalidad de las prácticas", pp. 160-161.

Ofr. Commentaires de M. Jean Calvin sur les cinq livres de Moyse, Clinobra, 1564, acerca del Génesia, pp. 20-21, y Claude-Gilbert Duboits, Mythe et langage au setzième siècle, Ducros, 1970, pp. 54-56.

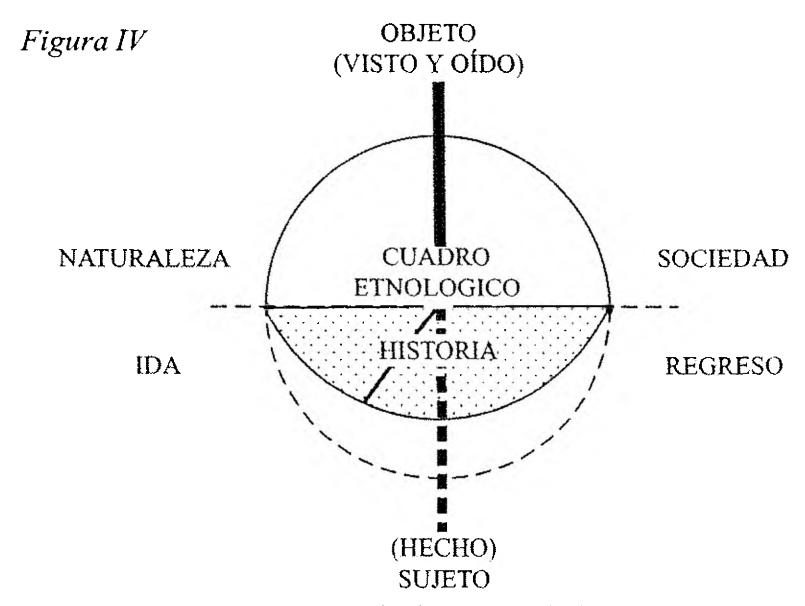
la utilidad o la esencia de los frutos y de los animales. Las seducciones o las repulsiones de la mirada se corrigen por el doble diagnóstico del gusto: se come o no se come, crudo o cocido. Pasa lo mismo con la fábula exótica, voz seductora pero a menudo engañosa: el intérprete la incluye en lo útil, cuando habiendo establecido una distinción entre lo que se dice y lo que no se dice, traduce lo que no se dice en forma de verdades que puedan oírse en Francia. Una comestibilidad intelectual es la esencia que es preciso distinguir de los encantamientos del oído.

Pasando del espectáculo barroco de las plantas y de los animales a su comestibilidad, de las fiestas salvajes a su ejemplaridad utópica y moral, finalmente, de la lengua exótica a su inteligibilidad, se va desarrollando una misma dinámica: la de la utilidad —o más bien, la de la "producción", en la medida en que un viaje que enriquece continuamente a la posición inicial es analógicamente un "trabajo productivo", es decir, un "trabajo que produce capital".32 Al salir de Ginebra, un lenguaje comienza a buscar un mundo (en eso consiste la misión); privado de efectividad (sin tierra), aparece finalmente, en los últimos límites de Occidente (la isla Coligny, cap. VI), como un puro lenguaje de la convicción o de la subjetividad, incapaz de defender sus enunciados objetivos contra un uso engañoso, a no ser por la fuga de los locutores. A este lenguaje se opone, del otro lado del límite, el mundo de la alteridad máxima: la Naturaleza salvaje. Lo efectivo es, ante todo, lo extraño. Pero, en el espesor de esta alteridad, el análisis introduce una forma entre la exterioridad (estética, etcétera) y la interioridad (un sentido asimilable). Ahí realiza un lento viraje, comenzando por la mayor exterioridad (el espectáculo general, los bosques, etcétera) y progresando hacia las regiones de mayor interioridad (las enfermedades y la muerte). De esta manera, el análisis va preparando a la efectividad salvaje para que se convierta, por medio de una traducción (cap. XX), en el mundo que dice el lenguaje inicial. El punto de partida era un aquí ("nosotros") relativizado por un allá ("ellos"), y un lenguaje privado de "substancia". Se convierte en un lugar de verdad, puesto que en él se produce el discurso que comprende a un mundo. Así es la producción para la que sirve el salvaje: de la afirmación de una convicción se pasa a una posición de saber. Pero, si a la salida, el lenguaje por restaurar era "teológico", el que se establece al regreso es (en principio) científico o filosófico.

Esta posición de saber se mantiene utilizando la "barra" por acá/ por-allá de un modo que salió también de la transformación realizada. Esta línea nos sirve para distinguir *el sujeto y el objeto* "etnológicos". En

³² Podemos referirnos aquí a los análisis de Marx en la Introduction générale à la critique de l'économie politique (K. Marx, Oeuvres, Pléiade t. 1, pp. 237-254) y en sus Principes d'une critique de l'Économie politique (ibid, t 11, pp.242-243).

el texto va trazada por la diferencia entre dos formas literarias: la que narra los viajes (cap. I-VI y XXI-XXII); la que describe un paisaje natural y humano (cap. VII-XIX). El relato de las acciones que atraviesan al mundo enmarca al cuadro del mundo tupi: dos planos perpendiculares (cfr. fig. IV).



En el primero se inscribe la crónica de los hechos y gestos del grupo o de Léry, acontecimientos narrados en términos de tiempo: una historia se compone con la cronología (muy detallada) de las acciones emprendidas o vividas por un sujeto. En el otro plano, los objetos se reparten dentro de un espacio regido no por localizaciones o recorridos geográficos (estas indicaciones son rarísimas y siempre vagas), sino por una taxonomía de los vivientes, ³³ por un inventario sistemático de "cuestiones" filosóficas, etcétera, en suma, por la "tabla" razonada de un saber. Las partes "históricas" del texto valorizan al tiempo "como al cómplice de nuestra voluntad" y como la articulación de un obrar occidental. Respecto a ese

Acerca de las taxonomías de seres vivos en el siglo XVI, cfr. Paul Delaunay, La Zoologie au XVT siècle, Hermann, 1962, pp. 191-200, y François Jacob, La Logique du vivant, Gallimard, 1970, pp 37-41. Jean de Léry sigue las clasificaciones clásicas, y por ejemplo, cuando trata de aves, nos remite a la célebre Histoire de la nature des Oyseaux (París, 1555) de Pierre Belon (cfr. G.1, 176); etcétera

Louis Dumont, La Civilisation indienne et nous, A. Colin, Cahiers des Annales, núm. 23, 1964, p. 33. El capítulo titulado "El problema de la historia" (op. cit., pp. 31-54) hace resaltar notablemente el carácter particular de las "evidencias" propias de Occidente: "Llegamos a creer que sólo el cambio tiene sentido y que la permanencia no lo tiene, siendo así que la mayor parte de las culturas han creído lo contrario" (op. cit., p. 32).

sujeto que obra, el otro es la extensión donde el entendimiento distingue sus objetos.

Para Léry, su libro es una "Historia" donde las "cosas vistas" permanecen ligadas a las actividades del observador. Combina dos discursos que van a separarse. Uno se refiere a la ciencia, que distinta de la "historia natural" (dejada al filósofo) y de la "historia divina" (dejada al teólogo), tiene por objetivo, según Bodin, "explicar las acciones del hombre que vive en sociedad" y "analizar" las producciones de la voluntad humana en cuanto es semper sui dissimilis. 36

En el siglo XVI —al menos para los teóricos—, la historia supone como autónomos, por una parte a un sujeto político y jurídico de las acciones (el príncipe, la nación, la "civilidad") y por otra parte a campos donde puedan medirse las desemejanzas entre las expresiones de la voluntad del hombre (derecho, lengua, instituciones, etcétera). En Léry, el sujeto es momentáneamente un "príncipe en el destierro", entre el cielo y la tierra, entre un Dios que se aleja y una tierra que hay que encontrar; el itinerario el sujeto supone un lenguaje que ha quedado vacante y un trabajo para proporcionarle una nueva efectividad. Más tarde, tendremos "etnología" cuando el cuadro del mundo salvaje haya adquirido una homogeneidad independiente de los desplazamientos del viaje, es decir, cuando el espacio de la representación "objetiva" sea distinto de la razón observadora y resulte inútil meter al sujeto en el texto de una operación constructora.

4. La palabra erotizada

En esta Historia, si el sentido pasa de largo al lado de lo que hace la escritura (se construye el sentido de la "experiencia" tupi—como se construiría una experiencia física), recíprocamente el salvaje queda asociado a la palabra seductora. La literatura de viajes está produciendo al salvaje como cuerpo de placer. Frente al trabajo occidental, con sus acciones fabricadoras de tiempo y de razón, se encuentra, en Léry, un lugar de ocio y de deleites, fiesta para el ojo y para el oído: el mundo tupi. La erotización del cuerpo del otro —de la desnudez y de la voz

³⁵ Esta "historia", destinada a "perpetuar" el recuerdo de un viaje" (G.1, 1) y fundada sobre "memorias" traídas de Brasil, se apoya en las "cosas notables observadas por mí durante mi viaje" (G.1, 12). Léry se coloca así entre los "cosmógrafos y otros historiadores de nuestro tiempo" que han escrito sobre Brasil (G.1,40). Esta historia presenta un carácter doble: nos cuenta una acción y rechaza toda verdad que no haya sido "observada" o "experimentada".

36 Jean Bodin. Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566), cap, primum, en Oeuvres.

³⁶ Jean Bodin, Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566), cap. primum, en Oeuvres philosophiques, ed. Mesnard, PUF, 1951, pp. 114-115.

³⁷ Cfr. las observaciones de George Huppert, L'idée de l'histoire parfaite, Flammarion, 1973, pp. 93-109 (a propósito de J. Bodin) y 157-176 ("El sentido de la historia").

salvajes— va al parejo con la formación de una ética de la producción. El viaje, al mismo tiempo que obtiene una ganancia material, crea un paraíso perdido que se refiere a un cuerpo-objeto, a un cuerpo erótico. Esta figura del otro ha sin duda desempeñado en el modo de pensar occidental moderno, un papel todavía más importante que las ideas críticas traídas a Europa por los relatos de viajes.

Ya lo vimos, la ganancia "obtenidà" por la escritura parece separar a un "resto" que también domine al salvaje y que no se escribe. El placer es la huella de ese resto. "Arrobamientos" de Léry, fiestas de los tupis —salmos silvestres en uno, danzas y baladas pueblerinas en los otros. Excesos que constituyen un lugar común entre ellos. Pero esto es lo efímero y lo irrecuperable, momentos inexplotables, sin retorno y sin provecho. Algo de Léry mismo ya no vuelve de allá. Estos instantes horadan el tiempo del viajero, así como la organización festiva de los tupis escapa a la economía de la historia. El gasto y la perdida designan un presente; forman una serie de "caídas", y como deslices, en el discurso occidental. Estas rupturas parecen venir por la noche a deshacer la construcción utilitaria del relato. Lo "in-audito" es el ladrón del texto, o más exactamente, es lo que le es robado al ladrón, precisamente lo que es oido, pero no comprendido, y por lo tanto arrebatado al trabajo productivo: la palabra sin escritura, el canto de una pura enunciación, el acto de hablar sin saber—el placer de decir o de oír.

No se trata aquí de los hechos o experiencias "extraordinarias" "que el discurso biográfico o místico utilizan, de manera, en verdad, muy diferente, para establecer la condición de un lenguaje de "verdad". En la Historia, lo maravilloso, marca visible de la alteridad, no sirve para proponer otras verdades u otros discursos, sino al contrario, sirve para establecer un lenguaje operacional que sea capaz de traer la exterioridad a "lo mismo". El "resto" del que hablo es más bien una recaída, un efecto secundario de esta operación, un desperdicio que produce al realizarse, pero que no pretendía que saliera. Este desperdicio del pensamiento constructor, esta recaída, este rechazo, serán los que constituyan finalmente al otro.

La erotización de la voz nos demuestra que la figura del otro, eliminada del saber objetivo, vuelve bajo otra forma deslizándose por las márgenes de ese mismo saber. Pero este desplazamiento exige situarse dentro del conjunto que lo prepara, puesto que se refiere a la representación general del relato que convierte a la sociedad salvaje en un cuerpo de fiesta y en un objeto de placer. Globalmente, una serie de oposiciones estables mantienen, a lo largo del texto, la distinción entre el salvaje y el civilizado.

³⁸ Sobre el discurso hagiográfico, efr. infra, cap. VII. Sobre el discurso "místico", efr. M. de Certeau L'Absent de l'histoire, Mame, 1973, pp. 153-166, y Le Langage mystique, en preparación.

SALVAJE VS. CIVILIZADO

desnudez vs. vestido

(fiesta) ornamento vs. aderzo(coqueteria)

pasa-tiempo, ocio, fiesta vs. trabajo, oficio

unanimidad, proximidad, cohesión vs. división, distancia

placer vs. ética

Los tupis están "emplumados" (del pájaro al hombre, el mundo salvaje modula las combinaciones de la pluma-ornamento y de la desnudezsin pelos). "Saltar, beber y cahuinar es casi su oficio ordinario". Para un artesano como Léry ¿qué es lo que fabrican? Hacen fiestas, expresión pura que no conserva ni rentabiliza nada, presente fuera del tiempo, exceso. En el espejo tupi aparece invertida la imagen del trabajador. Pero la operación que reduce la diferencia a una exterioridad la convierte en un teatro de fiesta, produce una estetización del salvaje.

Personaje de espectáculo, el salvaje es, con todo, y por el mismo título, el representante de una economía distinta de la del trabajo. La reintroduce en el cuadro. Digamos, como hipótesis, que se trata del retorno, bajo formas estéticas y eróticas, de lo que la economía de producción debió rechazar para constituirse. En el texto, este retorno se sitúa en la intersección de una prohibición y de un placer. Por ejemplo, la fiesta salvaje sorprende a Léry (está "encantado"), pero al mismo tiempo él sorprende a la fiesta penetrando ilegalmente entre los tupis. Doble transgresión: a la ley propia y a la de ellos. En el pueblo donde se reúnen, experimenta "cierto temor" al oírlos cantar de lejos.

Sin embargo, después que terminaron esos ruidos y aullidos confusos, los hombres hicieron una pausa corta (entonces las mujeres y los niños se callaron y se quedaron quietos), y de nuevo los oímos cantar y hacer resonar sus voces con un acorde tan maravilloso, que habiéndome calmado un poco al oír tan dulces y graciosos sonidos, me preguntaba si no sería mejor verlos más de cerca.⁴⁰

³⁹ G.1, 130. Cahuinar, es celebrar una fiesta bebiendo el cahuín, bebida sacada de un tipo de maíz llamado Avati;. En el cap. IX de su Histoire, Léry se extiende largamente hablando de la fabricación del cahuín, y de las cahuinadas, fiestas que los "bribones y sinvergüenzas americanos" celebran con magníficas "borracheras".

⁴⁰ Histoire, cap. XVI; G.2, 69.

Después de un momento "en suspenso" a causa del peligro, Léry avanza, a pesar de su "intermediario" (el interprete que "nunca se había atrevido a estar con los salvajes en ese tipo de fiestas").

Me acerqué, pues, al lugar donde se oían estos cánticos, pero como las casas de los salvajes son muy largas y redondeadas (parecidas a los emparrados de los jardines de por-acá) y están cubiertas de hierbas hasta el suelo, con el fin de ver mejor a mi gusto, hice con las manos una pequeña hendidura en la cubierta.⁴¹

En ese lugar de placer, protegido por un cercado, como los jardines del país de donde viene, Léry penetra al fin:

Hice una señal con el dedo a los dos franceses que me miraban, y ellos, envalentonados con mi ejemplo, se acercaron sin impedimento ni dificultad, entonces entramos los tres en esa casa. Viendo pues, que los salvajes (como sospechaba el intérprete) no se asustaban de nosotros, sino por el contrario, manteniendo sus filas y su orden de un modo admirable, continuaban sus canciones, nosotros nos retiramos tranquilamente a un rincón y desde ahí los contemplamos hasta hartarnos.⁴²

El relato nos narra el placer de ver a través de la "pequeña hendidura" como a través del ojo de una cerradura, antes de sentarse en un rincón para gozar hasta el hartazgo ese "sabbat" y esas "Bacanales"; más aún, nos explica el placer de oír de cerca los ruidos espantosos y seductores, que vuelven imposible la resistencia a la temeridad de acercarse: esas escenas de erotismo "etnológico" van a repetirse en los relatos de viajes, que tienen su correspondencia en la escena inaugural de Sodoma y Gomorra. Ahí se trata también de un "nuevo mundo" y de su descubrimiento ("Primera aparición de los hombres-mujeres..."): se oye primero hablar de un aposento "separado del de Jupien por un tabique extremadamente delgado". El héroe se precipita allí sin precaución:

Las cosas de ese género a las cuales yo asistía, tuvieron siempre, en su presentación externa, el carácter más imprudente y el menos verosímil, como si ese tipo de revelaciones fueran la recompensa de un acto lleno de riesgos, aunque en parte clandestino...

No me atrevía a moverme. El palafranero de los Guermantes, aprovechándose, sin duda, de su ausencia, había metido en el aposento donde yo me encontraba una escalera que llegaba hasta el cobertizo. Si hubiera trepado por ella, habría podido abrir el tragaluz y oír como si

⁴¹ G.2, 69-70. El subrayado es mío.

⁴² G.2, 70.

⁴³ G-2, 71 y 73.

estuviera en el mismo aposento de Jupien. Pero tenía miedo de hacer ruido. Por lo demás era inútil. Ni siquiera tuve que lamentar el haber llegado con algunos minutos de atraso a mi aposento. Porque según lo que oí desde el primer momento en la de Jupien, y que no eran sino sonidos inarticulados, supuse que se pronunciaron muy pocas palabras. Es verdad que esos sonidos eran tan violentos que si no hubieran sido siempre repetidos una octava más alta por un quejido semejante, hubiera podido creer que una persona degollaba a otra a mi lado y que en seguida el asesino y su víctima resucitada tomaban un baño para borrar las huellas del crimen. Concluí más tarde, que lo único que es tan ruidoso como el sufrimiento, es el placer...⁴⁴.

Los "ruidos" que llegan de la fiesta de los hombres-salvajes, así como los "sonidos inarticulados" que distinguen a la de los "hombres-mujeres", no tienen ningún contenido inteligible.

Son "llamadas" desorbitadas del sentido. Olvidos de las precauciones, pérdidas del entendimiento, arrobamientos. Ese lenguaje no obtiene su poder de lo que dice, sino de lo que hace o de lo que es. No podríamos decir si es verdadero o falso. Está más allá o más acá de esa distinción. El "por allá" vuelve bajo esta forma. Así ocurre con un grito, el acto de enunciación derriba al enunciado y a toda la organización de la forma, del objeto y del referente. Es insensato, pero produce placer.

Respondiendo a esta llamada, el gesto de venir más cerca disminuye la distancia, pero no la suprime. Crea una situación de entre-lo-dicho. La voz se mueve, en efecto, en el intermedio del cuerpo y de la lengua, pero en un momento en que se pasa del uno a la otra y en el que existe la menor diferencia. Aqui no tenemos ni el cuerpo a cuerpo de la violencia amorosa (o festiva), ni el palabra por palabra (o el texto tras el texto) del orden semántico propio de una linearidad lingüística. El cuerpo, que es engrosamiento y opacificación de los fonemas, no es todavía la muerte del lenguaje. La articulación de los significantes se perturba y se borra; nos queda, sin embargo, la modulación vocal, semiperdida pero no absorbida en los rumores del cuerpo. Extraño intermedio, donde la voz da una palabra sin "verdades", y la proximidad, una presencia sin posesión. Este momento escapa a las legalidades, a las disciplinas del sentido y a las violencias del cuerpo; es el placer, ilegal y cerebral, de estar allí donde el lenguaje anuncia, al desvanecerse, la llegada de una violencia codiciada, temida, mantenida a distancia por el espacio de la audición. Este "exceso" erótico actúa sobre el mantenimiento del sistema que ha hecho del cuerpo el

⁴⁴ Sodome et Gomorrhe, la parte, en Marcel Proust. À la recherche du temps perdu. Pléiade, 1954, t. II, pp 608-609.

otro del observador, supone la legalidad que quebranta. Que "el deseo sea el reverso de la ley"; 45 es lo que repite la voz que se oye.

5. Visto y/u oído: el ojo y el oído

A la supresión de lo extraño efectivo del salvaje, corresponde el reemplazo de su realidad exterior por una voz. Desplazamiento bien conocido.
El otro vuelve bajo la forma de "ruidos y aullidos", o de "dulces y graciosos
sonidos". Estas voces del que regresa se combinan con el espectáculo al que la
operación observadora y escriturística ha reducido a los tupis. El espacio al
que el otro se circunscribe compone una ópera. Pero si las figuras y las voces,
restos transformados de la fiesta medioeval, están asociadas del mismo modo
al placer y forman juntas un teatro *estético* detrás del cual se mantienen (preservadas por la "escritura") las voluntades fundadoras de *operaciones* y de *juicios* sobre las cosas en sí mismas, la escena se desarrolla según una oposición entre lo visto y lo oído. 46 Así como las imágenes se mueven en los libros
si se las mira a través de un vidrio verde o de uno rojo, así también el salvaje
se desplaza dentro del mismo marco, si se le percibe con el ojo o con el oído.

A estos dos términos, sería necesario añadir un tercero para tener la serie a la que responden los diferentes registros del salvaje: la boca, el ojo. la oreja. A la instancia bucal corresponde la "comestibilidad" del salvaje, que define su "substancia" y lo enfrenta, respecto a Occidente, con su antropofagia —tema obsesivo cuyo tratamiento ha sido siempre primordial y fija la condición de la futura etnología. Esta relación de poder, inscrita en el texto, ya lo vimos, es, por lo demás, lo que vuelve posible al texto. Entonces el relato puede utilizar al objeto que le ha sido preparado por esta acción preliminar. En él se diversifican las composiciones del ojo y las irrupciones de la voz, porque lo audiovisual está dividido.

El ojo está al servicio de un "descubrimiento del mundo"; es la punta de flecha de una "curiosidad" enciclopédica que, en el siglo XVI, amontona frenéticamente los materiales y coloca "los cimientos de la ciencia moderna". Lo raro, lo extraño, lo singular —objetos ya coleccionados por la atención medioeval— son captados con el "fervor" de una ambición: "que nada le sea extraño al hombre y que todo llegue a servirle". ⁴⁷ Se da entonces un "vértigo de curiosidad" que orquesta el desarrollo de todas las "ciencias curiosas" o "ciencias ocultas". La embriaguez de saber y el

⁴⁵ Jacques Lacan, Écrits, Seuil, 1966, p. 787 (en "Kant junto con Sade").

⁴⁶ Cfr. las observaciones de Guy Rosolato a propósito de las alucinaciones, Essais sur le symbolique, Gallimard, 1969, pp. 313 ss.

⁴⁷ Alphonse Dupront, "Espacio y humanismo": op. cit., pp. 26-33 sobre la "curiosidad".

placer de ver, penetran en la oscuridad y desdoblan la interioridad de los cuerpos presentando amplias superficies a los ojos.

Esta curiosidad conquistadora y hedonista, ocupada en descubrir lo oculto, se simboliza en los relatos de viajes al narrar el encuentro del descubridor, vestido, armado, y revestido de la cruz con la Indígena desnuda. Un nuevo mundo se levanta del otro lado del océano con la aparición de las mujeres tupis, desnudas como aparece Venus en medio del mar en el cuadro de Botticelli. Estupor de Léry, las indias "quieren permanecer siempre desnudas":

En todas las fuentes y arroyos claros..., se echan agua en la cabeza con ambas manos, se lavan y sumergen todo el cuerpo como patos; un día lo hicieron más de doce veces.⁴⁸

Estas apariciones en las orillas de los claros arroyuelos tienen su correspondiente nocturno en la isla Coligny, donde los franceses hacen trabajar como "esclavas" a las indias "prisioneras de guerra".

Tan pronto como caía la noche, se quitaban secretamente las camisas y los otros harapos que les daban, era necesario para quedar contentas que antes de acostarse se pasearan completamente desnudas por toda la isla.⁴⁹

La desnudez de esas mujeres nocturnas, locas de placer, produce una visión muy ambivalente. Su salvajismo fascina y amenaza, sale de un mundo desconocido, donde las indias tupis, según Léry, son las únicas que trabajan con una actividad incansable; pero también son voraces, las primeras que practican la antropofagia. Así procede la mujer que recibió como "marido" a un prisionero destinado a ser comido.

Ahora bien, tan pronto como matan a un prisionero, si tenía una mujer (como dije que les dan a algunos), ésta se coloca junto al cadáver y da muestras de un poco de dolor. Y digo nominalmente un poco de dolor, porque así como dicen que hace el cocodrilo, al saber que habiendo matado a un hombre llora a su lado antes de comérselo, así esta mujer, después de expresar algunos pesares y derramar algunas lágrimas fingidas sobre su marido difunto, si ella puede, será la primera en comérselo. Cuando pasa esto, las otras mujeres y principalmente las viejas (las cuales, más ansiosas de comer carne humana que las jóvenes, solicitan incesantemente a todas las que tienen prisioneros para que los despachen pronto), se presentan con el agua caliente que tienen lista y con ella frotan y escaldan de tal manera el cuerpo muerto, que después de

⁸ G.1, 136.

¹⁹ G.1, 137.

levantarle la primera piel, lo dejan tan blanco como los cocineros de por acá lo hacen con un lechón dispuesto para asarse.⁵⁰

"Como era gostoso o meu Frances: ¡Qué sabroso estaba mi francés!", dice a su vez, en el film de Nelson Pereira dos Santos, la india tupi que tuvo como marido a un prisionero francés antes de comérselo.⁵¹

Esta salvaje evoca al fantasma occidental de las brujas que bailan y gritan por la noche, ebrias de placer y devoradoras de niños. El "sabbat" evocado por Léry 52 sigue en la continuidad de lo que llegó a ser el carnaval de antaño, arrojado progresivamente fuera de las ciudades por el desarrollo de las comunidades burguesas, destinado al campo, a los bosques y a la noche. 53 Este mundo del más allá, festivo, condenado, amenazador, reaparece desterrado en el fin del mundo, en las últimas fronteras de la empresa conquistadora. Como el exorcista, su colega de por-acá, el explorador misionero tiene como tarea expulsar a las brujas extranjeras. Pero no logra localizarlas muy bien en el teatro del exorcismo etnológico. El otro regresa: con la imagen de la desnudez, "presencia exorbitante"; 54 con el fantasma del sexo con dientes, la vagina dentata, representación de la voracidad femenina; o con la irrupción danzante de placeres prohibidos. Más fundamentalmente, el mundo salvaje, como el mundo diabólico, se convierte en Mujer, se declina en femenino.

Pero otra imagen se sobrepone sin duda a la reminiscencia de las brujas. En relación con "nosotros", los tupis son:

más fuertes, más robustos y llenos, mejor dispuestos, menos sujetos a enfermedades: entre ellos casi no hay cojos, tuertos, contrahechos o disminuidos. Además, muchos llegan hasta la edad de cien o ciento veinte años [...], y hay unos pocos, que en su vejez, no tienen los cabellos ni blancos ni grises.

⁵⁰ G.2, 47-48. "Las viejas", dice Léry, "apetecen siempre comer carne humana" (G.2, 48); les "encanta" hacerlo (G.2, 50).

Como era gostoso o meu Frances: Uma Historia do brasil, film brasileño de Nelson Pereira dos Santos (1973), según los relatos de Thévet y de Léry. Pereira se refiere indirectamente a la corriente literaria brasileña llamada "antropófaga", de los años 1920 (Brasil "asimila" la aportación extranjera) y, a la manera de una fábula, critica el "amor", que desde 1964 un régimen totalitario manifiesta por sus súbditos.

52 G.2, 71.

El desarrollo del trabajo comercial en las ciudades ha ido limitando progresivamente al tiempo vacante y festivo del carnaval; cfr. por ejemplo Joël Lefebvre, Les fols et la folie, París, 1959. Acerca del aquelarre y la brujería, la bibliografía es inmensa. Cfr. Julio Caro Baroja, Les Sorcières et leur monde, Gallimard, 1972, pp. 97-115 o M. de Certeau, L'Absent de l'histoire, Mame, 1973, pp. 13-40. Desgraciadamente, la literatura del viaje no se ha estudiado sistemáticamente como un inmenso complemento y desplazamiento de la demonología. Y sin embargo, en el viaje se encuentran las mismas estructuras.

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. La Haya, Nijhoff, 1971, p. 234, acerca de "la desnudez exhibicionista de una presencia exorbitante", "sin significado".

Casi dioses, "todos beben verdaderamente de la fuente de la juventud". "Los pocos cuidados y desvelos que tienen por las cosas de este mundo" van de acuerdo con un paraiso donde "los bosques, las hierbas y los campos están siempre verdes" 55 En medio de esta eterna primavera, una de las "cosas doblemente extrañas y verdaderamente maravillosas que he observado en estas mujeres brasileñas", dice Léry, es su desnudez, que no sólo es inocente, "sin señales de vergüenza ni recato", 56 sino primitiva, anterior a la historia humana. En las representaciones del Renacimiento, la desnudez tiene valor de atributo divino. Ella es, en efecto, el indicio de teofanías, revelaciones del "amor divino", al que una serie de cuadros opone a las fiestas que muestran al "amor humano" vestido y adornado.57 En este ambiente, la aparición de la salvaje es la de una diosa "desnuda, desnuda bajo sus cabellos negros" (M. Duras). Pero al nacer del mar, las indias ya no son como las "antiguas diosas", registradas en la nomenclatura del Panteón grecolatino; ellas surgen fuera del espacio mediterráneo (semantizado), diosas sin nombre propio que salen de un océano "desconocido de los antiguos".

Estas mujeres en las que alternan lo diabólico y lo divino, que oscilan entre el más-allá y el más-acá de lo humano ("este animal se deleita tanto en esa desnudez...", ⁵⁸ escribe Léry), son, sin embargo, un *objeto* colocado en un espacio donde podemos distinguir las miradas. Una imagen y ya no un orígen –aun cuando la aparición conserve la inquietante extrañeza de aquello que sustituye. Así como en la pintura del Renacimiento, Venus desnuda reemplaza a la Madre de los hombres, misterio de María ⁵⁹ o de Eva, y en ella finalmente la verdad completamente desnuda es lo que el ojo *se permite ver*, así también las indias representan el secreto que un saber quebranta y líbra de hechizos. Como cuerpo desnudo de la india, el cuerpo del mundo se convierte en una superficie abierta a las inquisiciones de la curiosidad. En aquella época pasa lo mismo con el cuerpo de la ciudad y con el del enfermo, convertidos en espacios *legibles*. Por las "pequeñas hendiduras" de "experiencias" suce-

⁵⁵ G.1, 123.

⁵⁶ G.1, 136 y 123.

Acerca de las representaciones inspiradas a los artistas del Renacimiento por la oposición platónica (tan apreciada por Ficino) entre el Amor divinus (desmido) y el Amor humanus (vestido), efr Erwin Panofsky, Renaissance and Renaiscences in Wastern Art, Londres, Paladin, 1970, pp. 188-200: se trata de teofanías como la Venus de Botticelli o la de Mantegna, la Felicità Eterna, de Ripa, la Bella disornata de Scipione Francesci, etcétera.

⁵⁸ G.1, 136.

³⁹ Venus "reemplaza a la Virgen", escribe Pierre Francastel a propósito de Botticelli (La figure et le lieu. L'ordre visuel du Quattrocento, Gallimard, 1967, p. 280). Pero no se trata solamente de la sustitución de la mujer sagrada por la mujer profana; se trata de la sustitución de la madre por un objeto de la visión (y del saber).

sivas, el velo tradicional que ocultaba la opacidad de las cosas se desgarra y permite "reconocer la tierra ocularmente".

Léry resume los dos elementos de la transgresión que acompaña al nacimiento de una ciencia: "buen pie, buen ojo",61 "Ver y visitar", añade,62 su intención se aclara con una observación de Freud sobre la relación que la escritura (que recorre) y el saber (que metamorfosea los sujetos en objetos) mantienen con el hecho de "pisotear el cuerpo de la tierra madre".63 Las mujeres desnudas, vistas y sabidas señalan metonímicamente el producto de este trabajo. Ellas son el indicio de una nueva relación, escriturística, con el mundo; son el efecto de un saber que "pisotea" y recorre "ocularmente" la tierra para construir su representación. "El proceso fundamental de los tiempos modernos, es la conquista del mundo como imagen concebida".64 Pero la aparición de las mujeres en la *Historia* conserva todavía la huella de los riesgos y de las incertidumbres que acompañan, en el siglo XVI, a la conversión de la tierra-madre en tierra-objeto. Gracias a las mujeres, el relato nos narra también los inicios y las temeridades de una *mirada* científica.

En cuanto el objeto visto puede ser reducido a la escritura y es homogéneo con las linearidades del sentido enunciado y del espacio construido, la voz crea un distanciamiento, abre una brecha en el texto, restaura un cuerpo a cuerpo. La voz queda "fuera". Lo que sale de la boca o lo que entra por la oreja puede ser del orden del arrobamiento. Entonces los "ruidos" superan al "mensaje", y lo cantado a lo hablado. Un rompimiento del sentido o del tiempo sigue a la llegada de un "murmullo de cánticos", el de los salvajes, 65 o el de los "grandes bosques":

Al oir el canto de infinidad de pájaros que cantaban como el ruiseñor en esos bosques iluminados por el sol, me sentí invitado a alabar a Dios por todo aquello, y con el corazón lleno de alegría, me puse a cantar en voz alta el Salmo 104: Levántate, alma mía, levántate y bendice, etcétera.⁵⁶

El llamado traído por los sonidos "graciosos" de la fiesta tupi, el que viene de los "pájaros semejantes al ruiseñor" que "convidan" a cantar, tiene una estructura análoga, muy semejante, por lo demás, a muchas

Marc Lescarbot, L'Histoire de la Nouvelle France, Paris, 1609, p. 542.

⁶¹ G.I, 138.

⁶² "...Durante el año en que estuve en el país, sentía tan grande curiosidad por contemplar a los grandes y a los pequeños, que ahora me doy cuenta que los veo siempre delante de mis ojos, y que tendré para siempre su idea y su imagen en mi entendimiento". Pero "para poder gozarlos, es preciso verlos y visitarlos en su país" (G.1, 138; el subrayado es mío).

⁶³ Sigmund Freud, Inhibition, symptôme et angoisse, PUF, 1968, p. 4.

⁶⁴ Martin Heidegger, Chemins qui ne menent nulle part, Paris, 1962, pp. 81/85.

⁶⁵ Cfr. supra, pp. 206-208 y 223-224.

⁶⁶ G.2, 80.

otras. Así el llamado del chaman indio es a menudo la imitación de un pájaro del bosque, impulso y aptitud para el canto: 67 Casi siempre se le atribuye en seguida un sentido, "religioso" o no, pero en sí misma la voz crea el desfallecimiento de un "olvido" y de un éxtasis. De un modo diferente a lo que pasa en el chamanismo, la voz no constituye aquí una función social; por el contrario, pasa a través del lenguaje, convierte a lo in-sensato en el vacío donde se engendra un poema irresistible. "Es necesario que digas": es todavía una fórmula aceptada, pero ya señala el lugar donde va a agrandarse el desgarramiento de un exceso: la urgencia de un "decir", de un acto de enunciación que no es dócil a una verdad "dicha", ni se somete a un enunciado. Esta urgencia ya no va en la dirección de la voluntad conservada en su "pureza" por aquella escritura cuyos poderes alababa Jean de Léry. Bajo una envoltura sensorial y simbólica de vientos, de respiros y de ruidos extraños a lo normal, se oculta un alumbramiento por medio del oido, 68 que es indicio de una violación (o de un "arrebato") que pasa a través de la razón social; es la aquiescencia a la voz del otro -- "la voz de su amo" y de su padre, voz de la conciencia, voz donde se indica, representada originalmente en el mito como exigencia incestuosa de sacrificio, "la figura obscena y feroz del Super-ego".69

Esta figura designa la alteridad insuperable con la que se forma el deseo del sujeto. Solamente la evoco para subrayar el punto que importa aquí: lo oído no es lo esperado. Lo que viene "no se parece a nada", por consiguiente no es verosímil. "Tener sentido, es ser verosímil". Inversamente, "ser verosímil no es otra cosa que tener un sentido". Finalmente, "lo verosímil no tiene sino una sola característica constante: quiere decir, es un sentido". Pajo este punto de vista, lo oído no es decible a no ser indirectamente, a través de una dehiscencia metafórica que rompe la linearidad del discurso. Lo oído insinúa un desfasamiento, un salto, una confusión de géneros; es el "paso a otro género", metábasis eis allo genos (μεταβοσιζ ειζ αλλο γενοζ, como dice Aristóteles.

Más generalmente, la voz en sí misma tendría una función "metafórica" —que traza líneas y que altera—, cuando divide al cuadro metonímico del ver. Si, como "burla del significante", la metáfora "se coloca en el punto preciso donde el sentido se produce en el no-sentido", 71 sería en efecto

⁶⁷ Cfr. por ejemplo Alfred Métraux, Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud, Gallimard, 1967, p. 82 ss. ("El chamán de las Guayanas y de la Amazonia") y p. 105 ss. ("El chamanismo entre los indios del Gran Chaco") a propósito de la vocación del chamán.

⁶⁸ Cfr. Ernest Jones, Psychanalyse, folklore, religion, Payot, 1973, pp. 227-299: "La concepción de la Virgen por el oído. Contribución a la relación entre estética y religión".

⁵⁹ Jacques Lacan, Écrits, op. cit., pp. 360, 619, 684, etcètera. Por lo demás, en el análisis lacaniano siempre aparece la voz a propósito del super-ego.

Julia Kristeva, Sèmétotiké. Recherches pour une sémanalyse, Seuil, 1969, pp. 211-212.

³¹Jacques Lacan, op. cit., pp. 557-508.

el movimiento por el cual un significante sustituye a otro:⁷² "una palabra por otra", pero también un mismo ardid que trastorna la palabra. A través de estas irrupciones metafóricas de lo fabulatorio y de esos lapsos del sentido, la voz, desterrada fuera de los límites del discurso, va a refluir, y con ella, el murmullo y los "ruidos" que la distinguen de la reproducción escriturística. Así pues, una exterioridad sin comienzo ni verdad volvería a visitar al discurso.

¿No es acaso demasiado, a propósito de un solo texto, reconocer ya, entre lo visto y lo oído, la distinción de dos funcionamientos del salvaje en relación con el lenguaje que trata de él, ya como objeto del discurso constructor de imágenes, ya como alteración, rapto, pero también llamamiento de ese mismo discurso? Estas dos funciones se combinan, porque la exterioridad "vocal" es también el estimulante y la condición de posibilidad de su contrario escriturístico. La exterioridad le es necesaria, en la medida en que lo necesario, como dice Jacques Lacan, es precisamente "lo que no deja de escribirse". 73 El salvaje se convierte en la palabra sin sentido que fascina al discurso occidental, pero que precisamente por eso mismo, obliga a la ciencia productora de sentidos y de objetos a escribir indefinidamente. El lugar del otro, que el salvaje representa, es pues "fábula" en un doble sentido: como una ruptura metafórica (fari, el acto de hablar que no tiene un sujeto que pueda nombrarse), y como un objeto que debe ser comprendido (la ficción que se traduce en términos de saber). Un decir detiene a lo dicho -es una tachadura de lo escrito—, y obliga a extender su producción —obliga a escribir.

El relato de Léry esboza, por lo menos, la ciencia de esta fábula: consiste esencialmente en la etnología y en el modo como interviene en la historia.

⁷² La metáfora, en efecto, permite "designar las realidades que no pueden tener términos propios", por lo tanto "rompen las fronteras del lenguaje, decir lo indecible" (Michel le Guern, Sémantique de la métaphore et de la métonymie, Larousse, 1973, p. 72).

⁷³ Jacques Lacan, Le Séminaire, libro XX, Encore, Seuil, 1975, p. 99.

