

Historia y Psicoanálisis: genealogía de una relación

François Dosse

François Dosse, historiador y profesor en la IUFM de Versailles, es autor entre otras obras de *La historia en migajas*. De «Annales» a la «nueva historia» (IVEI, 1988), *Histoire du structuralisme (1991-1992)*, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines (1995)* y Paul Ricoeur, *les sens d'une vie (1997)*. Su último libro publicado es Michel de Certeau, *Le marcheur blessé (2002)*.

Ambas disciplinas, el psicoanálisis y la historia, están sometidas a una tensión similar entre gnomotecia e idiografía; entre la narratividad, la temporalidad del relato, por un lado, y la aspiración a hallar coherencias pertinentes, relaciones de causalidad, aspiraciones científicas, por el otro. Esta proximidad da pie a un gran número de problemas comunes entre ambos quehaceres.

De la relación activa entre presente y pasado iniciada por la escuela de *Annales*, resulta un acercamiento posible entre la disciplina histórica y el psicoanálisis. Como demuestra Conrad Stein en *L'Enfant imaginaire* ①, la paradójica meta de la cura es cambiar el pasado. Misión tan imposible para el historiador, separado para siempre del pasado por una ruptura infranqueable, la que opone a las generaciones vivas y las desaparecidas, como para el psicoanalista que va a dar en una estructura de incompletud del paciente a analizar. Encontramos similitudes entre ambos quehaceres en el plano del lugar del acontecimiento para el historiador y para el psicoanalista. Para este último, el acontecimiento no es reductible a un traumatismo extremo: «El trauma no se podría definir simplemente como un acontecimiento externo, por más violento, por más espantoso que fuese, sino como el vínculo del peligro interno con el peligro externo, del presente con el pasado» ②. En Freud, el trauma es un fuera de tiempo; implica un pasado incorporado en el presente, unos conductos, unas conexiones. La tarea del analista es, pues, tener los dos extremos de la cadena significativa, fuera de los determinismos mecanicistas. La escuela de *Annales*, al realizar el enlace entre pasado y presente ha podido darse así por objeto privilegiado ese tipo de conductos, alumbrando el pasado en el fuera de tiempo. Pero la comparación entre estos dos procedimientos ha encontrado enseguida sus límites en los postulados durkheimianos que fueron los de la escuela histórica francesa que conoció toda una larga fase de «eclipse del relato», como bien ha analizado Ricœur en *Temps de récit*. El trabajo con ambición científica de los historiadores de *Annales* se ha orientado hacia diversas formas de objetivación de las fuentes, aparte de la aproximación comprensiva. Si la historia era creación, era en el sentido de sus hipótesis científicas, no en el sentido de un diálogo subyacente entre el historiador y aquellos a quienes exhumaba del pasado. Poco a poco, esta orientación, al reforzarse, ha contribuido a pluralizar el tiempo social, a serializarlo a partir de categorías de análisis tomadas de la economía: la de *trend*, la de ciclos, la de coyunturas. La historia se ha hecho cuantitativa hasta el punto de no ver salvación científica para el historiador fuera de la cuantificación. De la misma manera, otro fundamento de la práctica historiadora se hallaba entonces devaluado en esta perspectiva cientifista: el acontecimiento, el cambio. Hemos pasado, pues, imperceptiblemente de la historia como ciencia del cambio, definida como tal por Marc Bloch, a una historia cuasi-inmóvil con la geohistoria braudeliana, y por fin a la «historia inmóvil», título de la lección inaugural en el Collège de France de Emmanuel Le Roy Ladurie. Desde esta perspectiva, el tiempo corto, la escala humana de análisis, se convierte en el enemigo de las ciencias humanas, y Braudel adorna ese nivel de análisis con calificativos particularmente reveladores: «sortilegio», «humo», «capricho», «ilusiones falaces»...

① Conrad Stein, *L'Enfant imaginaire*, Denoël, 1971.

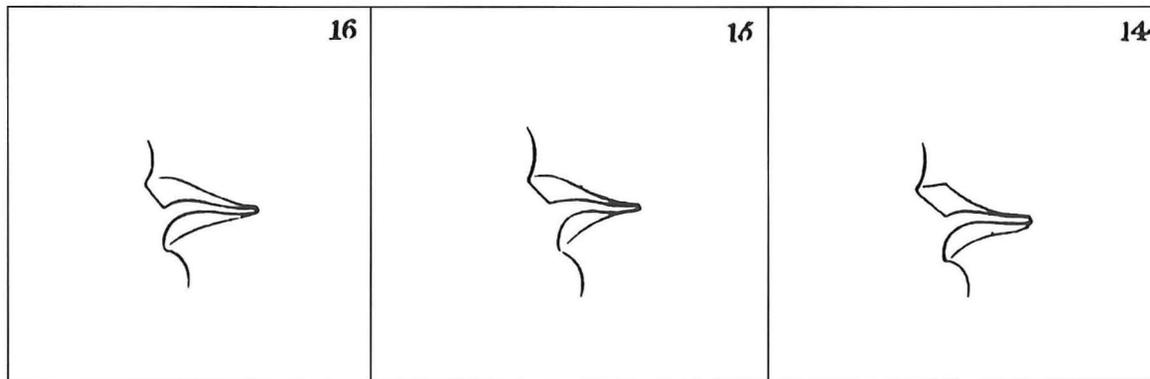
② Michèle Bertrand, Bernard Doray, *Psychoanalyse et sciences sociales*, La Découverte, 1989, pág. 132.

③ Véase Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia: *Les courants historiques en France, 19e-20e siècle*, Armand Colin, 1999.

④ Georges Duby: *Le Dimanche de Bouvines*, Gallimard, 1973.

Canon de Cozens

Parece como si hubiéramos llegado a un nuevo momento de la escritura historiadora, más reflexivo, a favor de un verdadero giro hermenéutico y pragmático ③. Ese momento puede ser fecundo en el intercambio entre la historia y el psicoanálisis. Permite tener en cuenta, más allá del acontecimiento en sí mismo, la trama textual que genera, unos rastros que deja, unos mitos que funcionan a partir de él y unos discursos de ficción que lo recubrirán. Todo ese material se convierte en un campo privilegiado para el historiador que considera hoy que las representaciones, en sus transformaciones sucesivas, son consustanciales a su objeto de investigación. A espaldas de los actores del acontecimiento, la evolución de las representaciones de éste, la diversidad de los relatos a los que da lugar, forman parte plenamente del acontecimiento mismo en su eficacia fluctuante en el transcurso del tiempo. Eso es lo que había demostrado ya muy bien Georges Duby a propósito de la batalla de Bouvines ④. Al historiar sus materiales y sus métodos, el historiador de lo social permite, además, evitar toda forma de naturalización de los objetos sociales. El presente como pasado cristalizado o la prevalencia del concepto de experiencia vivida permiten también hacer alguna analogía entre práctica histórica y psicoanalítica,



⑤ Pierre Nora (dir.): *Essais d'ego-histoire*, Gallimard, 1987.

al menos en su relación con la temporalidad y con la subjetividad. La definición de un género nuevo que Pierre Nora define como el de la *ego-historia* ⑤ participa de una indagación similar. Parte del postulado de que el historiador ilumina la historia que escribe, sea cual sea su especialidad, al desvelar su propia historia. Debe aplicar, pues, a sí mismo el mismo método que experimenta en los otros.

Sin embargo, tanto el historiador como el psicoanalista se ven enfrentados al mismo tope, el de la confrontación necesaria entre el discurso y lo real. El historiador, en efecto, no puede limitarse a la esfera de las representaciones, al mero campo discursivo autonomizado con relación a sus condiciones de emergencia. Debe tener en cuenta la materialidad de la trama de los acontecimientos, la de la historia social en sentido amplio. De la misma manera, el psicoanalista tiene que referirse a algo real que, sin confundirse con la realidad, permita asignar un estatuto al fantasma: «La realidad tiene algo que ver en la cura, pues no se puede distinguir lo que es fantasma de lo que no lo es si no hay señales en la realidad» ⑥.

⑥ Comélius Castoriadis, citado por Michèle Bertrand, Bernard Doray: *Psychanalyse et sciences sociales*, pág. 142.

De la historia de la psique a la historia de las mentalidades: los usos de la escuela de Annales

Los dos fundadores de la revista *Annales* en 1929, Marc Bloch y Lucien Febvre, son conocidos sobre todo por haber abierto el campo de la investigación histórica al dominio económico y social. La mayor parte de su obra

personal se refiere, por tanto, a una región nueva del saber histórico: el estudio de las mentalidades. Su obra se nutre de dos grandes fuentes, la de la psicología, cuya influencia es particularmente importante en esa época entre los historiadores que quieren renovar su disciplina: «La historia, en

⑦ Henri Berr; 1911, citado por Jacques Revel, *Dictionnaire des sciences historiques*, PUF, 1986, págs. 450-456.

suma, es la psicología misma: es el nacimiento y es el desarrollo de la psique» ⑦, pero se nutre también de la sociología durkheimiana. Esta doble inspiración, por otra parte, marca de manera diferente a los dos directores de *Annales*.

Lucien Febvre es más sensible a la confrontación entre el hombre singular y el universo mental en que éste interviene. Abre así una brecha crítica en la historia tradicional de las ideas al situar la tarea del historiador al nivel de la articulación entre la obra y las condiciones sociales y mentales que la han hecho nacer. Para realizar la introspección del universo mental y psíquico, toma además al individuo como terreno de análisis, ya sea Lutero, Rabelais o Margarita de Navarra, o sea el dominio de lo concreto singular. La psicología es, pues, la gran inspiradora de Lucien Febvre, que reclama una historia de los sentimientos, del amor, de la muerte, de la piedad, de la crueldad, de la alegría, del miedo..., pero precisa asimismo que esta historia debe integrarse en un estudio global de una civilización y no encontrarse aislada de sus raíces en tanto que objeto separado de su contexto en unas grandes generalizaciones diacrónicas acerca de la naturaleza humana.

En el centro de la problemática de Lucien Febvre, el binomio individuo/sociedad se enuncia así: «El individuo no es nunca más que lo que permiten que sea su época y su medio social» ⑧. En su *Luther* ⑨, confronta el psicoanálisis de un individuo con el universo mental de la Alemania del siglo XVI. Del encuentro entre el uno y el otro nace la reforma de la Iglesia, la disidencia de Roma. Contrariamente a los estudios tradicionales, no es ya el peso del individuo lo que se ve valorizado, sino que prevalece el universo mental, lugar de encuentro entre aspiraciones individuales y colectivas. La psicología retrospectiva tiene por vocación restituir los marcos mentales de los períodos pasados, romper con la concepción de una naturaleza humana atemporal, inmutable, como también con cualquier forma de anacronismo, o sea con la tendencia natural a trasponer nuestras categorías de pensamiento, de sentimiento y de lenguaje a las sociedades en que no tienen significación o no tienen la misma. Este es el sentido del *Rabelais* publicado en 1942: «Evitar el pecado de los pecados, el pecado irremisible donde los haya: el anacronismo» ⑩. Lucien Febvre se interroga sobre la posibilidad de la incredulidad en el siglo XVI y la emprende con la tesis de A. Lefranc que hace de Rabelais un racionalista, un librepensador. El utillaje mental del siglo XVI no permitía, a los ojos de Lucien Febvre, la irrupción de un pensamiento lógico que nace más tardíamente con el siglo XVIII cartesiano, Galileo y la gramática de Port-Royal. Este descubrimiento de las estructuras del pensamiento del siglo XVI anuncia el estudio de las formaciones discursivas emprendido por Michel Foucault.

Marc Bloch comparte con Lucien Febvre este interés por una historia de las mentalidades, y también otorga, en la perspectiva de su construcción, un lugar central a la psicología. Sin embargo, Marc Bloch no escribe la misma historia de las mentalidades que Lucien Febvre. Su inspiración principal es otra. Más que en la psicología, se ha alimentado en la antropología histórica naciente, que él ha seguido de muy cerca. En efecto, fue discípulo, en la Escuela Normal, de Louis Gernet y de Marcel Granet, con los que se encuentra enseguida en la Fundación Thiers, donde está como interno de 1909 a 1912. Marc Bloch, en ese trío, sufre una influencia decisiva, la de un durkheimismo abierto a la historia. Marcel Granet arrastra a Marc Bloch en su interés por los ritos, los mitos, la psicología colectiva comparada y los sistemas de creencias; temas, todos ellos, que van a permitir la eclosión de la precoz y gran obra de Marc Bloch *Les Rois thaumaturges* (1924). Marc Bloch no limita su aproximación a lo mental al dominio del pensamiento consciente estructurado, escruta las correlaciones entre actitudes religiosas y realidades sociales para entender las implicaciones sociales de la historia religiosa y las implicaciones religiosas de la historia social. La Iglesia pertenece, en esta escritura histórica, a la frontera de los dos mundos, el ideal y el material. Como Lucien Febvre, Marc Bloch

13



⑧ Lucien Febvre, (1938), *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, 1953, pág. 211.

⑨ Lucien Febvre, *Un destin: Martin Luther*, (1928), PUF, 1968.

⑩ Lucien Febvre, *Rabelais ou le problème de l'incrédulité au XVI^e siècle*, (1942), Albin Michel, 1968, pág. 15.

⑪ Marc Bloch: *Apologie pour l'histoire*, (1941), Armand Colin, 1974, pág. 62.

⑫ Marc Bloch: «Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre», (1921), *Revue de synthèse historique*, incluido en *Mélanges M. Bloch*, EHESS, 1983, pág. 57.

reacciona contra la concepción pasiva del historiador que prevalecía en la escuela llamada histori-zante, y, por el contrario, hace hincapié en el cuestionamiento, en las hipótesis sometidas a la prueba de los hechos y no escritas a su dictado. En el plano de la historia de las mentalidades, abre, desde ese punto de vista, otra perspectiva muy rica al llamar al historiador a estar más atento a lo no dicho de los documentos: «Lo que el texto nos dice expresamente, ha dejado de ser hoy el objeto preferente de nuestra atención» ⑪. Tomando el ejemplo de las hagiografías escritas en la alta Edad Media, demuestra que esas vidas de santos no nos enseñan nada sobre los personajes que pretenden restituírnos; en cambio, son una mina para el historiador que se interroga sobre las categorías mentales de la época. Marc Bloch integra también nuevas fuentes, nuevos objetos, para delimitar las mentalidades. No se limita al documento escrito, sino que lo enriquece con la iconografía, el estudio de los rituales..., tantos otros medios de acceder al inconsciente de las prácticas sociales. Una experiencia, ésta existencial, llevó a Marc Bloch por el camino del estudio de esas estructuras profundas, de esas categorías mentales: la guerra de 1914-1918, en la que participa como soldado, pero también como historiador que reflexiona sobre lo que está viviendo: «La guerra fue una inmensa experiencia de psicología social» ⑫. De esa experiencia, Marc Bloch, a partir de un método recurrente que él propugna como modelo, interroga la creencia colectiva en el poder de curación de los reyes para concluir que se trata de una «gigantesca falsa nueva». Sin embargo, mientras estudia su objeto de historia mental, lo integra en una perspectiva global, amplía por el espacio abarcado, larga por su duración, y que integra todos los aspectos de la sociedad sin dejar de lado el estudio de lo político, que, al contrario, se encuentra en el centro mismo del libro. Marc Bloch se interroga sobre la fuerza, la vitalidad, la permanencia del sentimiento lealista de cara al poder monárquico, y ve en el carácter sobrenatural de éste una posible explicación. Pone también las bases de una historia de las ideas renovada que se nutre más de los hechos de la vida cotidiana que de las obras teóricas. El ritual de curación, de lo sagrado, de la unción real, son otros tantos asuntos conflictivos entre la Iglesia y los Príncipes temporales. La lucha es áspera en este frente en que se juega la primacía de los dos órdenes dominantes de la sociedad medieval: los que rezan y los que hacen la guerra. La oposición política al absolutismo es la que vencerá esa creencia, tanto en Inglaterra con la Revolución del siglo xvii como en Francia con el desarrollo de las Luces en el siglo xviii y la Revolución de 1789. Con los progresos del racionalismo y el hundimiento del absolutismo, desaparece una concepción del universo y nace un mundo nuevo.

Tras una larga fase de eclipse del interés por la historia mental, ésta vuelve al centro del campo de la investigación histórica a partir de los años sesenta. El contexto histórico, marcado por los progresos de la descolonización y el éxito intelectual del estructuralismo, favorece el interés por las largas playas inmóviles del tiempo, las permanencias, las resistencias al cambio. En ese marco, la historia de las mentalidades provoca un entusiasmo espectacular, permitiendo así al historiador vestirse con los hábitos del etnólogo para construir una historia sociocultural. Esta historia de las mentalidades juega entonces un triple papel estratégico para los historiadores, y principalmente para la escuela de *Annales* que domina el discurso histórico culto. En primer lugar, la aproximación en términos de mentalidades permite evitar el encasillado marxista fundado en la superposición de dos niveles: la infraestructura y la superestructura. Esta distinción induce unas relaciones de causalidad mecánicas, incluso en su versión compleja, la de Althusser. Por su carácter comprensivo, el concepto de mentalidad tiene la ventaja de situarse en la intersección de esas dos instancias. En segundo lugar, la historia de las mentalidades es una respuesta de los historiadores a la moda, muy predominante en esos años setenta, del freudismo. En efecto, ella permite instalarse en el campo de la psicología enraizando la psicología individual en lo colectivo. Los historiadores pueden acceder así a lo inconsciente de

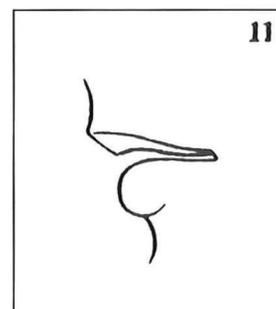
las prácticas colectivas, recuperar ese terreno considerado inaccesible para una disciplina tradicionalmente descriptible, empírica, limitada a la esfera de lo consciente. Al recuperar el inconsciente, historicizándolo a partir de sus rastros, de la positividad de lo vivido, la disciplina histórica puede así apropiarse de nuevos territorios. En tercer lugar, la moda estructuralista relega al historiador y a su estudio diacrónico al siglo XIX; este es un gran desafío para la disciplina histórica, que corre el riesgo de ser transformada en una actividad puramente museográfica. Los historiadores de *Annales* responderán implicándose en el terreno nuevo y fecundo de la historia de las mentalidades, de la antropología cultural, captando así a los estructuralistas su dominio de investigación favorito.

En esta reorientación de la mirada hacia el campo de lo mental, uno de los momentos esenciales fue el coloquio organizado en la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud en 1965 bajo la presidencia de Ernest Labrousse. Provisto de un amplio grupo de discípulos implicados en la elaboración de monografías regionales para construir, gracias a la cuantificación, una historia social más científica partiendo de las categorías de grupos y clases sociales, Ernest Labrousse señala una dirección nueva a la investigación, practicada ya entre los sociólogos, el estudio de lo más irreductible al cambio, las mentalidades: «Usted quiere mi confesión... Pues bien, es que hasta ahora hemos hecho la historia de los movimientos, y que hasta ahora no hemos hecho bastante la historia de las resistencias... La resistencia de las mentalidades al uso es uno de los grandes factores de la historia lenta»¹³. Muchos de los investigadores labroussianos abandonarán entonces sus canteras sociográficas para reorientarlas hacia un estudio de lo mental. Este itinerario, que lleva del sótano al desván, por usar la expresión de Michel Vovelle, del estudio de las estructuras económicas y sociales a la historia de las mentalidades, fue el de toda una generación de historiadores. La larga duración encontrará aquí un domicilio ideal, así como el estudio serial importado de los métodos en uso hasta entonces en la investigación de las curvas demográficas y económicas.

Georges Duby considera que la historia de las mentalidades constituye la punta fina de la historia social, punto de confluencia entre lo ideal y lo material. El historiador de las mentalidades tiene como objeto preferente observar las discordancias, las múltiples brechas entre realidad y representaciones. Desde 1961 define el lugar de las mentalidades en la disciplina histórica¹⁴. No la enfoca como una entidad independiente, sino que, al contrario, considera que no se puede prescindir de la relación entre lo que los marxistas llaman la infra y la superestructura. Lo mental tiene, para Georges Duby, su propia temporalidad, que él subdivide según la plantilla braudeliana en tres ritmos: el rápido de las emociones de un momento, de una coyuntura, desde el rumor a la pequeña frase en sus ecos momentáneos; después, la evolución de los comportamientos y las creencias compartidos por un grupo social determinado; por fin, en una duración más larga, los marcos mentales más resistentes a los cambios, la herencia cultural, el sistema de creencias o modelo de comportamiento que perdura más allá del acontecimiento. Para promover la historia de las mentalidades, Georges Duby tuvo que desplazar la mirada del historiador de la narración de los hechos pasados, de la indagación de la veracidad de los rastros dejados a partir de las genealogías, hagiografías y crónicas, para estudiar, a partir de esas mismas fuentes, las representaciones que una época tiene de sí misma, de su historia, en su subjetividad. La fuente ya no es entonces una pantalla entre algo real que hay que restituir y el historiador, se convierte en el objeto mismo de la puesta en transparencia. Las mentalidades no son concebidas entonces como un simple objeto suplementario que permitiría al territorio del historiador estallar en trozos inconexos; presentan la exigencia de la

¹³ Ernest Labrousse: *L'histoire sociale*, PUF, 1967, pág. 5.

¹⁴ Georges Duby: «L'histoire des mentalités», en Charles Samaran (dir.): *L'histoire et ses méthodes*, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1961.



restitución de un conjunto, de una coherencia más difícil y más exaltante a la vez. De la misma manera, cuando Michel Vovelle define el lugar de la historia de las mentalidades, la integra en el seno de una historia global. El concepto de mentalidad tiene la ventaja de vestir más, de cubrir una mayor dimensión que el concepto de ideología. Permite el paso del estudio de lo consciente, de lo formulado claramente por las instituciones o los individuos, a lo informulado, a las actitudes y representaciones inconscientes. El universo mental debe pues tener en cuenta lo ideológico sobrepasándolo, mientras que demasiado a menudo es presentado como un magma informe sin articulación posible. La complejidad es aquí particularmente grande, en ese doble movimiento de acción y retroacción entre lo real y lo imaginario. En cuanto a la temporalidad de las mentalidades, evoluciona en general a un ritmo más lento que la sociedad, como analizó Marx. Así que se la ha podido calificar de tal, como hizo Fernand Braudel o como en Ernest Labrousse. Sin embargo, Michel Vovelle subraya por otra parte el aspecto innovador de los sistemas de representación: «Inversamente, hay que hablar de la real creatividad de ese imaginario» ⑮.

⑮ Michel Vovelle: *Idéologies et mentalités*, Maspero, 1982, pág. 93.

Hay, sin embargo, otro uso de la historia de las mentalidades que ha prevalecido ampliamente en los años setenta, consistente en encontrar, a través de la articulación de lo biológico y lo cultural, la naturaleza humana, el rastro del inconsciente colectivo. Ese enfoque permite instalarse en el terreno del psicoanálisis y cubrir/ocultar la historia social. La historia de las mentalidades es entonces un fenómeno «en que el inconsciente colectivo, favorecido por las culturas orales y rechazado por las culturas escritas, reemplazaría al inconsciente individual de Freud, o se le superpondría» ⑯. Una concepción más jungiana que freudiana se ve entonces movilizad para acosar a los arquetipos, las invariantes transhistóricas de la naturaleza humana: «Para mí, las grandes derivas que empujan a las mentalidades, a las actitudes ante la vida y la muerte, dependen de motores más secretos, más ocultos, en el límite del biologismo y de lo cultural, es decir del inconsciente colectivo» ⑰. Philippe Ariès es un francotirador en ese terreno, el verdadero precursor en Francia en la exploración de las mentalidades. Publicó a partir de 1948 su *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie*. Su mirada se vuelve profundamente nostálgica a propósito de la sociedad tradicional de ayer, hasta el punto de presentar a veces la imagen mistificada de una edad de oro. Su estudio se acerca a las variaciones sobre un solo tema, el de la evolución interna de la idea de la infancia, de la familia y de los comportamientos que de ello resultan. A ese nivel, la aportación de Philippe Ariès está lejos de ser negligible, abre nuevas direcciones de la investigación histórica aun cuando se queda como un descriptivo del universo mental, con el mérito de decirnos el cómo. Encontramos más tarde el mismo procedimiento serial en Philippe Ariès en su trabajo sobre la muerte a través de la historia occidental. Aquí seguimos las oscilaciones del inconsciente colectivo según los mecanismos de adaptación, de cambio y de inversión de los significantes.

⑯ Philippe Ariès, en Jacques Le Goff (dir): *La nouvelle histoire*, Encyclopédie Retz, 1978, pág. 423.

⑰ Philippe Ariès: *Essai sur l'histoire de la mort en Occident*, Le Seuil, 1975, pág. 222.

El problema de los pasos al límite

La cuestión central que atraviesa las relaciones de la disciplina histórica con el psicoanálisis es, para el historiador, saber si hay que limitarse a casos individuales en sus extrapolaciones sobre el inconsciente o si puede elaborar generalizaciones colectivas. Este tipo de trasposición algo burda de consideraciones psicoanalíticas al campo de la historia se ha practicado ampliamente, sobre todo en los años setenta. En su Lección inaugural en el Collège de France, Emmanuel Le Roy Ladurie reconoce una influencia de Freud en su aproximación, la del primer Freud, a diferencia de los althusserianos, que no consideran más que al Marx de la madurez: «Para nosotros, Sigmund Freud nunca habrá sido viejo. Ni siquiera simplemente maduro» ⑱. Esta influencia es doble en el trabajo histórico: la obra

⑱ Emmanuel Le Roy Ladurie, Lección inaugural en el Collège de France: *Le territoire de l'histoire*, Gallimard, 1973, pág. 11.

⑱ *Ibid.*, pág. 12.

⑳ Emmanuel Le Roy Ladurie: *Les paysans de Languedoc*, Flammarion, 1969, pág. 244.

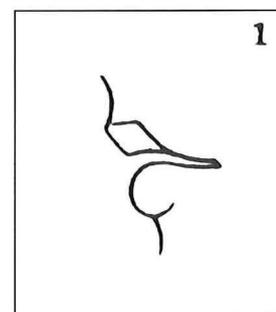
㉑ Alain Besançon: *L'histoire psychanalytique*, Mouton, 1974, pág. 11.

freudiana sirve para entender mejor ciertas revueltas populares como la expresión de una histeria de conversión, y por otra parte permite captar los efectos traumáticos del *birth control*: «En ambos casos, nos hemos quedado en el Freud de los primeros años, antes del descubrimiento del complejo de Edipo, en el hombre de las *Cartas a Fliess* y de los *Estudios sobre la histeria*» ⑱. Así, en su tesis sobre los campesinos del Languedoc, Le Roy Ladurie presenta la revuelta *camisarde* contra Luis XIV como la expresión de una histeria de conversión. La neurosis habría tenido su fuente, en este caso preciso, en el rechazo sexual impuesto por los hugonotes, y habría desembocado en un fanatismo sangriento: «Hay sobre todo entre sabbats y revueltas ciertos parentescos profundos, al nivel de las estructuras mentales y del psiquismo inconsciente» ⑳.

Esta valorización del inconsciente colectivo fue la base del éxito de una historia psicoanalítica de la que Alain Besançon se erigió en la voz cantante en los años setenta. También él defiende una concepción fijista que se despliega a partir de un postulado de partida según el cual el inconsciente funciona de acuerdo con las mismas reglas en todos y permite hacer generalizaciones sobre una naturaleza humana inconsciente e inmutable: «El psicoanálisis me parece que está del lado de los que afirman que el hombre no cambia. Esta es la condición misma de su existencia como método histórico» ㉑. Esta perspectiva permite a Alain Besançon reducir toda manifestación histórica a la expresión de un inconsciente colectivo que vuelve irrisoria cualquier veleidad de cambio.

Hay, sin embargo, ejemplos más probatorios de las interferencias entre historia y psicoanálisis. Podemos citar los trabajos de Erickson sobre Lutero. El autor de la Reforma habría reproducido en su disidencia con la Iglesia romana las relaciones conflictivas con su padre. Erickson usa en este caso preciso el método analógico, como especialista que es del tratamiento de niños perturbados por su medio familiar. Traspone entonces sus observaciones a la sociedad alemana del siglo XVI, en la persona de Martín Lutero. El padre de éste quería hacer de él el digno heredero de una gran familia capitalista que invertía en la explotación de minas argentíferas. Se siente consternado al saber que su hijo quiere entrar en un convento, itinerario, en general, de las familias modestas. Entra entonces en una cólera duradera contra su hijo Martín, al cual maldice. Erickson ve pues en ese rechazo paterno y en la desesperación que provoca en el hijo el fundamento de la vida protestante, austera, sobre fondo trágico, que defiende contra Roma un Martín Lutero convertido en monje. Esta ilustración es, indiscutiblemente, interesante y aún más apropiada, tratándose de un caso individual, pero no nos dice nada sobre el porqué del eco que encontró Lutero en su denuncia de la pompa romana y de las indulgencias. Le falta a su análisis toda la dimensión sociohistórica sin la cual no se puede entender el éxito del protestantismo. Su Lutero se vuelve atemporal.

Certeau, que trabaja con el mayor rigor en la intersección de ambas disciplinas, ha hecho ver siempre su hostilidad radical frente a toda forma de instrumentalización de un saber por otro. Estando a favor de la interdisciplinariedad, ésta debe respetar la validez propia de cada una de las nociones utilizadas. Eso es, por otra parte, lo que expresa con la mayor firmeza: «Quizá esta nota es también una reacción contra una manera de *servirse* del psicoanálisis. Algunos trabajos, tanto en etnología como en historia, demuestran que el uso de los conceptos psicoanalíticos corre el riesgo de convertirse en una nueva retórica. Entonces se vuelven figuras de estilo. El recurso a la muerte del padre, a Edipo o a la transferencia vale para todo. Dando por supuesto que esos «conceptos» freudianos son utilizables para cualquier fin, no es difícil endilgárselos a las



regiones oscuras de la historia... Circunscriben lo inexplicado; no lo explican. Confirman una ignorancia. Se las coloca allí donde una explicación económica o sociológica deja un *resto*» 22.

Reitera esta puesta en guardia metodológica con ocasión de su entrevista con Mireille Cifali en 1983, evocando los principios seguidos en su *fábula mística*: «Me negué a la amalgama. En el umbral del libro, sólo quise explicitar el lugar desde el que yo hablaba, alterado por veinte años de experiencia en la escuela freudiana de Lacan. Eso significa que, en mi manera de pensar, yo había cambiado, y no que iba a proceder a un grosero comparatismo consistente en buscar Edipos, superegos o castraciones en la documentación proporcionada por la literatura mística de los siglos XVI y XVII. Los conceptos de una teoría son relativos a las operaciones que ella induce. No podrían convertirse en objetos de otra disciplina, por ejemplo la historia, que tiene sus reglas y su aparato propio» 23. Lo que Certeau estigmatiza prevaleció en los años setenta, pues el psicoanálisis estaba entonces instrumentalizado por una historia que daba la espalda al actuar humano haciendo prevalecer las lógicas de larga duración, las permanencias, las invariantes.

Certeau es invitado por los historiadores a escribir el capítulo «Psicoanálisis e historia» en el volumen que celebra el éxito de *La Nouvelle Histoire* en 1978 24. Para él es la ocasión de poner de manifiesto las convergencias de esas dos disciplinas «heterológicas», pero también de mesurar lo que las separa 25. Si bien ambas disciplinas tienen que trabajar con la memoria, con sus retornos, con sus fronteras que vuelven a incidir en lo actual como lo muerto incide en lo vivo, según Certeau tienen dos estrategias distintas con el tiempo, dos maneras diferentes de arreglárselas con el espacio de la memoria. El psicoanálisis pone a trabajar a las trazas memoriales en el interior de un presente, mientras que la historia postula un corte, una discontinuidad entre la dimensión memorial y el momento de su actualización: «La primera reconoce lo uno *en* lo otro; la segunda pone lo uno *al lado* de lo otro» 26.

Hemos conocido, sin embargo, usos menos burdos y, al contrario, muy sugestivos de la obra de Freud en trabajos de historiador. Aparte de la destacable obra de doble vía del psicoanalista Jacques Nassif y el historiador Philippe Boutry 27, Lynn Hunt ha demostrado recientemente cómo se podía releer la Revolución francesa a partir de la noción freudiana de «novela familiar» 28. Se apoya en uno de los pocos textos históricos de Freud, *Tótem y tabú*, que relaciona la actividad fantasmal de los actores de la Revolución con un relato mítico de los orígenes. Establece así una concordancia entre la muerte del padre a manos de sus hijos, que tras esta transgresión procuran compensar su culpabilidad afirmando la fuerza de su solidaridad fraterna, y lo que resulta, en el plano político, de la representación política del gobierno revolucionario tras la decapitación de Luis XVI. Ciertamente, su uso de la noción de inconsciente colectivo es discutible, pero se cuida de no trasponer el psicoanálisis individual al plano histórico: «No pretendo reducir la política a unos fantasmas, sean individuales o colectivos» 29. Su proyecto tiene por meta interpretar la experiencia de la Revolución francesa sometiendo el relato freudiano a la prueba de la crítica histórica por medio de la exploración del imaginario político de ese período una vez desaparecida la figura real. Su estudio pasa por el examen de fuentes muy diversas y abre principalmente al historiador todo el continente de los modos de expresión artística, situándose lo más cerca posible de las representaciones de la época y mostrando el ascenso de la aspiración al buen padre a todo lo largo del siglo XVIII, y de no encontrarlo, su sustitución por la parte de los hermanos, procurando estabilizar un contrato social garante del nuevo orden: «Tal como Freud nos demostró, tras la muerte del padre, el control masculino del mundo ya no se debía dar por supuesto nunca más» 30.

22 Michel de Certeau: «Ce que Freud fait de l'histoire», en *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, pág. 292.

23 Michel de Certeau, entrevista con Mireille Cifali, en *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, n° 4, 1984, pág. 156.

24 Jacques Le Goff (dir): *La Nouvelle Histoire*, Retz, 1978.

25 Michel de Certeau: «Psychanalyse et histoire», en Jacques Le Goff (dir): *La Nouvelle Histoire*, págs. 477-487; recogido en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, págs. 97-117.

26 *Ibid.*, en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pág. 99.

27 Philippe Boutry y Jacques Nassif: *Martin l'Archange*, Gallimard, 1985.

28 Lynn Hunt: *Le roman familial de la Révolution française*, Albin Michel, 1995.

29 *Ibid.*, pág. 11.

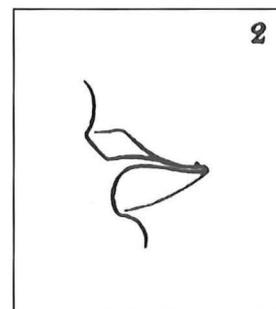
30 *Ibid.*, pág. 224.

Someter la historia a la prueba del psicoanálisis: ¿Freud historiador?

Sin embargo, Freud mismo se entrega a investigaciones históricas, aun cuando declara, no sin humor respecto a sí mismo, que las escribe mientras fuma en pipa como un pasatiempo. Freud, con la figura de Moisés y la del presidente americano Wilson, ilustra su concepción de una historia basada en la interpretación psicoanalítica. Su retrato de Wilson, redactado entre 1923 y 1933³¹, no es un simple estudio psicologizante del presidente de los Estados Unidos, sino un intento de responder a la cuestión de cómo un delirio místico puede ser fuente de negación de la realidad. Tras este análisis teórico, Freud no esconde su posición subjetiva de austríaco que experimenta una fuerte antipatía hacia el responsable del Tratado de Versalles. Esta biografía inspira toda una corriente de psicobiografía y de psichistoria, que florece principalmente en los Estados Unidos, a partir de ese trabajo inaugural de Freud.

La segunda obra histórica de Freud es su *Moisés y el monoteísmo*, que apareció en 1939. Freud, apoyándose en los trabajos de Otto Rank, demuestra cómo se instituye la leyenda de un héroe, Moisés, que se opone con éxito al poder político del Faraón y arrastra tras de sí a su pueblo aportándole la Ley. Interesándose Freud aquí por cuestiones de origen, parte de la hipótesis según la cual Moisés es egipcio: «Se nos mostrará a menudo claramente que Moisés fue desde luego un egipcio, y posiblemente un egipcio de ascendencia noble»³². La lectura que hace Certeau de esta hipótesis de Freud insiste en el carácter de ficción atribuido a la historia en este retroceso a un tiempo originario imposible: «Es una “fantasía”, dice Freud»³³. Nos encontramos, pues, en ese si es no es, en ese espacio de equivocidad entre ficción e historia. Por otra parte, el *Moisés y el monoteísmo* de Freud es no sólo un estudio sobre la tradición judía, sino también, y más aún, un estudio sobre la escritura en que, en el atardecer de su vida –la obra aparece el año de su muerte– se plantea la cuestión de su relación de autor con su obra científica, con su tarea de escritor.

Hay una manera historicista de leer las tesis de Freud a fin de discernir lo verdadero de lo falso, pero hay también otra dimensión que vuelve a tomar en serio su fantasía como ficción teórica: «Se presenta aquí una teoría de la narratividad analítica (o científica), pero una vez más en forma de narración histórica»³⁴. Certeau se pregunta sobre la manera en que esta inquietante extrañeza de la escritura freudiana desplaza las líneas de la aproximación historiadora, y sobre otra vertiente en que la indagación erudita «¿será iluminada-alterada por el análisis de Freud?»³⁵. Certeau resitúa con precisión el punto de partida de la interrogación sobre esta figura de Moisés que fascina a Freud desde el principio y que se convierte en un nudo esencial de las cuestiones que se plantea sobre los orígenes del antisemitismo en esos años, 1933-34, de triunfo del nazismo. De ello resulta una fuerte implicación de la subjetividad de Freud mismo y de la revolución analítica que ha iniciado en su objeto de estudio: «La génesis de la figura del Judío y la de la escritura freudiana intervienen constantemente. El lugar desde el que Freud escribe y la producción de su escritura entran en el texto con el objeto de que trata»³⁶. Certeau ve en ello la emergencia de un nuevo régimen de historicidad en el cual los acontecimientos no dependen ya realmente de la consecutividad, oponiendo un presente a un pasado concluso, sino que están ligados por una coextensividad, un hojaldrado de varias temporalidades captado en un mismo espacio de experiencia, en el interior de una imbricación del pasado en el presente: «Aquí, pasado y presente se mueven en un mismo lugar, polivalente. Y de los “niveles” del texto, ninguno es el referente de los otros»³⁷.



³¹ Sigmund Freud y William Bullitt: *Thomas Woodrow Wilson*, Albin Michel, 1967.

³² Sigmund Freud: *Moïse et le monothéisme*, (1939), Gallimard, 1975, pág. 17.

³³ Michel de Certeau: «La fiction de l'histoire. L'écriture de Moïse et le monothéisme», en *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, pág. 312.

³⁴ *Ibid.*, pág. 313.

³⁵ *Ibid.*, pág. 313.

³⁶ *Ibid.*, pág. 316.

³⁷ *Ibid.*, pág. 317.

El procedimiento seguido por Freud en el terreno histórico es propiamente analítico en la medida en que aquello de que se trata es el sujeto mismo, recuperado a partir de ese oxímoron a la vez sorprendente y blasfematorio del «Moisés egipcio» que, según Certeau, remite a la escisión esencial del sujeto, a la interiorización de su división, a un acto de ruptura mediante el cual permite el advenimiento de la elección judía: «La identidad no es *uno*, sino *dos*. El *uno* y el *otro*» ③, encontrando ahí el principio mismo de la escritura historiadora. La otra dimensión del ensayo de Freud es la cuestión que plantea de los vínculos mantenidos entre la escritura y el lugar. Ahora bien, según Freud, la nación es un engaño, una construcción tardía, y por otro lado el sujeto no puede atribuirse un lugar, pues se encuentra privado para siempre de su suelo ontológico.

③ *Ibid.*, pág. 319.

Como historiador es como dice Certeau que ha seguido a Freud en su demostración. Partiendo de la idea de poder colmar sus lagunas en el plano de la erudición histórica, Certeau considera que su «Moisés egipcio» crea nuevas carencias que ponen en duda «*el lugar que se atribuye la historiografía*, el territorio cuyo producto textual es ella» ④. Si la historia acostumbra a frecuentar tanto la cuestión de la alteridad como la de las dialécticas temporales, lo que aquí se pone en duda es la construcción de que hace uso para afincarse en lugares «*propios*», específicos, atribuidos ya sea al pasado, ya al presente, así yuxtapuestos o enlazados según unas normas genealógicas. A esta razón del lugar como autoridad se opone la práctica freudiana del «*quiproquo*» y de la «*ficción*», ya perceptible, pero reprimida en historiografía tras el registro de las supervivencias, de los restos, de los rastros, de las estratificaciones de niveles. La historiografía ha sustituido a la tradición, conservando el carácter grandioso de la religión por su modo de expresión narrativo: «El relato es la totalización imposible. Toma a su cargo la relación de lo “científico” con lo rechazado por él» ⑤.

④ *Ibid.*, pág. 353.

⑤ *Ibid.*, pág. 357.

Certeau ve en la «*novela*» freudiana la forma de teorización de esa ciencia-ficción que es la ley misma de la historia. Ya que Freud, en efecto, había procedido, a la manera del historiador, mediante hipótesis sucesivas para interrogar los no-dichos, las inhibiciones, las zonas de opacidad, y había desembocando en el carácter aporético de toda reconstrucción integral del pasado, que no puede abordarse sino por medio de migajas de trocitos de verdad. Lo cual desplaza la noción misma de la eficacia de la verdad en historia, que no es siempre asimilable a lo verosímil, pues lo que desprende autoridad en una tradición remite más a lo que deja trazas en una identidad narrativa que cristaliza una comunidad humana, un *ser compartido* en torno a un acontecimiento fundador: «Hemos querido demostrar que la religión mosaica sólo ha ejercido una influencia en el pueblo judío cuando se ha transformado en una tradición» ⑥.

⑥ Sigmund Freud: *Moïse et le monothéisme*, pág. 171.

Esta cuestión nos lleva a la pluralidad de las temporalidades imbricadas, pues Certeau señala en Freud, en su *Moisés y el monoteísmo*, el despliegue de una concepción de un tiempo que no pierde nada, de un movimiento que se repite cambiando de contenidos. Articulándose el montaje escénico de Freud alrededor de dos momentos: el de un tiempo primitivo, el de la relación estable entre el Nombre propio y la realidad, y el de un tiempo del exilio en cuyo transcurso el Nombre es separado de la Cosa. La historia no deja de avanzar, pero renqueando, falta de bien propio, y en esta marcha en que la palabra ya no es posible, la escritura suple esa carencia, esa ausencia, en tanto que ficción.

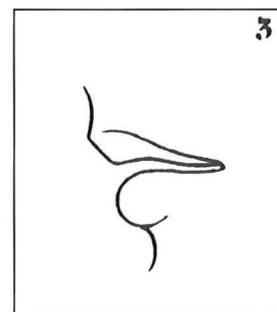
El otro estudio de análisis freudiano tomado como ejemplo por Certeau para captar su relación con la historia es el de una neurosis demoníaca del siglo xvii estudiada por Freud en 1922 ⑦. Se trata de un caso de posesión de un pintor bávaro, Christoph Haitzmann (1677-1700), que, previo exorcismo, se hizo religioso. Freud trata, pues, de un caso que se sitúa en un terreno familiar a Certeau desde el informe de Loudun.

⑦ Sigmund Freud: «Une névrose démoniaque au xvii siècle», (1922), en *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1952, págs. 213-254.

Certeau se pregunta si, con el trabajo de Freud, tenemos un modelo interdisciplinar que operaría con los instrumentos del análisis sobre el terreno mismo de la historia. De hecho, Freud transforma el manuscrito de que dispone en un documento histórico «de una manera que le es propia» ④③. Si la neurosis de Haitzmann parece derivar por su lugar, por su momento histórico, de un caso típico de documento histórico, de hecho no se convierte en histórico más que «a partir del momento en que está inscrito en una problemática de la historia, aquella misma que Freud no puede dejar de manifestar por medio de su trabajo interpretativo» ④④. En este caso preciso, dos dimensiones historiográficas requieren una interpretación situada en la época clásica. Por una parte, la ambivalencia subrayada por Freud entre Dios y el Diablo: «El Estado se convierte en un sustituto del Padre» ④⑤ por la escisión religiosa entre católicos y protestantes que hace derrumbarse las certezas. Por otra parte, los pactos de Haitzmann con el diablo le permiten tener la compensación de otro padre en una época en que ya no hay padre a quien acatar.

El problema viene a ser entonces el de la legibilidad de un pasado que a Freud le parece tanto más transparente cuanto más antiguo: «Lo más *antiguo* sería lo más *claro*» ④⑥. Aquello de que se nutre Freud como documentación no depende tanto de hechos como de construcciones históricas. El trabajo de la historia consiste en esconder lo que es legible: «Un originario (*Urbild*) permanece presente a su estudio» ④⑦. A propósito del caso Haitzmann, Freud evoca un lugarteniente del padre en la figura del diablo. A este nuevo padre debe entregarse del todo «para *recibir el privilegio* de ser hijo» ④⑧. La historia es concebida así como una posible sucesión de terapéuticas y el acto freudiano recurre a una ley en el interior de una práctica científica, algo similar a la ambigüedad misma de la historia que oscila de un modo parecido entre la leyenda y un devenir distinto. Certeau, sin hacer explícito a qué apunta en su crítica, toma aquí una distancia decisiva ante el giro lógico de Lacan según el cual es la ciencia quien habla, oponiéndole a Freud: «A una locura que viene antes de la ciencia, se opone, en Freud, una “locura” que *habla* la ciencia; a la ciencia que “permite”, se combina el sabio que “se permite”» ④⑨.

Como señala Certeau, Freud propone otra lectura del documento histórico, pensando en no importa qué relato en sus relaciones posibles con una estructura o con un acontecimiento. En él, el pasado fundador de las escenas primitivas, de los encuentros iniciales, es rechazado, borrado por el presente y al mismo tiempo organizador de ese presente. Freud califica esta relación dual entre pasado estructurante y presente como provocador de una «inquietante extrañeza» o incluso una «inquietante familiaridad». Lo que en Freud se traduce en la manera como diseccionará el objeto para percibirlo como compuesto de dos elementos en tensión en torno al nombre del padre muerto, pero que vuelve a frecuentar el presente e impone su Ley. Estando como está totalmente impregnado por el *Aufklärung*, Freud reincide en esta postulación de una consciencia iluminada a fin de marcar la distancia por comparación con las posiciones kantianas de libertad, de responsabilidad y de autonomía del saber, principalmente volviendo cada una de las proposiciones kantianas en su contraria: «Sin su análisis, “el adulto” aparece determinado por su “minoría”; el saber, por mecanismos pulsionales; la libertad, por la ley del inconsciente; el progreso, por acontecimientos originarios» ⑤①. La otra distancia importante de Freud se sitúa en el plano del clima intelectual del período en que él escribe, es decir, un positivismo y un cientifismo dominante, abandonado por Freud en favor de una economía de los afectos ⑤②. Freud vuelve, en efecto, sobre el reflujo de una teoría de las pasiones que tuvo su momento de gloria en el siglo XVIII. Todavía aquí, Certeau, al exhumar esta dimensión olvidada de Freud, marca su distancia ante un Lacan



④③ Michel de Certeau: «Ce que Freud fait de l'histoire. A propos d'une névrose démoniaque au xvii siècle», *Annales E.S.C.*, t. 25, 1970; recogido en *L'écriture de l'histoire*, pág. 296.

④④ *Ibid.*, en *L'écriture de l'histoire*, pág. 296.

④⑤ *Ibid.*, pág. 298.

④⑥ *Ibid.*, pág. 299.

④⑦ *Ibid.*, pág. 303.

④⑧ *Ibid.*, pág. 305.

④⑨ *Ibid.*, pág. 311.

⑤① Michel de Certeau: «Le Roman psychanalytique et son institution», *Confrontation*, 1981, págs. 129-145; recogido con el título «Le “roman” psychanalytique. Histoire et littérature», en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pág. 130.

⑤② Véase la contribución de Nicole Edelman: «Michel de Certeau, lecteur d'un Freud historien».

para quien el afecto se reduce a una insignificancia creciente a partir de la trilogía R.S.I. (Real, Simbólico, Imaginario), pero más aún a partir de la orientación que conduce al matema. Toda la dimensión de los afectos, de los humores del cuerpo, es particularmente rechazado por el lacanismo de la época, mientras que antropólogos como Françoise Héritier-Augé y Marcel Detienne descubren toda su importancia. Al mismo tiempo, psicoanalistas como André Green devuelven pertinencia a los afectos, a los humores, a la materialidad del cuerpo. Toda esta dimensión humoral del cuerpo es evacuada en la escuela lacaniana en provecho exclusivo de un Simbólico cada vez más puro en plena fase lógica.

Certeau reacciona a esta deriva aporética de una manera discreta, sin tomarla nunca con Lacan en persona, recordando a Freud y su energética de las pasiones: «Los afectos son la forma que adopta en Freud el retorno de las pasiones... Con Freud, ese factor eliminado de la ciencia reaparece en un discurso económico» ⑤. Este descubrimiento permite definir al sujeto analista como historiador, en tanto que subjetividad implicada, que confiesa sus reacciones ante el caso estudiado, a la manera en que Freud mismo lo practica con los pacientes a quienes trata: «Dora lo turba, el Moisés de Miguel Angel lo asusta, el Yahvé bíblico lo irrita, etc. Esa regla de oro de todo tratamiento psicoanalítico contradice frontalmente una norma primaria y constitutiva del discurso científico, que quiere que la verdad del enunciado sea independiente del locutor» ⑥.

Certeau considera la parte de la obra de Freud sobre la ciencia de los sueños y la dedicada a los orígenes del hombre (*Tótem y tabú*) y a su historia como dos pilares indispensables el uno al otro en la construcción de su edificio. Mientras la tarea del psicoanálisis ante la historia consiste en informarla de qué ocurre con el sujeto, la tarea de la historia respecto al psicoanálisis es explicitar la relación que éste mantiene constantemente con el poder. Esta podría ser la forma adoptada por una verdadera interdisciplinariedad, respetuosa con la especificidad de cada una de las dos disciplinas cuyo más importante punto en común es pertenecer a un mismo espacio epistemológico, el de unas heterologías marcadas por la hibridez.

La historia como psicoanálisis: una epistemología mixta entre ciencia y ficción

Del lugar nodal concedido cada vez más a la memoria resulta un desplazamiento de las líneas divisorias entre las dos disciplinas que son la historia y el psicoanálisis.

Esta alteración suscita un acercamiento tanto en el plano de los materiales utilizados como de los métodos. En ambos casos, el saber se construye a partir de una discontinuidad radical que opone un pasado opacificado de una memoria en busca de referentes y un presente estacionario difícilmente superable. Esta evolución hace más porosa la distinción percibida por Certeau cuando opone dos estrategias de la temporalidad: la de una historia que se presentaría ineluctablemente tras la forma de la sucesividad, de la correlación, del efecto, y el psicoanálisis que, al contrario, estaría fundado en el modo de la imbricación, de la repetición, del equívoco: «El psicoanálisis y la historiografía tienen, pues, dos maneras diferentes de distribuir *el espacio de la memoria*. Piensan de distinto modo la relación con el pasado y el presente. La primera reconoce el uno *en* el otro; el segundo pone el uno *al lado* del otro» ⑦. En ese nuevo espacio memorial común al psicoanalista y al historiador, la imbricación del pasado y el presente es similar, y lejos de oponer las dos aproximaciones, les teje un horizonte común, el de la traza del pasado en su eficacia y de la máscara de éste en su capacidad de velado.

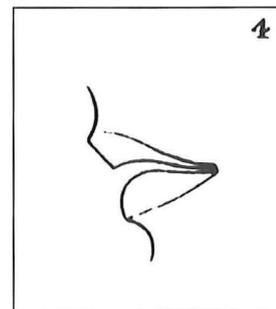
De este acercamiento emerge un paradigma común a las dos disciplinas: el paradigma indiciario que ha dado lugar a obras fecundas con la microhistoria iniciada por el historiador italiano Carlo Ginzburg. Esta nueva escritura de la historia toma prestado mucho del psicoanálisis para salir

⑤ Michel de Certeau: «Le "roman" psychanalytique. Histoire et littérature», en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pág. 132.

⑥ *Ibid.*, págs. 133-134.

⑦ Michel de Certeau: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, (1978), Gallimard, 1987, pág. 99.

de una falsa alternativa entre racionalismo e irracionalidad. El paradigma indiciario, aparecido a finales del siglo XIX, estaría en la confluencia de un método perfeccionado en materia de historia del arte por Morelli para autentificar la autoría de las obras maestras de la pintura a partir de los detalles más negligibles, del método de la investigación policial y, finalmente y sobre todo, del método freudiano de análisis de las manifestaciones del inconsciente, gracias a una atención particular a las asociaciones libres, a los sueños, a los lapsus... Carlo Ginzburg, Giovanni Levi y su escuela sitúan la escritura del historiador del lado de la narratividad, de lo singular, de la idiografía, del indicio, de lo conjetural. Renuncian a los sueños científicos de una historia científica, nomotética, para mejor captar los lineamientos de una historia «a ras del suelo» ⑤. La búsqueda de los acontecimientos significantes sitúa su procedimiento del lado del psicoanálisis, del cual toman prestada buena parte del método como modelo heurístico para aplicarlo al campo histórico. Su punto de partida es, igual que para el psicoanálisis, la figura de la incerteza que se trata de reducir. La microhistoria no se da como un simple retorno a una historia puramente anecdótica que, por otra parte, siempre ha tenido su público popular; no niega la existencia de una macrohistoria pero ofrece un nuevo método de acceso a ella a través de sus particiones locales, las de microcomunidades como la que constituye el objeto de estudio de Giovanni Levi, Santena, a una veintena de kilómetros de Turín ⑥. Esta forma de historia no renuncia a buscar una racionalidad en acto en las prácticas sociales, pero no la deduce de un casillero funcional o estructural. Partiendo de la interacción entre comportamientos es como inscriben su lógica en un lugar elegido no por su ejemplaridad sino, al contrario, por su banalidad.



Si la colaboración entre los dos continentes del saber que son la prospección del inconsciente desde el punto de vista psicoanalítico y el de la temporalidad por la historia es posible, lo es sólo a condición de evitar los usos groseros, las captaciones desconsideradas de los conceptos y los métodos del otro. Tanto el historiador como el analista se enfrentan a la misma aporía. Sólo pueden hacer revivir el pasado gracias a la mediación de sus trazas. Es tan imposible para el analista tener un acceso a lo Real como lo es para el historiador hacer revivir la realidad del pasado. Los dos tienen que sostener ambos extremos de la cadena: la realidad externa y su impacto interno, para intentar, con todo, aproximar su objeto. Por su lado, el historiador aún tiene que aprender del analista el carácter fundamentalmente escindido del hombre. En cuanto al psicoanalista, ha de renunciar a creer en la existencia de categorías transhistóricas. Eso es lo que muestra Jean-Pierre Vernant a Pierre Kahn al recordarle que el sujeto antiguo es muy diferente del sujeto moderno: «La experiencia de sí mismo no está orientada hacia dentro, sino hacia fuera. El individuo se busca y se encuentra en otro» ⑦. La conciencia de sí mismo no es aún la de un Yo, pero pasa por un Él.

Los trabajos recientes en historia que tienen en cuenta la dimensión memorial permiten la apertura de nuevos campos de prospección muy cercanos a la práctica analítica y a la operación historiográfica. Lo que está en juego es la toma de conciencia por parte de los historiadores del estatuto de segundo grado de su discurso. Entre historia y memoria, sin embargo, no por ello se ha llenado el foso. Se puede evitar el atolladero al que conduce una excesiva separación, pero también el solapamiento entre ambas nociones. Por mediación del relato es como puede realizarse una articulación entre estas dos dimensiones. Por eso la práctica psicoanalítica puede ser sugestiva para el historiador, según Ricœur. El analizado habla, y a través del afloramiento del inconsciente en su decir, en forma de pequeños fragmentos de relatos incoherentes, de sueños, de actos fallidos..., el objetivo es

⑤ Véase Jacques Revel: prefacio a Giovanni Levi, *Le pouvoir au village*, Gallimard, 1989.

⑥ Giovanni Levi: *Le pouvoir au village*, Gallimard, 1989.

⑦ Jean-Pierre Vernant: «D'une illusion des illusions», en *Espace*, revista de los psicoanalistas, primavera de 1986, págs. 75-83.

ir a parar a una intriga inteligible, aceptable y constitutiva de su identidad personal. En esta indagación, el paciente, según Freud, pasa por dos mediaciones. En primer lugar, la del otro, la del que escucha, el psicoanalista. La presencia de un tercero que deja contar es indispensable para la expresión de la memoria más dolorosa y traumática. El paciente habla ante un testigo y es éste quien lo ayuda a quitar los obstáculos de la memoria. La segunda mediación es la del lenguaje mismo del paciente, que es el de una comunidad singular. Se emplean los recursos de una práctica social, y en esta práctica social del relato se encuentra el relato antes de conocerse a sí mismo. Estas dos mediaciones confieren un arraigo social a un relato para trasmudarlo en práctica. El dispositivo de la cura, mediante la presencia de un tercero, crea una forma particular de intersubjetividad. En cuanto al decirse a sí mismo del paciente, sus relatos tejidos de relatos que le preceden están, pues, anclados en una memoria colectiva. El paciente expresa una interiorización de la memoria colectiva que cruza su memoria personal, desbordada por el afán de la comunicación, con la transmisión intergeneracional, con la exhortación del Zakhor (¡Recuerda!) de la tradición del Antiguo Testamento ⑤. Esta memoria depende, pues, de un tejido a la vez privado y público. Llega como la emergencia de un relato constitutivo de una identidad personal «enredada en historias» ⑥ que hace de la memoria una memoria compartida.

La segunda gran enseñanza que saca Ricœur de la práctica analítica es el carácter herido de la memoria, cuyos complejos mecanismos tienden a manipularlo y, por consiguiente, a rechazar los traumatismos sufridos y los recuerdos demasiado dolorosos. Éstos últimos están en la base de diversas patologías. Hay dos ensayos de Freud que tienen por objeto el tratamiento del recuerdo en el plano colectivo. Ponen en evidencia, a escala individual, el papel activo de la memoria, el hecho de que ésta ejerce una labor. La cura analítica contribuye a una «labor del recuerdo» ⑦ que debe pasar a través de los recuerdos-pantalla, fuentes de bloqueo que llevan a lo que Freud califica como pulsión de repetición en el paciente condenado a resistir aferrándose a sus síntomas. El segundo uso de la labor de la memoria invocado por Freud es más conocido aún, es la «labor del duelo» ⑧. El duelo no es solamente aflicción, sino verdadera negociación con la pérdida del ser querido en una lenta y dolorosa labor de asimilación y desprendimiento. Este movimiento de rememoración mediante la labor del recuerdo y de distanciamiento mediante la labor del duelo demuestra que la pérdida y el olvido actúan en el centro mismo de la memoria para evitar sus trastornos. Así, a las imposiciones actuales, según las cuales hay un nuevo imperativo categórico que deriva del deber de memoria, Ricœur, inspirándose en la práctica analítica, opone otra aproximación que, mediante la labor de memoria, no interrumpe la fase epistemológica de la operación historiográfica.

Ricœur ve en este fenómeno una analogía posible en el plano de la memoria colectiva. La memoria individual y la colectiva tienen que mantener, las dos, una coherencia en la duración en torno a una identidad que se mantiene y se inscribe en el tiempo y en la acción: «Es la constitución bipolar de la identidad personal y la identidad comunitaria lo que justifica, en última instancia, la extensión del análisis freudiano del duelo al traumatismo de la identidad colectiva. Podemos hablar, no sólo en un sentido analógico sino en términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de la memoria colectiva» ⑨. De acuerdo con esto, es a esta identidad del *Ipse* ⑩, diferente de la *Misimidad*, a la que se refiere esa travesía experiencial de la memoria en torno al tema de la promesa. Comprobamos también aquí situaciones muy contrastadas en que nos enfrentamos en ciertos casos a «un pasado que no quiere pasar» y en otros a unas actitudes de huida, de ocultación consciente o inconsciente, de negación de los momentos más traumáticos del pasado. Las patologías colectivas de la memoria tanto pueden manifestarse por medio de situaciones de sobrecarga de memoria, de un aferrarse del que dan buen ejemplo la *commemoritis* y la tendencia a la patrimonialización del pasado nacional en

⑤ Yosef Hayim Yerushalmi: *Zakhor*, La Découverte, París, 1984.

⑥ Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976; trad. fr. Jean Greisch, *Enchevêtré dans des histoires*, Cert, París, 1992.

⑦ Sigmund Freud, *Erinnern, wiederholen und durcharbeiten*, (1914), en *De la technique psychanalytique*, PUF, París, 1953, págs. 105-115.

⑧ Sigmund Freud: *Trauer und Melancholie*, «Deuil et Mélancolie», (1917), en *Métapsychologie*, Gallimard, París, 1952, págs. 189-222.

⑨ Paul Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, pág. 95.

⑩ Véase Paul Ricœur: *Soi-Même comme un autre*, Le Seuil, 1990.

64 Paul Ricoeur: «Entre mémoire et histoire», *Projet*, n° 248, 1996, pág. 11.

65 Jorge Luis Borges: «Funes ou la mémoire», en *Fictions*, Gallimard, París, 1957, págs. 127-136.

66 Paul Ricoeur: «La marque du passé», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, marzo de 1998, p. 25.

67 *Ibid.*, págs. 30-31.

68 Michel de Certeau: *L'invention du quotidien*, I – *Arts de faire*, Folio, París, 1990, pág. 131.

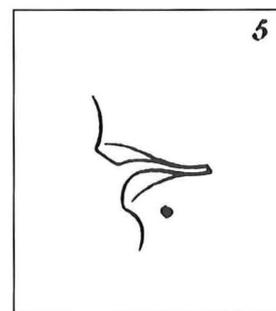
69 Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, pág. 119.

Francia, como por medio de situaciones contrarias de déficit de memoria, como es el caso en todos los países totalitarios en que domina una memoria manipulada: «La labor de la historia se entiende como una proyección, desde el plano de la economía de las pulsiones al plano del trabajo intelectual, de esa doble labor de recuerdo y de duelo» 64. Por tanto, la memoria es inseparable de la labor de olvido. Borges había ilustrado ya el carácter patológico de quien lo retiene todo hasta abismarse en la locura y en la oscuridad, con su historia de Funes el memorioso 65. La memoria es, pues, como la historia, un modo de selección en el pasado, una construcción intelectual y no un flujo exterior al pensamiento. En cuanto a la deuda que guía «el deber de memoria»: está en el cruce de la tríada pasado-presente-futuro: «Ese rebote de la visión del futuro hacia la del pasado es la contrapartida del movimiento inverso de la influencia de la representación del pasado sobre la del futuro» 66. Lejos de ser un simple fardo con el que han de cargar las sociedades del presente, la deuda puede convertirse en deslizamiento de sentido a condición de re-abrir la pluralidad de las memorias del pasado y de explorar el enorme recurso de las posibles incertezas. Esta labor no se puede realizar sin una dialectización de la memoria y de la historia, distinguiendo con el registro de la historia-crítica la memoria patológica que actúa como compulsión de repetición y la memoria viva en una perspectiva reconstructiva: «Liberándose, por medio de la historia, de las promesas no cumplidas, es decir, impedidas y rechazadas por el curso posterior de la historia, es como un pueblo, una nación, una entidad cultural, pueden acceder a una concepción abierta y viva de sus tradiciones» 67.

La memoria pluralizada, fragmentada, desborda hoy por todas partes el «territorio del historiador». Como herramienta principal del vínculo social, de la identidad individual y colectiva, se halla en medio de un verdadero envite y a menudo espera del historiador que, en el contragolpe, le dé su sentido, a la manera del psicoanalista. Instrumento de manipulación durante mucho tiempo, se la puede reinvertir en una perspectiva interpretativa abierta hacia el futuro, como fuente de reapropiación colectiva y no como simple museografía separada del presente. Dado que la memoria supone la presencia de lo ausente, queda como el punto de sutura esencial entre pasado y presente, en ese difícil diálogo entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Ciencia del cambio, como decía Marc Bloch, la historia toma cada vez más los caminos oscuros y complejos de la memoria hasta en sus modos de cristalización extremos, tanto ideales como materiales, para entender mejor los procesos de transformación, las resurgencias y rupturas instauradoras del pasado. Lejos de las lecturas esquematizadoras que no tienen más ambición que rellenar casillas y buscarles unas causas, la historia social de la memoria permanece atenta a toda alteración como fuente de movimiento cuyos efectos hay que seguir. Tiene por objeto algo ausente que actúa, un acto que no se puede atestar más que cuando es objeto de la interrogación de su otro: «Lejos de ser el relicario o el cubo de los desperdicios del pasado, [la memoria] vive de creer en lo posible y de esperarlo, vigilante, al acecho» 68.

Un túmulo para los muertos: la conversión escrituraria de la práctica historiográfica

La escritura de la historia, a la manera del psicoanálisis, tiene un valor configurativo. Según Certeau, contribuye a edificar un «túmulo para el muerto» 69, en el doble sentido de honrar el pasado y, al mismo tiempo, al devolverlo a su lugar, hacerle un sitio en el mundo del presente de los vivos. Las dos prácticas derivan de lo que Freud califica como la «labor de duelo», absolutamente indispensable para re-abrir el presente a nuevos posibles. Certeau pone aquí el dedo en una función fundamental de la ope-



ración historiográfica, transformando en presencia interior la ausencia física del objeto perdido. La historia sería ese discurso en torno a una «presencia faltante» ⑦⑥, que instituye un corte irreversible, pues ese *haber sido* está ausente para siempre y hace imposible cualquier retorno consistente en reencontrar la voz de los vivos del pasado: «Una literatura se fabrica a partir de huellas definitivamente mudas, lo que pasó ya no volverá y la voz se ha perdido para siempre» ⑦⑦. Al mismo tiempo, esta frontera instituida por la historiografía es siempre frágil. Pretende ratificar un límite infranqueable, rechazando las creencias de numerosas civilizaciones en cuanto a la proximidad entre muertos y vivos, y al mismo tiempo señalando la imposible ruptura del vínculo con el pasado. Labor de la muerte y a la vez labor contra la muerte, la escritura de la historia se enuncia pues en términos de encontrar un lugar para la sepultura. Ese gesto escriturario reviste un doble carácter. Es a la vez una forma de exorcismo por su papel de entierro: la escritura de la historia «exorciza la muerte al introducirla en su discurso» ⑦⑧ y al mismo tiempo ejerce, a ese nivel, una función simbolizadora que «permite a una sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado, y abre así al presente un espacio propio» ⑦⑨. Certeau piensa pues en una relación dinámica entre esos dos lugares que son el del muerto y el del lector en tanto que acto configurativo. Esto remite a toda la ambivalencia de la historia como género que «es la condición de un hacer y la denegación de una ausencia» ⑦⑩. Esta configuratividad, que viene a encontrar mediante el lenguaje una práctica que pueda hacer un sitio a su otro, al pasado, no deja de estar relacionada con la práctica de la cura analítica.

En la tercera parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, consagrada a la ontología de la historia, a las condiciones históricas, a aquello por lo que somos unos seres de memoria y de historia, Ricœur asigna un lugar importante a las tesis de Certeau cuando éste define la escritura de la historia como equivalente escriturario de la sepultura, como un acto que transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido mediante el hecho de enterrarlo. Esta metamorfosis de la muerte transformada en palabra parece dar cuenta de la función misma del género histórico en su vocación ontológica de volver presente lo ausente de la historia. La ausencia, como hace notar Ricœur, no es ya entonces un estado fijo, sino el resultado de una labor, la de la historia, que transforma su buen hacer en una verdadera máquina de producir distancia, de suscitar heterología. Ricœur recupera este análisis certeauliano de qué es la condición histórica y la define como el paso de un simple lugar a un verdadero acto: «Se instituye así una relación dinámica entre ambos lugares, el de lo muerto y el del lector. La sepultura-lugar se convierte en sepultura-acto» ⑦⑪. Esta mutación se da en dos niveles. En primer lugar, la escritura interviene como rito de inhumación, y en segundo lugar, por su función simbolizadora, la escritura permite a una sociedad situarse dándose un pasado significante. Instituye, pues, en el plano colectivo un equivalente de la perlaboración en el plano psicoanalítico. Esta conversión escrituraria, que ejerce un papel configurativo, asigna al lector un lugar que se convierte en un «deber hacer» y abre una relación interiorizada entre presente y pasado tanto en Certeau como en Ricœur.

Puesto que la historia implica una relación con el otro en tanto que está ausente, según Michel de Certeau, la escritura del historiador se inscribe en un acontecer del pasado que participa de una práctica de la distancia durante la cual el sujeto historiador da realidad a su labor sobre un objeto «que retorna en la historiografía» ⑦⑫. En la pluralidad de las sedimentaciones de sentidos depositados en la espesura del pasado es donde se encuentra el enigma siempre presente de un acceso a lo real que tiene en Certeau esa dimensión límite de la restitución de un rostro perdido, como en Lacan que asignaba a lo Real el lugar de lo imposible. Lo real está irremediabilmente en posición

⑦⑥ Michel de Certeau: *L'absent de l'histoire*, Marne, 1973, pág. 9.

⑦⑦ Michel de Certeau, *Ibid.*, pág. 11.

⑦⑧ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, pág. 118.

⑦⑨ *Ibid.*, pág. 118.

⑦⑩ *Ibid.*, pág. 120.

⑦⑪ Paul Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pág. 478.

⑦⑫ Michel de Certeau: *L'absent de l'histoire*, pág. 173.

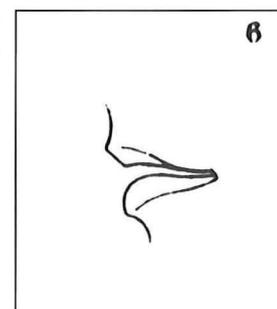
77 Michel de Certeau: *La fabrique de la fabrique de croire*, pág. 198.

78 *Ibid.*, pág. 212.

de lo ausente «*supuesto* por todas partes y por todas partes *faltante*» 77. Sin embargo, esa ausencia está ahí, adujada en el interior mismo del presente, no como lo que perdura en una especie de conservatorio a la espera de ser periódicamente objeto de atención, sino que es accesible a la legibilidad gracias a las metamorfosis sucesivas de que es objeto en una invención perpetuada a lo largo del tiempo de acontecimientos antiguos reconfigurados cada vez. Certeau concede en ese plano una prevalencia a la relación siempre movediza instituida por el presente con su pasado: «El carácter histórico del acontecimiento no tiene por indicio su conservación fuera del tiempo, gracias a un saber mantenido intacto, sino al contrario, su introducción en el tiempo de las invenciones diversas a que “da lugar”» 78. Al establecer una correlación entre el poder de apertura del descubrimiento de los comienzos del pasado como otros tantos posibles, y las nuevas construcciones elaboradas por los historiadores en el contragolpe, Certeau pone en evidencia la riqueza potencial immanente del pasado, que no se puede verificar sino por medio de la reapertura de un nuevo espacio gracias a la operación historiográfica. Un vasto continente, unos recursos inmensos, se ofrecen así, no como motivos de reproducción, sino como otras tantas fuentes de inspiración para auténticas creaciones en las fases de crisis y de sacudida de lo instituido, como un posible recurso a otra gramática de nuestra relación con el mundo.

La repetición de lo mismo, la insistencia, no es más que apariencia que parece enlazar la figura del pasado en las conmemoraciones presentes, pero en realidad, tras esa identidad formal, el historiador atento a las prácticas en su significación para los actores puede leer una diferencia de naturaleza en el contenido del acontecimiento invocado y el reiterado. La historia no es ya concebida entonces como legado o equipaje con el que hay que cargar, como notó y denunció Nietzsche, sino un desgarramiento temporal incesante, un pliegue en la temporalidad. Entonces tiene por función, como decía Alphonse Dupront, «desplegar lo que el tiempo ha endurecido». No cabe jerarquización en ese tiempo hojaldrado, pues cada uno de los momentos de reactualización es en sí mismo una «ruptura instauradora» que hace su posteridad inconmensurable con lo que le precede. La historia nace de ese encuentro con lo otro que desplaza las líneas del presente en un entrelazamiento de la historia y la memoria: «El paralelismo “memoria”/“historia” hace audible el dúo “yo”/“tú” que no hace visible. Sugiere al oído una intimidad subyacente a la oposición visible (legible) que separa de la duración interior (la memoria) el tiempo de lo Otro (la historia)» 79.

Certeau no conoció la centralidad actual de que goza la memoria, cuya invasión tiene tendencia también a rechazar la historia, a impedir sus operaciones críticas. Sin embargo reflexionó sobre los instrumentos que permiten conservar una justa distancia y problematizar ambas dimensiones. Siguiendo a Freud, asigna al pasado el lugar del reflujo que retorna, subrepticio, al interior de un presente del que ha sido excluido, a la manera del padre de Hamlet que regresa, pero como fantasma. Frente al continente memorial en que lo muerto obsesiona al vivo, el procedimiento del historiógrafo se distingue sin embargo del del psicoanalista por su manera de distribuir el espacio de la memoria que induce una estrategia singular de manejo del tiempo: «Piensan de modo distinto la relación entre pasado y presente» 80. Mientras el psicoanálisis intenta reconocer las trazas mnésicas en el presente, el historiógrafo pone el pasado «al lado» del presente. Frente al legado memorial, el historiógrafo no tiene una actitud pasiva de simple reproducción, de exhumación del relato de los orígenes. Sus desplazamientos y reconfiguraciones remiten a un hacer, a un oficio y a una labor: «Su labor es, pues, también un acontecimiento. Porque no repite,



79 Michel de Certeau: *La Fable mystique*, pág. 409.

80 Michel de Certeau: *L'histoire et la Psychanalyse entre science et fiction*, pág. 99.

⑪ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, pág. 292.

⑫ *Ibid.*, pág. 331.

tiene como efecto cambiar la historia-leyenda en historia-labo» ⑩. Las dos estrategias desplegadas para rendir cuenta de la pérdida, para decir la ausencia y para significar la deuda se despliegan entre presente y pasado con procedimientos distintos. De un lado, el historiógrafo tiene como ambición salvar del olvido positivamente perdidas; pretende aportar contenidos al texto enmascarando la ausencia de los rostros a los que trata de dar el máximo de presencia; engañando así a la muerte, «hace *como si* estuviese ahí, empeñada en construir verosimilitud y en colmar las lagunas» ⑪. El historiógrafo tacha, pues, su relación con el tiempo en el momento mismo en que despliega su propio discurso en el presente. A la inversa, la novela freudiana se sitúa del lado de la escritura, poniendo en el centro de su preocupación explícita una relación de visibilidad de su referencia al tiempo como lugar mismo de inscripción de las modalidades de la pertenencia y la desposesión. Hecha esta distinción, no por ello es menos cierta una analogía fundamental de los dos procedimientos, de la mirada psicoanalítica y la mirada historiográfica, que tienen en común el hecho de proceder a desplazamientos y no a verificaciones. A este respecto, podemos oponer el momento de la adquisición de una historia-memoria que se pensaba en la linealidad de una filiación genealógica a la emergencia de un nuevo régimen de historicidad tal como se puede concebir hoy, apoyándolo en la problemática freudiana en que se inspira Certeau cuando ve en ella la posibilidad de pensar la extrañeza cuando está marcada por los juegos y rejuegos de las supervivencias y las estratificaciones de sentidos en un mismo lugar.

Dos heterologías: una temporalidad hojaldrada

⑬ Sigmund Freud: *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971.

A principios de los años ochenta, Certeau dirige su reflexión a la urbanidad a partir del famoso texto de Freud sobre las diversas capas temporales imbricadas de la ciudad de Roma ⑬. Freud

utiliza a Roma como metáfora de la memoria en cuanto fuente identitaria del individuo y concreción de diversos momentos, a la manera en que se podría imaginar una ciudad de Roma que hubiera yuxtapuesto las diversas etapas constitutivas de su desarrollo: «Eso significaría, pues, que en el Palatino los palacios imperiales y el *septizonium* se elevarían aún a su altura inicial, que las almenas del castillo de Santángelo estarían aún coronadas de las bellas estatuas que las adornaban antes del asedio de los godos... en el lugar del palacio Caffarelli, que no por ello habría que demoler, se elevaría de nuevo el templo de Júpiter Capitolino, no sólo en la forma definitiva que contemplaron los romanos del Imperio, sino también en la forma etrusca primitiva...» ⑭. De la misma manera que la memoria supone el olvido, la ciudad para existir supone la demolición a fin de edificar lo nuevo. Este entrelazamiento de las temporalidades considerado por Freud se convierte en fuente de una reflexión que desemboca en la pluralización de las temporalidades, en la yuxtaposición de regímenes de historicidad diferentes entrelazados en un mismo presente. Esta diversidad recuerda la necesidad histórica de la demolición para toda sociedad. Semejante práctica no es una novación que date de la modernidad, ya que el monje Suger no dudó en el siglo XII en destruir la basílica carolingia de Saint-Denis. En el siglo XVI, Francisco I se desembarazó sin ningún pesar del castillo de sus antepasados para construir el Louvre. Evidentemente, la modernidad ha dado al fenómeno una visibilidad y un ritmo espectaculares, bien conocidos desde Haussmann. Un justo equilibrio es, pues, deseable entre demolición y conservación, de la misma manera que Freud nos demuestra que la memoria es siempre un equilibrio precario entre la presión de los recuerdos en el presente y su ilusoria exclusión.

⑭ Sigmund Freud: *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971, pág. 12.

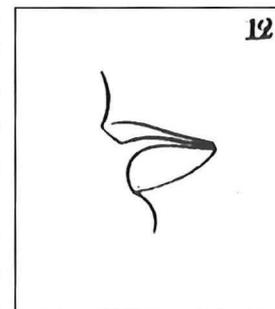
Tanto la historia como el psicoanálisis, dos disciplinas heterológicas, se inauguran a partir de una pérdida, de una ausencia. Para debilitar al Uno y no ser rehén de la institución, ponen en

⑤ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, pág. 357.

⑥ André Green: *Le temps éclaté*, Minuit, 2000, pág. 35.

movimiento, creando alteridad y alteración: «La ciencia-ficción es la ley de la historia. La teoría de la ciencia-ficción es la novela de Freud» ⑤. Ahora bien, el tiempo practicado por el psicoanálisis, que es un tiempo discontinuo, a menudo desgarrado, en todo caso reventado, deriva de una «heterogeneidad diacrónica» ⑥, según el psicoanalista André Green. Freud percibió ya muy pronto el fenómeno del contragolpe, desde 1895, y Lacan ha insistido después mucho en su eficacia, que revela un funcionamiento no lineal de la memoria individual y colectiva. El contragolpe es también un fenómeno importante de la transferencia en la cura analítica, de acuerdo con el cual el sentido no solamente está ligado al acontecimiento solo, sino a la manera en que ese acontecimiento se ha inscrito en el tiempo según múltiples reorganizaciones, según el azar de la «labor del recuerdo». La noción de contragolpe se entiende en primer lugar como un fenómeno que interviene posteriormente y que viene a dar una inteligibilidad nueva al pasado, pero se define también como un suplemento de sentido que no se despliega plenamente sino más tarde como una forma de causalidad diferida.

Este suplemento no deja de ser comparable con una trayectoria de hermenéutica historiadora que considera también que la distancia del tiempo no es forzosamente un obstáculo para conocer el pasado, sino que, bien al contrario, puede ser un recurso para un mejor conocimiento del pasado. Lo mismo ocurre en psicoanálisis. Podemos comparar así lo que escribe Green a propósito de ese suplemento de sentido con lo que sobre el mismo dice Gadamer: «La progresión del sentido comporta pues un retorno hacia atrás que acrecienta retroactivamente el contenido que tenía inicialmente y una elección que «fija» una entre diversas posibilidades» ⑦, escribe por una parte el psicoanalista. La interpretación historiadora se da por ambición de cubrir un intervalo que se sitúa entre la familiaridad que experimentamos con el mundo circundante y la extrañeza que representa el mundo que hemos perdido. La discontinuidad que opone nuestro presente al pasado se vuelve entonces un triunfo para desplegar una nueva conciencia historiográfica: «La distancia temporal no es pues un obstáculo que superar [...]. En realidad, conviene ver en la distancia temporal una posibilidad positiva y productiva que se ofrece a la comprensión» ⑧, escribe, por su lado, el hermeneuta. El sentido es concebido, pues, como engendramiento procesual que afecta tanto al advenir que queda por inventar como a la interioridad, a partir del momento en que concebimos un futuro del pasado. La pluralización de los regímenes de historicidad que recientemente ha sustituido una visión lineal del tiempo histórico según las diversas formas de «cronosofías» ⑨ coincide con la toma en consideración por parte de Freud de la «heterocronía» del psiquismo humano. La noción de regímenes de historicidad ⑩, en el cruce entre lo vivido y el concepto, entre el psicoanálisis y la historia, puede dar cuenta de la pluralidad con que las comunidades humanas viven su relación con el tiempo y han pensado los diversos recortes del tiempo a partir de un cierto número de invariantes, de categorías trascendentales.



⑦ *Ibid.*, pág. 50.

⑧ Hans Georg Gadamer: *Vérité et méthode*, Le Seuil, 1976, pág. 137.

⑨ Krzysztof Pomian: *L'ordre du temps*, Gallimard, 1984.

⑩ François Hartog y Gérard Lenclud: «Régimes d'historicité», en Alexandre Dutoy y Norbert Dodille (dir): *L'Etat des lieux en sciences sociales*, L'Harmattan, 1993, págs. 18-38.

Una práctica de la escucha y de la distancia

La otra analogía posible entre la historiografía y el psicoanálisis se sitúa en una práctica de la escucha y de la distancia. A la manera de la actitud del psicoanalista en la cura analítica, el historiador

debe renunciar a toda postura de superioridad y comenzar a establecer una distinción entre él y su objeto: «Mi investigación me ha enseñado que al estudiar a Surin me distingo de él» ⑪, escribe Certeau, privilegiando el momento de la comprensión del otro, lo que presupone dejar por un tiempo su esquema de analista en reserva, fase que él califica, a propósito de su estudio de caso sobre la

⑪ Michel de Certeau: *L'absent de l'histoire*, Mame, 1973, pág. 158.

⑦ Michel de Certeau: *La possession de Loudun*, Julliard-Gallimard, (1970); reed. 1990, pág. 7.

posesión de Loudun, de «retención» necesaria: «La historia no es nunca segura» ⑦. Conviene hacer sitio al otro, y por tanto el historiador, para empezar, tiene por tarea, como el psicoanalista, intentar comprender. La escucha, que presupone una ascesis para esforzarse en dejar sitio al otro, no conlleva, sin embargo, un borrarse a sí mismo. Certeau cree evitar así al historiador dos escollos. De una parte, debe guardarse de una fascinación por el archivo que le daría la ilusión de tener un acceso directo, sin mediación, al pasado, y de otra debe mantenerse a distancia del anacronismo de un esquema de lectura contemporáneo, aplicado al pasado.

Es la escucha la que permite los juegos y rejuegos de la distancia, totalmente esencial tanto en la escucha fluctuante y la lectura sintomal del analista como en el cuerpo a cuerpo del historiador con el archivo que ha de dejarse sorprender y volver a encontrar una familiaridad perdida o descubrir una inquietante extrañeza. Certeau plantea la distinción entre escritura y habla, sin absolutizar este corte, y la interroga desde todos los ángulos «para que advenga un tercer espacio, el de la escucha» ⑧. Hace prevalecer la vertiente de la oralidad, de la voz, del habla, en la cual reconoce el rostro pasajero y, lo más a menudo, rechazado, proscrito, sin absolutizar por ello un pseudo-origen perdido que habría que exhumar como habla primaria, original, lugar de la verdad de la presencia a sí mismo. A este respecto, no participa de la mirada nostálgica de Occidente que, de Rousseau a Claude Lévi-Strauss, considera que la lección de escritura ha pervertido definitivamente la pureza, perdida para siempre, de la cuna de la humanidad que era el intercambio oral en su supuesta transparencia. Ciertamente, hay pérdida, «¿pero pérdida de qué? No pérdida de una presencia, sino pérdida de una “oquedad”» ⑨. Lo que forma una oquedad en el tiempo, como para Jean de Léry, es la ausencia de sentido. Certeau está siempre en busca de esos comienzos y de esas fábulas que los relatan. Muestra en cada caso, como el de la mística, cómo esas voces están ellas mismas presas en su inscripción corporal presente en el interior de una estructura, de una historia, de una escritura, integradas en unos códigos. Eso es lo que revela la práctica analítica como «práctica de la movilidad, de la “travesía alteradora”» ⑩, y en eso es en lo que Certeau mantiene con el psicoanálisis una relación particularmente intensa. Incluso ahí, no opone radicalmente una escritura que estaría del lado del arraigo a un habla que correspondería al polo del exilio, pues los dos niveles están siempre en una situación interactiva. Así, el habla de la poseída, Jeanne des Anges, en Loudun, entre otras, se inscribe en el interior de un sistema de pertenencia. Se aloja en unos códigos existentes. Del mismo modo, los corresponsales de la encuesta del abad Grégoire sobre los *patois*, durante la Revolución francesa, revelan que están en tensión entre la tradición oral y la escritura moderna. Entre las demás expresiones de esta hibridéz, Certeau tomará como terreno de estudio el caso límite de la glosolalia, ese «hablar en lengua» que intrigó hasta al lingüista Ferdinand de Saussure. Tomando el caso conocido de Hélène Smith, Certeau demuestra de qué modo ésta responde, de hecho, a las sugerencias del psicólogo Théodore Flournoy que la ha puesto en situación de hipnosis: «Mi pregunta, aquí, es la naturaleza de esta habla prohibida por el discurso y que vuelve en el discurso o, si se quiere, entre dicha por la alteración del mismo discurso» ⑪.

Esta práctica de la escucha hace posible una práctica de la distancia, sistematizada por Certeau como gesto capaz de tener una vocación heurística. A la manera del psicoanalista, que a partir de una escucha fluctuante debe dejarse sorprender, el historiador también debe maravillarse, dejar sitio a la sorpresa. Su tendencia natural es prever... el pasado y encerrarlo en un marco causal para volverlo más inteligible. El psicoanálisis le enseña la fragilidad de ese tipo de reconstrucción y le sugiere más bien desfatalizar el pasado para recuperar la sorpresa, la indetermina-

⑧ Monique Schneider: «La voix et le texte», en Luce Giard (dir): *Michel de Certeau, Cahiers pour notre temps*, Centre G. Pompidou, 1987, pág. 135.

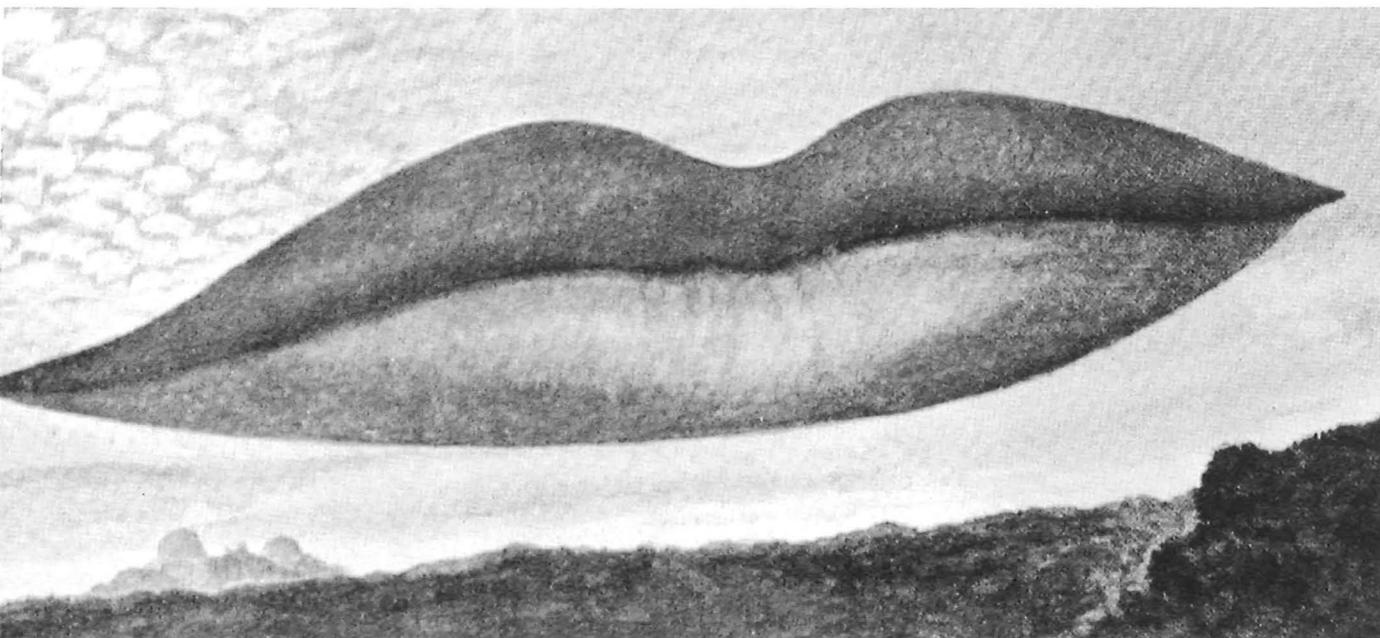
⑨ *Ibid.*, pág. 140.

⑩ *Ibid.*, pág. 142.

⑪ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, pág. 254.

ción de lo que fue un presente, un haber-sido. Esta extrañeza, por inquietante que sea, es un poderoso medio heurístico, ya señalado por Wittgenstein cuando nos invitaba a sorprendernos de nuestra cotidianidad. Ésta está hecha de naderías que pueden adquirir una significación importante, y también aquí la práctica psicoanalítica, atenta a esos lapsus de la significación, a esos relajamientos del control racional, es sugestiva para el historiador. Encontramos en Certeau esa atención a lo que parece constituir los restos, los márgenes de la significación, una interrogación sobre lo que aparece como insignificante, como anodino. El discurso místico que él estudia transforma el detalle en mito, desmultiplicándolo en una historicidad específica. Certeau inscribe su epistemología histórica en tensión entre el decir y el hacer, en ese almocarbe en que cruza temas hendidos que él estudia a partir de una lectura de síntomas transformada en técnica historiadora de perforación para entender mejor: «Tomo a Loudun un poco como Freud toma el lapsus en un discurso» ⑦. Ve un parentesco entre historia y psicoanálisis como disciplinas que, teniendo al otro por objeto, son dos heterologías que producen lo otro en lo mismo.

⑦ Michel de Certeau: *France-Culture*, 12 de abril de 1970.



Man Ray: *Los amantes*

La perspectiva abierta de un intercambio real entre el psicoanálisis y la historia en el marco de un respeto mutuo de su especificidad, pero dispuestas a dejarse hendir y a cambiar sus prácticas, no tuvo una gran prolongación, pues en lo esencial fueron las utilidades burdas las que predominaron en los años setenta, y su efecto fue más bien una forma de repliegue, de retracción de los historiadores, que por mucho tiempo han vuelto la espalda al psicoanálisis. El legado de sus problemáticos intercambios no es ya por ello menos rico en enseñanzas para un uso fecundo de sus conceptos específicos, tanto para los historiadores como para los psicoanalistas. La perspectiva no es tanto la de aportar respuestas definitivas a unas preguntas como la de replantear preguntas a respuestas pasadas. Como subraya al final de su obra Paul Ricoeur: «Bajo la historia, la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inacabamiento» ⑧.

⑧ Paul Ricoeur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pág. 657.

■ Traducción de E. J. Verger