

Juan Diego González Sanz

Explorar el día a día

Análisis de las prácticas sociales
en *La invención de lo cotidiano*,
de Michel de Certeau

Nexofía



La Torre del Virrey

EXPLORAR EL DÍA A DÍA

ANÁLISIS DE LAS PRÁCTICAS SOCIALES
EN *LA INVENCIÓN DE LO COTIDIANO*,
DE MICHEL DE CERTEAU

Juan Diego González Sanz

Nexofía



La Torre del Virrey

Edita: Ajuntament de l'Eliana, 2010

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,
colección dirigida por Antonio Lastra

Apartado de Correos 255
46183 l'Eliana (Valencia) España

<<http://www.latorredelvirrey.es>>
<info@latorredelvirrey.es>

Corrección: Andreu Moreno i Giménez

Diseño: Patraix Lingua

ISBN: 978-84-692-9380-5

*A María,
compañera siempre en lo cotidiano.*

*A Ignacio, Raquel, Sara y Alejandro,
herederos de todo cuanto aprendo.*

A la memoria de Michel de Certeau, A. M. D. G.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	8
La aportación original de Michel de Certeau	12
Objetivos y metodología	14
Estructura del texto	18
Deudas e influencias	19
CAPÍTULO I. UNA VIDA EN CAMINO	22
1. Breve biografía de Michel de Certeau	22
2. El origen de <i>La invención de lo cotidiano</i>	27
CAPÍTULO II. LA INTENDENCIA DE UNA INVESTIGACIÓN EXPLORATORIA	31
1. Leer con una metáfora	31
2. La aportación lingüística: Benveniste, Austin, Chomsky	35
<i>Émile Benveniste</i>	37
<i>John L. Austin</i>	40
<i>Noam Chomsky</i>	42
<i>Ideas conclusivas</i>	45
3. De Michel Foucault a Pierre Bourdieu: estructuralismos	46
<i>El estructuralismo: Claude Lévi-Strauss y la herencia de Saussure</i>	47
<i>Michel Foucault</i>	50
<i>Henri Lefebvre</i>	56
<i>Pierre Bourdieu</i>	62
<i>Ideas conclusivas</i>	68
4. Un «annalista» atípico: Certeau y la historiografía	69
<i>El estructuralismo histórico: Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant</i>	69
<i>«Annales ESC»</i>	74
<i>Ideas conclusivas</i>	77

5. Filosofías de lo cotidiano: Wittgenstein y Quine	78
<i>Ludwig Wittgenstein</i>	80
<i>Willard van Orman Quine</i>	85
<i>Ideas conclusivas</i>	87
6. Freud: la matriz psicoanalítica	87
<i>Ideas conclusivas</i>	92
CAPÍTULO III. LAS PRÁCTICAS: IMÁGENES EN UN MAPA	93
1. Andar	94
2. Escribir	98
3. Leer	102
4. Creer	105
CONCLUSIONES	110
OBRAS CITADAS	112
ÍNDICE ONOMÁSTICO	116

AGRADECIMIENTOS

Estoy en deuda con Luis Miguel Arroyo por haberme recibido en su compañía filosófica y trabajar intensamente conmigo en la corrección de este texto, haciendo gala de una enorme generosidad personal e intelectual; con Antonio Lastra, *Erzieher* y amigo, por confiar en mí más que yo mismo y presentarme a Michel de Certeau, y con María Marín, Diego J. Feria y Carlos Domínguez por su lectura y apoyo. Gracias.

INTRODUCCIÓN

El texto que aquí comienza se centra en la reflexión filosófica sobre las prácticas sociales; concretamente, las del ámbito de lo cotidiano. Ha sido la lectura de Michel de Certeau, pensador francés poco conocido en nuestro país, la que ha sugerido la posibilidad de dedicar tiempo y esfuerzo a una investigación sobre las prácticas de la vida cotidiana. Estas constituyen el tema principal de una de sus obras fundamentales: *La invención de lo cotidiano*. En ella aparece con toda intensidad la rica pluralidad de disciplinas que pueblan el conjunto de los trabajos de Certeau: historia, psicoanálisis, sociología y etnología, entre otras. En sus páginas este complejo arsenal teórico se enfoca sobre la vida cotidiana, haciendo hincapié en aspectos habitualmente ocultos de esta. Certeau ilumina con maestría esta zona de sombra dando a luz un texto que, treinta años después de su publicación, mantiene todo su interés.

Dada la importancia del autor y su obra, y el hecho de que solo son conocidos muy parcialmente en nuestro país, parece oportuno dedicarles un estudio introductorio que promueva y facilite (al menos así lo espero) su lectura, estudio que se enmarca en el contexto disciplinario de la antropología filosófica.

Para esta disciplina el ser humano es el centro de su reflexión. El ser humano en sus aspectos más fundamentales.

Puede entenderse, por tanto, que la cotidianidad entra en el marco de sus intereses, dado que lo cotidiano ha llevado desde siempre a la reflexión sobre la condición humana. En la mirada del filósofo —del hombre— sobre el transcurrir cotidiano de la vida se forja su visión del mundo como un todo y, del mismo modo, su comprensión de lo que es ser humano. Como podrá verse más adelante, Certeau busca en lo cotidiano las pruebas de una esencial libertad de los hombres, frente a un pesimismo extremo que afirma la omnipresencia de los procedimientos del poder en la vida social. En Certeau la pregunta por lo cotidiano busca expresar la lucha que estalla entre la afirmación de una total dominación y la de la presencia de una mínima pero ineludible libertad en la vida humana.

Esta búsqueda hace evidente la vinculación entre el tema de *La invención de lo cotidiano* y aquellos de los que se ocupa la antropología filosófica. La reflexión sistemática sobre el hombre ha planteado históricamente muchas preguntas que relacionan cotidianidad y ser humano en distintas combinaciones, lo que justifica la inclusión de un estudio como el que nos ocupa en este campo teórico. Para Max Scheler la importancia para el ser humano de sus actos cotidianos no sería una tesis extraña, ya que afirma:

el espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto*; es *actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser substancial ni ser objetivo, sino tan solo un *plexo y orden de actos*, determinado esencialmente, y que *se realiza continuamente a sí mismo* en sí mismo.¹

Podría citarse también el caso de Platón, que extrae de la observación de esta misma realidad cotidiana la descripción de

¹ Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 65 ss. Nótese que este planteamiento necesita de la existencia de esa libertad cotidiana a la que hará referencia Certeau para definir al ser humano. (De aquí en adelante en las notas a pie de página se indican el nombre del autor, el título de la obra citada y la página en la que aparece el texto aludido. En el índice de obras citadas se encuentran los demás datos bibliográficos. Si de la obra citada existe traducción al castellano y esta es usada, se cita su título en castellano, seguido de la página correspondiente. Si no se indica lo contrario, la traducción de los textos citados en su edición original es mía.)

distintos tipos de hombres, lo que dará pie a su teoría del alma tripartita; o la invitación socrática a llegar a ser quien se puede ser, que implica un ejercitarse en el conocimiento (cotidiano) de sí mismo; e incluso la ética aristotélica, centrada en la ecuación actos-hábitos-virtudes, que privilegia los momentos sencillos, pequeños, en los que cada hombre forja su carácter actuando, una y otra vez, conforme a la virtud o en su contra.

Además de Scheler y de los griegos clásicos, otros muchos autores participan de este pensar sobre el hombre en su cotidianidad. Es el caso de Stanley Cavell, filósofo estadounidense que a través del estudio del cine reflexiona sobre la imperfección del mundo cotidiano y el ser humano que lo habita, en «búsqueda de una identidad inalcanzada, pero alcanzable».² El movimiento posible que describe esta afirmación, desde lo que se es hacia lo que se puede llegar a ser, es llamado por Cavell «perfeccionismo moral». La posibilidad de este perfeccionismo se inscribe dentro de determinada visión del mundo y de las relaciones humanas, que es muy crítica con el mundo tal cual es. En *Ciudades de palabras*, su gran obra de cuño emersoniano sobre el «perfeccionismo moral», Cavell afirma:

[la idea kantiana del reino de los fines, objetivo del imperativo moral] me atrae profundamente y sugiere que quienes aspiran a una vida moral (a veces he dicho *a una vida filosófica*) ya viven, por decirlo así, en una asociación distinta a la que se manifiesta en nuestro imperfecto mundo cotidiano, el mundo de la conformidad, según Emerson; del filisteísmo, según Nietzsche; de las distracciones, según Pascal; de la sociabilidad, según Hume; de la sensación de estar prisionero, según Rousseau; de la alienación, según Kierkegaard o Marx; de la cháchara, según Heidegger; de la sensación de exilio, según Wittgenstein.³

Mundo de la dominación del poder panóptico, según Foucault, podría añadirse. En resumen, que esa imperfección

² Stanley Cavell: *Ciudades de palabras*, p. 255. La obra de Cavell representa hoy, como la de Certeau, un esfuerzo especialmente válido por dilucidar el problema del ser humano en su cotidianidad. Escritas en términos muy distintos, ambas obras guardan un gran parentesco como lecturas de Freud y de Wittgenstein.

³ Ibídem, p. 259.

de lo cotidiano a la que se refiere Cavell permite que el ser humano se ponga en movimiento buscando, en términos generales, ser mejor.

Otros autores han visto en lo cotidiano huellas de una lucha entre el mal y el bien, que se desarrolla en el interior del ser humano y en su comportamiento, y no solo en los grandes acontecimientos de la historia. Huellas que identifica una mirada atenta como la del escritor ruso Vasili Grossman. En su novela *Vida y destino* —un sutil tratado de antropología filosófica— aparece con fuerza este testimonio a favor de la importancia de lo cotidiano:

¿Acaso la vida es el mal? El bien no está en la naturaleza, tampoco en los sermones de los maestros religiosos ni de los profetas, no está en las doctrinas de los grandes sociólogos y líderes populares, no está en la ética de los filósofos. Son las personas corrientes las que llevan en sus corazones el amor por todo cuanto vive; aman y cuidan de la vida de modo natural y espontáneo. Al final del día prefieren el calor del hogar a encender hogueras en las plazas. Así, además de ese bien grande y amenazador, existe también la bondad cotidiana de los hombres... Es la bondad particular de un individuo hacia otro, es una bondad sin testigos, pequeña, sin ideología. Podríamos denominarla *bondad sin sentido*. La bondad de los hombres al margen del bien religioso y social. Pero si nos detenemos a pensarlo, nos damos cuenta de que esa bondad sin sentido, particular, casual, es eterna. Se extiende a todo lo vivo, incluso a un ratón o a una rama quebrada que el transeúnte, parándose un instante, endereza para que cicatrice y se cure rápido.⁴

No es difícil, en el marco de una guerra atroz como la que sirve de escenario a la novela de Grossman, emprender reflexiones filosóficas acerca de qué es el hombre. La violencia en tal grado despierta preguntas sobre lo pequeño perdido, sobre ese «estar siendo» que se abandona forzosamente ante la barbarie.

Qué claro aquí el eco de las palabras de otro de los grandes exponentes de la antropología filosófica del siglo xx, el filósofo francés de origen lituano Emmanuel Lévinas. En su mirada sobre la guerra afirma: «Sin embargo, la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar pape-

⁴ Vasili Grossman: *Vida y destino*, p. 517.

les en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no solo compromisos, sino su propia sustancia».⁵

Los precedentes son solo algunos de los ejemplos que podrían citarse para atraer al lector a la convicción de que el tema de *La invención de lo cotidiano* tiene cabida en el seno de la antropología filosófica y de todas aquellas disciplinas que también tienen al hombre como centro.

La aportación original de Michel de Certeau

La obra entera de Michel de Certeau es un gran esfuerzo intelectual por aunar rigor y amplitud de miras, con el objetivo de dar cuenta de aquellas zonas de sombra que suelen pasar desapercibidas en los discursos sociales, científicos o religiosos. Una clara dedicación a temas relacionados con preguntas centrales sobre el hombre —la historicidad, el lenguaje, la vida social, las creencias...— se une en su caso con una metodología extremadamente rigurosa, forjada en el conocimiento de distintas disciplinas científicas. Todo esto se ve influido, además, por un aspecto determinante de su biografía y de su epistemología que no puede soslayarse: su condición de sacerdote jesuita. A pesar de que su modo de ser sacerdote y de pertenecer a la Compañía de Jesús no suele ser considerado como modelo de ortodoxia, sería un grave error intelectual, y algo en sí deshonesto, mostrar una imagen secularizada de Michel de Certeau. Muy al contrario, su obra es incomprensible fuera de los parámetros que le marca el cristianismo como base vital, cultural y epistemológica. Sin embargo, tampoco sería correcto reducir todo en Certeau a su condición de jesuita. Poseedor de una cultura poco habitual, por su extensión y variedad, Certeau conoce y toma en consideración todo el conjunto de posibilidades explicativas sobre la cotidianidad que han ofrecido en el pasado las diferentes teorías filosóficas y también aquellas que actualmente ofrecen las distintas ciencias humanas y sociales.

⁵ Emmanuel Lévinas: *Totalidad e infinito*, p. 47.

La especial significación de *La invención de lo cotidiano*, en el conjunto de las investigaciones sobre el tema, está en el hecho de que Certeau consigue hacer con ella una propuesta ambiciosa en torno al problema del hombre en su ser cotidiano, basada en dos cuestiones fundamentales.

La primera es la afirmación de la capacidad del hombre ordinario para ser libre, para seguir en marcha, a pesar de las fuerzas que lo limitan. Autores profundamente conocidos por Certeau como Marx, Freud y Foucault han estudiado estas fuerzas que determinan la acción humana y les han atribuido un poder inmenso. Ese poder (del capital, lo inconsciente o el poder panóptico) encuentra un contrapunto en *La invención de lo cotidiano*. Las «maneras de hacer» que en ella analiza Certeau son puertas abiertas a una comprensión diferente de lo que pueda ser el hombre ordinario. Estas «maneras de hacer» son las distintas formas que los consumidores tienen de recibir los productos impuestos por el sistema económico, social, cultural, etcétera, dándoles un «uso» particular y creativo. Concepto aligerado del fardo del determinismo, este «arte de hacer» convierte a la obra de Certeau en una vía hacia la libertad.

A una producción racionalizada, tan expansionista como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde *otra* producción, calificada de «consumo»: esta es astuta, se encuentra dispersa pero se insinúa en todas partes, silenciosa y casi invisible, pues no se señala con productos propios sino en las maneras de emplear los productos impuestos por un orden económico dominante.⁶

La segunda cuestión es el potencial heurístico de lo cotidiano en el campo de la epistemología, que es un campo central para Certeau. Su esfuerzo epistemológico busca siempre mostrar las porosidades del aparentemente sólido bloque científico, bien sea éste histórico, psicoanalítico o sociológico. En el caso de *La invención de lo cotidiano* la relación entre lo ordinario y las ciencias es de doble sentido: a lo largo de sus páginas se muestra como las distintas disciplinas

⁶ Michel de Certeau: *L'invention du quotidien*, t. 1, «Arts de faire», p. xxxvii (en adelante, *IQ* seguido del número de página).

pueden iluminar la vida cotidiana, pero también como, a su vez, la cotidianidad permite horadar las barreras que la ciencia genera para su propia defensa.

Quisiera describir la erosión que señala lo ordinario en un conjunto de técnicas de análisis, descubrir las proposiciones que marcan su huella sobre los bordes donde una ciencia se moviliza [IQ, 19].

Resumiendo lo expuesto hasta ahora, puede afirmarse que Certeau pretende con su estudio investigar la actividad social, poniendo el foco de su interés en las prácticas cotidianas de los consumidores, a los que reconoce la condición de dominados pero no la de seres pasivos; y que para su empresa pone en juego un notable conjunto de disciplinas científicas, que no solo ilustran su objeto sino que se ven interpeladas por él. Certeau lo expresa así:

La investigación publicada parcialmente en estos dos volúmenes nació de una interrogante sobre las *operaciones de los usuarios*, supuestamente condenados a la pasividad y la disciplina. Más que tratar un tema tan huidizo y fundamental, se busca hacerlo tratable, es decir, proporcionar, a partir de sondeos e hipótesis, algunos caminos posibles para los análisis que están por hacer. Se alcanzaría el objetivo si las prácticas o «maneras de hacer» cotidianas dejaran de figurar como el fondo nocturno de la actividad social, y si un conjunto de cuestiones teóricas, de métodos, de categorías y de puntos de vista, atravesando esta noche, permitiera articularla [IQ, xxxv].

Objetivos y metodología

Estas páginas pretenden cumplir dos objetivos: servir como presentación de la figura y la obra de Michel de Certeau y delimitar un ámbito de estudio, dentro de su obra, en el que seguir profundizando en el futuro.

En primer lugar, realizar un estudio pormenorizado de *La invención de lo cotidiano* parece un método apropiado para conseguir el primer objetivo, dada la importancia de este título en el conjunto de la obra de nuestro autor y la magnífica oportunidad que supone para dibujar el contexto en el que surge su pensamiento. Además, las abundantes referencias al resto de sus textos que aparecerán a lo lar-

go de estas páginas permitirán acceder a una visión global del trabajo de Certeau. Se pretende mostrar, por tanto, en torno al eje central que constituye esta obra en concreto, la conexión existente entre los distintos textos del pensador francés. Este trabajo quiere ofrecer a sus lectores una lectura llena de miniaturas, de puertas abiertas al conjunto de temas preferidos por Certeau. Un texto así puede ser especialmente útil en castellano, dada la escasa repercusión de la obra de Certeau en nuestro país. No obstante, debe constar desde estas páginas iniciales que este trabajo nace marcado por una falta. *La invención de lo cotidiano* es una obra plural en dos volúmenes. Distintos autores y temas se aúnan bajo el mismo título, dando lugar a dos volúmenes: el primero, «Artes de hacer», escrito íntegramente por Michel de Certeau, y el segundo, «Habitar, cocinar», escrito a medias por Pierre Mayol y Luce Giard, con algunos textos breves de Certeau intercalados en el conjunto. La intención de conocer y mostrar específicamente a Michel de Certeau ha llevado a amputar parcialmente de este estudio la segunda mitad de la obra como objeto de investigación. La atención se ha centrado en el primer volumen, escrito por Certeau, aunque se ha tenido en cuenta el segundo volumen sin entrar en un análisis detallado de este.

En segundo lugar, un trabajo monográfico sobre *La invención de lo cotidiano*, enriquecido con la lectura del resto de la obra de Certeau, parece también oportuno con vistas a la consecución del segundo objetivo. El conocimiento global que puede obtenerse así ayudará, quizás en un futuro no muy lejano, a elaborar un nuevo texto en el que se aborden las preguntas e inquietudes que hoy suscitan en mí los textos de Michel de Certeau.

En concreto, la observación que aparece con más fuerza tras este trabajo es la siguiente: que pueden encontrarse dispersas, en la obra publicada de Certeau, las líneas maestras de la antropología del creer que nunca llegó a publicar. Como se expondrá más detenidamente en las conclusiones, este fue un proyecto muy deseado por Certeau, pero que no pudo ver la luz debido a su temprana muerte. Los últimos

capítulos de *La invención de lo cotidiano* son, según Luce Giard (albacea de Certeau), especialmente susceptibles de ser leídos como esbozos de lo que Certeau hubiera podido escribir en esa antropología nonata. Rastrear la existencia de esas bases para una antropología del creer e intentar exponer coherentemente el conjunto que formen, puede ser un objetivo muy interesante para los próximos años.

El método que se ha utilizado en este trabajo ha sido fundamentalmente el hermenéutico: una reflexión sujeta a la lectura de *La invención de lo cotidiano* y de otros textos de Michel de Certeau que pretende comprender lo que el autor ha expuesto en ellos. El resultado del proceso de lectura, contextualización y escritura que se ha seguido ha dado como fruto un ensayo. Una interesante concepción de lo que es esta forma de escribir es la del historiador suizo Jacob Burckhardt, cuyas palabras puedo hacer mías sin reservas:

El concepto de «ensayo» que califica este escrito debe tomarse en sentido literal, ya que su autor es consciente de haberse embarcado en una empresa desmedida con unos medios y fuerzas limitados. Pero aunque pudiera contemplar el resultado de su investigación sin tanta desconfianza, no estaría seguro de contar con la aprobación entusiasta del experto, siendo muy posible que el perfil intelectual de cada época ofrezca una imagen diferente a cada mirada [...]. Entretanto nos conformamos con lograr la paciencia del lector y con que este libro se conciba como un todo.⁷

A la hora de escribir este ensayo sobre *La invención de lo cotidiano* de Michel de Certeau, han aparecido con gran fuerza dos claves desde las que construirlo: la metáfora de la exploración y la construcción del texto como un relato que narrara la historia de dicha exploración. La primera de ellas ha permitido presentar la investigación que Certeau pone en marcha en esta obra como el itinerario de un explorador que partiese en busca de una tierra ignota. La segunda de estas claves implica dar cuenta de la travesía de Certeau hacia las prácticas de la vida cotidiana en forma de relato, en detrimento de una forma esquemática o puramente descriptiva.

⁷ Jacob Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia*, p. 45.

Ambas figuras, relato y metáfora, han sido estudiadas a fondo por un autor próximo a Certeau en muchos puntos: el filósofo francés Paul Ricoeur.⁸ Para él tanto el relato como la metáfora son herramientas lingüísticas que dejan abierto un espacio más allá de sí mismas, por lo que parecen especialmente apropiadas para la escritura de este ensayo. El propio Certeau presenta el relato como una herramienta fundamental en su búsqueda:

¿No habría que reconocer su legitimidad científica al suponer que, en lugar de ser un residuo imposible de eliminar o todavía por eliminar del discurso, la narratividad tiene una función necesaria, y que *una teoría del relato es indisociable de una teoría de las prácticas, como su condición al mismo tiempo que como su producción?* [10, 119 ss.].

La posibilidad de que este ensayo pueda expresar algo «no dicho», algo «inédito» sobre Certeau y su obra, es el sustento de estas páginas. Pero el autor permanece casi siempre ajeno a la existencia de tales lecturas descubridoras. En su desconocimiento de tales hallazgos, quien escribe encuentra cierta insuficiencia en su esfuerzo. Insuficiencia que acompaña a cada una de las lecturas con las que escribe su ensayo, que han tomado aquí el papel de prospecciones, de experimentos, de sondeos en busca de lo real sobre *La invención de lo cotidiano*. Insuficiencia que se convierte en impotencia al intentar reunir, en un conjunto acorde a la realidad, los resultados de tales búsquedas. Solo cierto sentido poético es capaz de impedir la afasia, el silencio, que sería el triunfo de aquella impotencia. En este caso la metáfora de una travesía y su relato han permitido el salto de la lectura a la escritura. De nuevo Ricoeur abre camino:

Es así como el discurso poético lleva al lenguaje los aspectos, las cualidades, los valores de la realidad, que no son accesibles al lenguaje directamente descriptivo y que no pueden ser dichos más que en el juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión reglada de las significaciones usuales de las palabras. Yo me arriesgo, en consecuencia, a hablar no solamente de sentido metafórico, sino

⁸ Sobre la relación entre Ricoeur y Certeau, puede verse François Dosse: *Paul Ricoeur, Michel de Certeau: l'histoire: entre le dire et le faire*.

de referencia metafórica, para nombrar este poder de la enunciación metafórica de redescubrir una realidad inaccesible a la descripción directa.⁹

Estructura del texto

Entre esta introducción y las conclusiones, el texto se divide en tres capítulos.

Con el primero de ellos se quiere proporcionar al lector unos datos básicos sobre Michel de Certeau y *La invención de lo cotidiano* que sirvan como punto de partida de la lectura de este estudio.

El segundo capítulo constituye el centro de este trabajo y es el que abarca la mayor parte de su contenido, ya que carga con la responsabilidad de dar cuenta de los autores con los que dialoga Certeau y de las aportaciones de estos que Certeau considera básicas para la elaboración de un estudio serio sobre las prácticas. A lo largo de estas páginas se pretende, por tanto, describir el conjunto de herramientas científicas con las que Certeau se pertrecha para iniciar su travesía hacia lo cotidiano. Dentro de la metáfora exploratoria que enmarca este texto, este capítulo correspondería a la preparación de un navío que va a comenzar su viaje y a su travesía antes de llegar a tierra. Esta descripción quiere, además, situar a Certeau en el conjunto del pensamiento que le es contemporáneo y se subdivide en cinco apartados dedicados a otras tantas corrientes disciplinares: lingüística, sociología y estructuralismo, historia, filosofía y psicoanálisis. El número y el orden de estos apartados corresponden a una razón puramente formal. Se espera que esta división facilite la visualización de las tendencias generales dentro de cada grupo y que esto permita una mejor valoración de la aportación de cada disciplina a la filosofía de lo cotidiano. En cada uno de estos apartados se exponen brevemente las figuras y las ideas fundamentales de los autores a los que Certeau toma más en consideración en *La invención de lo cotidiano*, bien por el número de citas, bien por la impor-

⁹ Paul Ricoeur: *Temps et récit*, t. 1, p. 13.

tancia de estas: Émile Benveniste, John L. Austin y Noam Chomsky en el campo de la lingüística; Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Henri Lefebvre y Pierre Bourdieu dentro del estructuralismo y la sociología; Marcel Detienne en el ámbito de la historia; Ludwig Wittgenstein y W. Quine como filósofos, y Sigmund Freud y Jacques Lacan en lo tocante al psicoanálisis. Sin embargo, nada más alejado de la realidad que la participación exclusiva de cada uno de los autores citados en la corriente en que se sitúan aquí, ya que las obras de estos pensadores, como la del mismo Certeau, desbordan a menudo las clasificaciones.

El tercer capítulo responde a la decisión de mostrar con brevedad parte de las observaciones que Certeau hace, en su texto, sobre prácticas cotidianas concretas. A pesar de que el mismo autor expresa que su investigación tiene un carácter fundamentalmente propedéutico, no parece adecuado que aquí no aparezcan algunas de sus conclusiones en torno a las prácticas. Se han seleccionado solo cuatro de ellas, pero muy representativas: andar, leer, escribir y crear. Estas prácticas, estudiadas al detalle por Certeau, pueden verse como pequeños relatos gráficos dentro del mapa que ha ido trazando al explorar el territorio de lo cotidiano,¹⁰ como miniaturas artísticas que hacen referencia a aquello que las ciencias han pasado por alto. Su descripción en este tercer capítulo toma el lugar del desembarco, el camino a pie de los expedicionarios y la vuelta a casa, el momento en que las notas de viaje toman cuerpo en forma de relatos y de cartografías ricamente ilustradas.

Deudas e influencias

En las páginas que siguen tomo ejemplo de dos obras que, solo aparentemente, pueden parecer alejadas del tema

¹⁰ Hay que recordar aquí aquellos mapas de hace cinco o seis siglos en los que los trazos lineales describían las trayectorias e itinerarios del explorador y, junto a ellos, se incluían imágenes que, «cual fragmentos de relatos, marcan en el mapa las operaciones históricas de las que este resulta» (IQ, 178).

que nos ocupa ahora: *La naturaleza de la filosofía política: un ensayo sobre Leo Strauss*, de Antonio Lastra, y «*Yo soy Lutero II*»: *la presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, de Luis Miguel Arroyo Arrayás.¹¹ Esta supuesta lejanía no soporta una lectura atenta, que puede mostrar cómo ambos autores proporcionan en sus respectivas tesis doctorales caminos y herramientas para estudiar *La invención de lo cotidiano*. La primera de estas obras logra situar al autor en su contexto con concisión, sin dejar de abordar rigurosamente los principales puntos de su pensamiento y los problemas que este suscita en el seno de la comunidad filosófica. Esto resulta especialmente conveniente para los objetivos de este texto, dada la ausencia de un amplio conocimiento de la obra de Michel de Certeau en España. En la segunda obra se aprecia especialmente la profundización en un aspecto concreto de la obra de un autor muy conocido. Enfrentándose a los textos detenidamente, corrigiendo cierta visión superficial pero muy extendida sobre Feuerbach, Arroyo realiza una aproximación cuidadosa que pretende evitar el defecto de una lectura forzada de su obra, defecto por el que «su pensamiento ha sido abordado siempre con criterios de interpretación externos al propio autor, dependientes en gran manera del interés particular y del objeto que se propone quien a él se acerca. El peligro de la caricatura fácil es, pues, bien palpable».¹²

Ciertamente, no es pequeño el riesgo. Hacer una caricatura de Michel de Certeau es lo más contrario a las intenciones que han guiado la escritura de estas páginas. No obstante, corresponde al lector confrontarlas con las escritas por Certeau y juzgar entonces la validez del esfuerzo realizado. Para el autor, ajeno al resultado de esa evaluación, no queda más remedio que confiar en haber conseguido plantear con este estudio —como hacen, en un nivel superior, Arroyo con

¹¹ Más allá de estos textos, son enormes las ayudas recibidas por parte de estos dos autores. Es de justicia reconocer que suyos son, en la mayor parte, los méritos que puedan adornar este texto; más las faltas.

¹² Luis Miguel Arroyo Arrayás: «*Yo soy Lutero II*»: *la presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, p. 17.

Feuerbach y Lastra con Leo Strauss— los argumentos necesarios para una lectura fundamentada de *La invención de lo cotidiano*.

Huelva, 18 de noviembre del 2009

CAPÍTULO I
UNA VIDA EN CAMINO

1. Breve biografía de Michel de Certeau

Michel de Certeau¹³ nació en Chambéry (Saboya), en 1925, como primogénito de cuatro hermanos. En su entorno familiar vivirá una marcada religiosidad católica tradicionalista y tendrá un elevado nivel de vida, así como la presencia de un padre autoritario y rígido. Interno desde muy niño en un colegio religioso, ve con claridad su vocación sacerdotal en torno a los catorce años. En 1944 ingresa en el seminario de Saint-Sulpice en Issy-les-Molineaux. Durante los años siguientes proseguirá su formación en este centro y en el seminario de Lyon, hasta decidirse, en el año 1950, a ingresar en la Compañía de Jesús. En este momento Certeau es ya licenciado en Teología y subdiácono. Durante los seis años siguientes afronta la formación específica de la orden jesuítica, manteniéndose muy próximo a Henri de Lubac. Finalmente es ordenado sacerdote en 1956.

A partir de este momento, tras una amplísima formación en lenguas clásicas, historia, filosofía y teología, Certeau se

¹³ Véanse Luce Giard: «Histoire d'une recherche» y «Un camino sin trazar», y François Dosse: *Michel de Certeau: el caminante herido* (en adelante, *CH*, seguido del número de página). Puede verse mi reseña de esta última obra en *La Torre del Virrey*.

dedica al estudio de los primeros miembros de la Compañía de Jesús por encargo de sus superiores. Su edición de *El memorial de Pierre Favre*, fruto de esta aproximación a la espiritualidad de los primeros jesuitas, le sirve para obtener el doctorado en Ciencias de la Religión en la Sorbona en 1960, bajo la dirección de Henri Gouhier. Convertido en un prometedo erudito, empieza una nueva faceta como historiador de la mística y de la religión en general. En esta etapa, la convicción de la importancia del texto en sí como fuente desde la que poder realizar un discurso histórico riguroso no abandonará a Certeau tras el paso por el seminario de Jean Orcibal.

A la vez que prepara su edición del *Memorial Favre*, Certeau establece un primer contacto con la figura y la obra de Jean-Joseph Surin —que se convertirá en el «guardián» místico de su puerta de acceso al conocimiento de Dios—, de quien editará *Guía espiritual de Jean-Joseph Surin* en 1963 y en 1966 *Correspondencia de Jean-Joseph Surin*. Pese a la fecundidad de su esfuerzo intelectual, y a pesar de ser reconocido como un erudito en este campo de la historia religiosa, desde este comienzo de su carrera encuentra una seria dificultad en su relación tanto con las instituciones como con los estudiosos que se consideran a sí mismos garantes de esas instituciones. Entre estos se piensa que Certeau es demasiado crítico y «se le reprocha relativizar la noción de “verdad”, poner en duda la objetividad de las instituciones del conocimiento, subrayar el peso de las dependencias y las connivencias jerárquicas y, finalmente, dudar de los modelos aprobados que han dado prestigio a la escuela francesa de historia».¹⁴ Progresivamente inmerso en la antropología, la sociología, la semiótica y el psicoanálisis, Certeau está vinculado a la teoría psicoanalítica tan estrechamente como para participar en la fundación de la Escuela Freudiana de París junto a Jacques Lacan, en 1964.¹⁵ En su seno, y a pesar de su formación en psicoanálisis,

¹⁴ Luce Giard: «Histoire d'une recherche», p. III.

¹⁵ Pese a esta formación multidisciplinar, Certeau «no predicaba la mezcla de métodos ni de conocimientos en nombre de una unidad del saber, ni en virtud de la condición común de todos los sujetos cognoscentes» (Luce Giard: «Un camino sin trazar», p. IX).

decidió no ejercer como psicoanalista. Será miembro de la Escuela Freudiana hasta su disolución en 1980 por decisión del mismo Lacan. Certeau vivirá en este trance un enfrentamiento con la «ortodoxia» lacaniana al negarse a secundar el cierre dictatorial de la Escuela por parte del fundador, interponiendo junto a otros miembros un recurso judicial contra la decisión de Lacan. *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* es la obra póstuma en la que se muestran, en una serie de artículos, los vínculos fundamentales entre dos de sus grandes pasiones.

Seguir la pista de Surin le llevaría a la reconstrucción —en *La posesión de Loudun*, publicada en 1970— de los hechos acaecidos en Loudun en el siglo XVII. Allí, entre 1632 y 1635, Surin participó como exorcista en un complejo proceso de posesión en un convento de ursulinas. Certeau presenta aquí el conflicto entre los distintos órdenes de ese momento (religioso, político, social) como la escenificación de un teatro en que médicos, magistrados y clérigos se disputan la capacidad para afirmar lo real. Esta obra genera un gran reconocimiento en torno a Certeau, aunque será otro título de carácter mucho más teórico el que le consolide como un importante historiador: *La escritura de la historia*, publicado en 1975. En él Certeau hace preguntas fundamentales en torno a la capacidad de la ciencia histórica para armonizar el decir y el hacer, construyendo un estudio de epistemología de la historia realmente novedoso y profundo. El conflicto entre el decir y el hacer no es únicamente el que existe entre la descripción de la realidad y la realidad misma, sino también el que aparece entre lo que una disciplina científica afirma sobre sí misma en su discurso teórico y lo que realmente hace en su quehacer práctico.

Sin embargo, y a pesar de todo este trabajo, la figura de Certeau no cobra relevancia hasta después de los acontecimientos de mayo de 1968. Una serie de artículos publicados desde junio de ese mismo año en *Études* y en *Esprit*¹⁶ lo con-

¹⁶ *Études* es una de las dos revistas jesuitas (junto a *Christus*) en las que Certeau colabora desde 1956 y en las que publicará gran cantidad de artículos. *Esprit* es el órgano de expresión del movimiento personalista cristiano fundado por Emmanuel Mounier.

vierten en un intelectual de referencia, con consigna propia: «En mayo de 1968 se tomó la palabra como en 1789 se tomó la Bastilla». En sus artículos Certeau analiza el momento convulso que envuelve a Francia, mostrando una agudeza y una capacidad de comprensión fuera de lo normal. Los textos en cuestión están recogidos en *La toma de la palabra*, donde se alza la que será una de las preguntas esenciales de Certeau: «¿cómo crearse?», frente a lo que hasta ese momento había sido «¿crear qué y cómo?». ¹⁷

Siendo ya un autor muy conocido y considerado como un referente en cuanto a la comprensión de los fenómenos sociales, los responsables del área de Cultura del Gobierno francés le tendrán muy en cuenta para la reestructuración del sistema universitario en el verano de 1968. En la década siguiente publica *La cultura en plural*, que recoge las ponencias que Certeau realiza en el coloquio internacional de Arc-et-Senans, donde se debía definir una política europea de cultura entre los ministros de Cultura de la entonces Comunidad Económica Europea. De esta época surge uno de sus trabajos principales, *La invención de lo cotidiano* (1, «Artes de hacer»), por el que es conocido y admirado especialmente en el ámbito de los estudios culturales. Esta obra forma el eje central de una investigación grupal sobre las prácticas sociales, encargada por un órgano dependiente de la Secretaría de Estado para la Cultura, donde se consolida el estudio de un dominio ya descrito anteriormente: el de las prácticas de la vida cotidiana. Este estudio «se ocupará de las operaciones culturales que son movimientos y cuyas trayectorias, no indeterminadas sino insospechables, constituyen ese algo del cual deben estudiarse la formalidad y las modalidades para darles un estado de inteligibilidad». ¹⁸

A finales de los setenta Certeau cambió su Francia natal por California, donde impartió clases durante unos años que fueron el germen de la amplia recepción estadounidense de su pensamiento.

¹⁷ Luce Giard: «Histoire d'une recherche», p. vi.

¹⁸ *Ibidem*, pp. vii-viii.

Esta fuerte vinculación de su persona y su obra con la historia, el análisis de los eventos sociales e incluso con lo «político», entendido en un sentido amplio, no serviría —por sí sola— para describir de forma ecuánime a Michel de Certeau. Además de un permanente suelo filosófico, el aspecto religioso también ocupa un lugar central en este pequeño cuadro biográfico. Ni en su vida ni en su obra desaparecen nunca la centralidad de lo religioso ni la herencia específica de la Compañía de Jesús (pese a las dificultades que encontró siempre por su pertenencia a ella). Su *opera magna* es *La fábula mística*, dedicada a la mística de los siglos XVI y XVII. Con ella concluye su ya larga trayectoria de estudios como historiador de la religión y, en particular, de la mística. También dentro del estudio del ser cristiano son destacables: *La debilidad de creer*,¹⁹ obra en la que se recopilan póstumamente artículos dispersos; *El lugar del otro: historia religiosa y mística*, una nueva recopilación de artículos sobre historia y mística que acaba de aparecer, y *El estallido del cristianismo*, en el que se recoge un debate radiotransmitido en 1973 con el trasfondo de la pregunta: «¿Es el cristianismo una nueva mitología?». En este debate participaron Michel de Certeau y Jean-Marie Domenach, intelectual católico muy cercano al personalismo cristiano y director a la sazón de la revista *Esprit*. En su momento la retransmisión del debate tuvo un fuerte impacto en el ambiente católico francés y muchas dificultades para Certeau en el seno de la Compañía de Jesús.

Michel de Certeau murió en París en 1986 a consecuencia de un cáncer de páncreas, arropado por una multitud contradictoria, representación eficaz, si cabe, de su peregrinación por la vida cultural de la segunda mitad del siglo XX. Así, podría describirse acertadamente su posición vital y teórica como la de un peregrino —*Wandersmann*,²⁰ como usaría en *La fábula mística*, o *staretz*,²¹ en *La debilidad de creer*—,

¹⁹ Juan Diego González Sanz: «Un *staretz* en París».

²⁰ *Caminante*, en alemán.

²¹ Nombre con el que se conoce a determinados monjes de la tradición oriental, designados así por el pueblo, que ve en el *staretz* a un santo, un hombre de Dios. Esta condición no implica un cargo o título eclesiástico.

ya que se movió durante toda su vida de un campo a otro, evitando declarar su pertenencia exclusiva a tal o cual grupo o disciplina y demostrando una competencia excepcional en los diferentes ámbitos en los que participó.

Su recepción en España es escasa, aunque está disponible gran parte de su obra en castellano, fundamentalmente gracias a la tarea de traducción llevada a cabo en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana de México, dependiente de la Compañía de Jesús (lo que no deja de ser cierta recuperación de su figura por parte de los jesuitas).

2. El origen de *La invención de lo cotidiano*

La historia de este estudio empieza, estrictamente, en 1974. Durante el año anterior Michel de Certeau ha colaborado con Augustin Girard, director del Servicio de Estudios e Investigaciones de la Secretaría de Estado de Cultura. Girard está convencido de la capacidad de Certeau para aportar una visión distinta del acontecer social, sobre todo después de leer sus análisis de la crisis de mayo del 68. A raíz de esta colaboración, Girard consigue que la Délégation Générale à la Recherche Scientifique et Technique encargue a Certeau un proyecto de investigación, con una subvención de dos años, en el marco del programa Desarrollo Cultural. El proyecto se titulará oficialmente «Coyuntura, síntesis y prospectiva» y se permite a Certeau elegir la metodología y el equipo de trabajo.

Rápidamente Certeau va haciendo suya la investigación, imprimiéndole un carácter muy personal. Es el caso de las reticencias metodológicas de Certeau frente al uso de las encuestas, que son una herramienta tradicional (y considerada muy potente) en el entorno gubernamental francés. Para Certeau hay otras formas, además de las estadísticas, para realizar la descripción de la coyuntura social que se le ha solicitado. Luce Giard, colaboradora de Certeau en aquel momento, recuerda que para él «los datos cifrados no tienen otra validez y pertinencia que la de sus condiciones de re-

copilación. Como historiador, Certeau estaba armado para resistir las ilusiones de la cientificidad a través del número, los cuadros y los porcentajes. Como analista de la cultura, no tenía ninguna razón para aceptar aquí aquello que había rechazado más allá.²² El aspecto prospectivo de la investigación tampoco encaja bien con el rigor conceptual de su director y es finalmente abandonado en su mayor parte, quedando relegado a unas breves líneas en la «Introducción general» de la obra. Este deseo de adelantarse al futuro estaba vinculado estrechamente al marco político en que surgió el proyecto, ya que Girard pretendía obtener de este posibles estrategias estatales de intervención cultural.

En la elaboración de *La invención de lo cotidiano* participaron muchos investigadores en mayor o menor medida. Esta participación se organizó en los llamados «círculos» de investigación. El primero de ellos aparece en 1974 agrupando a un buen número de jóvenes investigadores. En la configuración de este equipo influyó intensamente la peculiar forma de Certeau de entender el trabajo intelectual colectivo. En él no primaba la intención de constituir un grupo de discípulos, una escuela o algo parecido, sino la de dar espacio para la formación de un grupo de carácter abierto, unido por un tema y una vocación común, aunque no excluyente. En este caso esa vocación era la observación y reflexión sobre las prácticas cotidianas a través de la inserción común en un barrio de París. De este primer «círculo», formado por unas nueve personas y desaparecido al cabo de un año aproximadamente, se mantendrán hasta el final de la investigación dos miembros: Luce Giard y Pierre Mayol. El segundo «círculo» fue el seminario de doctorado que Certeau dirigía en el Departamento de Antropología de la Universidad París VII-Jussieu, que existió de 1974 a 1978. En él se discutieron las tesis fundamentales de *La invención de lo cotidiano*, que encontraron así la oportunidad de ser matizadas, ya que, de hecho, sus líneas principales estaban planteadas en los trabajos de Michel de Certeau de los años ante-

²² Luce Giard: «Histoire d'une recherche», pp. x-xi.

riores.²³ El tercer «círculo» lo formaron Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol, con la incorporación posterior de Marie Ferrier. Esta realizó una serie de entrevistas que se adjuntaron en el segundo volumen de la investigación, así como las monografías sobre el barrio de Croix-Rousse, de Lyon (realizada por Mayol), y sobre el acto de cocinar (realizada por Giard, que aportaba en aquel momento una visión específicamente femenina de las prácticas).

Finalmente, el proyecto se prorroga un año más de lo estipulado y durará desde finales de 1974 hasta bien entrado 1977. Su redacción final no verá la luz hasta 1979 debido a los compromisos docentes de Certeau en universidades europeas y americanas. Como fruto de los trabajos realizados, aparece, ya en 1980, un libro en dos volúmenes escrito por tres autores: Michel de Certeau firma el primer volumen, «Artes de hacer», y Luce Giard y Pierre Mayol el segundo, «Habitar, cocinar». En la cuneta quedó el deseo no cumplido de redactar otro volumen, el tercero, dedicado al estudio de la lógica y de los usos del lenguaje (en la línea de Wittgenstein y Austin), que tendría que haber sido redactado entre Giard y Certeau.

La configuración definitiva del primer tomo de la obra consta de una «Introducción general» (donde se exponen las bases del estudio, sus objetivos y su metodología) y cinco partes bien diferenciadas. La primera de ellas es «Una cultura muy ordinaria», que dedica sus tres secciones al lenguaje ordinario, las culturas populares y los usos y prácticas. En la segunda parte, «Teorías del arte de hacer», aparecen las aportaciones epistemológicas de Foucault, Bourdieu, Kant y Detienne. «Prácticas de espacio» es el título de la tercera parte, en la que Certeau inicia el recorrido por las prácticas, concretamente por el hecho de andar, la navegación y los espacios carcelarios y los relatos sobre el espacio. La cuarta parte, «Usos de la lengua», aporta reflexiones sobre la escritura, la lectura y el habla. Finalmente, la quinta parte, «Ma-

²³ Michel de Certeau: «¿Qué es un seminario?». En este texto brillante Certeau expone las claves del trabajo con este grupo de doctorandos, planteando su propio modelo de trabajo colectivo.

neras de creer», se divide en dos apartados sobre las credibilidades políticas y la muerte. Cierra el estudio una especie de epílogo llamado «Indeterminadas».

Después de este recorrido por los principales datos de la biografía de Michel de Certeau y del conjunto de su obra, y de haber esbozado los momentos más importantes del proceso de redacción y aparición pública de *La invención de lo cotidiano*, así como su configuración final, es tiempo de enfrentarse al reto de hacer una lectura de esta obra. El capítulo que aparece a continuación pretende facilitar en lo posible esta lectura presentando brevemente las distintas aportaciones científicas que Certeau tiene en cuenta en la primera parte de la obra.

CAPÍTULO II
LA INTENDENCIA
DE UNA INVESTIGACIÓN EXPLORATORIA

Todos los libros son una cita, y todas las casas, una cita de los bosques y minas y canteras, y todos los hombres, una cita de sus ancestros.

RALPH WALDO EMERSON,
Hombres representativos, p. 71

1. Leer con una metáfora

A menudo el autor de un texto introduce en él una metáfora con la que pretende ampliar las posibilidades de comprensión del texto, abrirlo a otros sentidos distintos del literal. Lo que no es tan frecuente es que sea el lector quien introduzca en un texto un contenido metafórico que no estaba explícitamente presente en él. En ocasiones esto permite, sin embargo, realizar una lectura más capaz de aproximarse a la intención del autor. Este parece el caso de la investigación que Michel de Certeau realiza en *La invención de lo cotidiano*. Su lectura, en ocasiones difícil, se ilumina y enriquece al atravesar sus páginas como si fueran el relato de una exploración. Sus páginas serían así el relato de un viaje etnológico de Certeau al territorio casi virgen de las prácticas de la vida ordinaria.

Casi virgen porque el estudio de las prácticas no es una novedad cuando Certeau plantea este trabajo. No lo es, desde luego, en el campo de la etnología, que ha dedicado enormes esfuerzos a describir y analizar los comportamientos, los haceres, los ritos cotidianos de los «salvajes». Tampoco para la sociología las prácticas son algo ajeno. Multitud de estudios diseccionan el comportamiento de los individuos en su contexto social, llegando a un altísimo nivel de detalle. Este es también el caso de la historia, del psicoanálisis e incluso de la filosofía analítica. Pero ante esta realidad Certeau expresa la convicción de que estas aproximaciones fragmentarias al mundo de lo cotidiano no agotan el conocimiento de este: es necesario desarrollar una teoría de las prácticas que las estudie teniendo en cuenta su propia lógica interna, ya que tienen una formalidad propia que permanece a pesar del movimiento incesante en que se ejercen.

Se puede suponer que estas operaciones multiformes y fragmentarias [...] obedezcan a determinadas reglas. Dicho de otro modo, debe haber una lógica de estas prácticas [IQ, XL].

Esta teoría de las prácticas deberá tratarlas sin reduccionismos, corrigiendo los deslices cometidos por las disciplinas citadas anteriormente, que dejan de lado aspectos fundamentales de su objeto. Son esos aspectos reprimidos los que interesan principalmente a Certeau: no ya la aproximación eurocéntrica al «salvaje», sino un estudio etnológico de la vida cotidiana propia, occidental; no ya una cuantificación estadística de las prácticas, sino el estudio de cómo se realizan estas prácticas (no cuánto o qué se lee sino cómo se lee); no ya el estudio del acontecimiento histórico aislado o la biografía del personaje ilustre, sino el de las vidas de los hombres y mujeres corrientes. Después de un largo recorrido epistemológico, Certeau sabe que el objeto de su estudio no han de ser los grupos «oficialmente» contraculturales. Como los «personajes» de antaño, estos grupos poseen algo que ya no interesa, son portadores de un «nombre» cuando la investigación, otrora histórica, es ahora antropológica. En *La invención de lo cotidiano* el protagonismo ya no recae

en los de siempre, sino que busca a aquellos que han permanecido ocultos para las luces de la ciencia.

Este ensayo está dedicado al hombre ordinario. Héroe común. Personaje diseminado. Caminante innumerable [IQ, 11].

Es decir, que en esta nueva investigación interesa más lo común que lo particular, aquello que puede atribuirse a la condición humana desde un punto de vista global frente a lo que se desmarca de ella. Es tiempo de atender al hombre que ha sido reducido a un número. Tiempo de prestar atención a:

una multitud de héroes cuantificados que pierden nombres y rostros al convertirse en el lenguaje móvil de cálculos y racionalidades que a nadie pertenecen. Ríos de cifras de la calle [IQ, 12].

El objeto de la investigación serán, por tanto, aquellos a quienes el sistema de poder económico, social o cultural trata de una forma compacta y deshumanizada: los consumidores, personas cuya forma de relación social se identifica, por defecto, con el consumo. Para Certeau el territorio que hay que explorar es la tierra de las prácticas cotidianas de estos ciudadanos. A estos no se les negará en la obra de Certeau su condición de «dominados», pero sí la de necesariamente pasivos o dóciles. La afirmación certeauiana de la existencia de una resistencia sutil en el núcleo de las prácticas, de una «poiética» (IQ, xxxvii)²⁴ de los consumidores, descansa en la noción de «uso». Los consumidores son, al mismo tiempo, usuarios, y es en su forma de usar aquello que consumen, en las «maneras de hacer» que desarrollan, donde se expresa una libertad creativa, frágil y sutil, pero omnipresente e invencible. Esta tesis se expresa en *La invención de lo cotidiano*, con la convicción con la que se marca en un mapa el punto de inicio de una expedición. Lugar de partida de un viaje que, en muchas ocasiones, llega a ser también su punto final.

²⁴ Certeau se refiere con esta expresión a la capacidad de los consumidores de crear en el mismo acto de consumir, a su forma de apropiarse creativamente de los productos impuestos por el sistema, pues aunque muchos consumen lo mismo, no todas las maneras de consumir son iguales.

Certeau es consciente de la dificultad que supone tratar estas prácticas, que en su opinión conforman un tema «huidizo y fundamental» (10, xxxv). No obstante, emprende la tarea escribiendo un texto que puede leerse como un mapa que describe una incursión en la espesura de la cotidianidad, incursión con la que Certeau pretende establecer un sendero, precario pero transitable, desde el que poder elaborar otro tipo de estudio más concreto. Su interés, por tanto, es propedéutico: abrir paso a un territorio desconocido realizando una cartografía de lo cotidiano. En el texto resultante de este esfuerzo pueden observarse dos entidades muy diferentes entre sí: de un lado, las líneas que delimitan el territorio de lo cotidiano dibujando su geografía; del otro, ilustraciones que, como los monstruos marinos de las antiguas cartas de navegación, aparentemente solo adornan el mapa. Las primeras son las herramientas disciplinarias que permiten acceder a lo cotidiano (que se abordarán en este capítulo); las segundas son las observaciones que Certeau hace sobre una u otra práctica en concreto (a las que se dedica aquí el capítulo III).

Estas herramientas científicas, numerosas y variadas, configuran por sí mismas la intendencia de la investigación exploratoria de Michel de Certeau, quien clasifica en tres grupos los instrumentos que aprovisionará para su viaje: el primero agrupa utillajes de la historia, la sociología y la antropología; un segundo grupo incorpora las investigaciones sociolingüísticas y etnometodológicas, y un tercero incluirá las semióticas y las lógicas formalistas y su ampliación en filosofía analítica.²⁵ En las páginas siguientes se abordará el trabajo de los autores en quienes más se apoya Certeau, aun-

²⁵ Luce Giard, coautora de *La invención de lo cotidiano*, se refiere a este ejercicio epistemológico en los siguientes términos: «Esta revisión crítica no estaba destinada ni a construir un sistema original supuestamente superior a ningún otro, ni a descalificar todos los aportes teóricos como insuficientes o ciegos a sus propios presupuestos y sus límites de pertinencia. Se trataba más bien de mostrar de qué manera cada posición teórica podía ofrecer, desde cierto ángulo, una perspectiva significativa e instrumentos beneficiosos para reflexionar sobre las prácticas cotidianas» (Luce Giard: «Introducir a una lectura de Michel de Certeau», p. 24).

que organizados de una forma algo distinta a los tres grupos citados previamente. Podrá apreciarse en ellas la verdad que ocultan las palabras de Emerson con las que se abre este capítulo, pues en el fondo todo libro es una cita.

2. La aportación lingüística: Benveniste, Austin, Chomsky

Cuando Certeau elabora *La invención de lo cotidiano*, la lingüística es una disciplina emergente. Asociada durante siglos con la filología comparada, en el siglo xx la lingüística se emancipa como disciplina propia, dentro de un proceso general de valoración del lenguaje al que se ha llamado *giro lingüístico*. Desde los años veinte la progresión de la lingüística parece imparable, pero en las décadas de los sesenta y los setenta vive uno de sus momentos de mayor esplendor, por su asociación con el estructuralismo. Esta corriente (que se tratará más ampliamente en el siguiente apartado) encuentra en la lingüística una rica fuente de analogías epistémicas, aprovechando las categorías con las que los lingüistas analizan el lenguaje para realizar un estudio radicalmente nuevo de otros objetos: la sociedad, los mitos, la historia, etcétera. La relación entre estructuralismo y lingüística está presente hasta en el nombre de esta corriente, cuya raíz está en Ferdinand de Saussure.

Este lingüista suizo escribe una obra llamada *Curso de lingüística general*, publicada de forma póstuma en 1916, que le valdrá ser considerado el padre de la lingüística contemporánea. En esta obra se enuncian dos antinomias que habrían de perdurar, generando fecundas líneas de trabajo. La primera de estas antinomias divide el lenguaje en dos áreas radicalmente distintas: «lengua» y «habla», siendo la primera «un sistema de signos que expresan ideas», lo que implica un fuerte carácter social; y la segunda, el «uso individual de ese sistema».²⁶ La segunda antinomia, a partir de la descripción anterior, distingue entre «lingüística sincró-

²⁶ Ferdinand de Saussure: *Curso de lingüística general*, pp. 30-32.

nica» (dedicada al estudio de la lengua en sus aspectos estáticos como sistema), y «lingüística diacrónica» (dedicada al estudio de la evolución en el tiempo de ese sistema). A partir de esta noción de «sistema» que usa Saussure surgirá el interés por las estructuras, que cristalizará posteriormente en el movimiento estructuralista. Si bien el término *estructuralismo* no es específicamente de Saussure, las bases del concepto que expresa sí que están en su obra, donde podría sustituirse el término *sistema* por el de *estructura*.

En el entorno estructuralista de la Francia de los años setenta no es de extrañar, por tanto, que Michel de Certeau se interese por esta disciplina, cuyos esquemas científicos se extienden sin barreras en el conjunto de las ciencias sociales durante esos años. Su interés por la lingüística irá en aumento a lo largo de su carrera y dará su mayor fruto en *La fábula mística*, en la Certeau realiza un maridaje complejo e intenso entre mística y lingüística, analizando detenidamente el lenguaje de los grandes místicos de los siglos XVI y XVII. No obstante, hay que señalar que Certeau participa de una corriente particular de la lingüística que rechaza el cientificismo radical de los fundadores. Para Saussure —dentro de una concepción positivista— lo que corresponde a la lingüística, en tanto que ciencia, es principalmente la investigación de la lengua, la lingüística sincrónica, dejando en un segundo plano lo relativo al habla. Sin embargo, autores posteriores que trabajan sobre su herencia, desoyendo su consejo positivista, hacen del habla el centro de su estudio. Es el caso de Certeau y de los autores a los que se dedica el siguiente apartado. La importancia de estos en la obra de Certeau es indiscutible, pero eso no quiere decir que no haya otros autores del ámbito de la lingüística cuya influencia en Certeau es más que notable.²⁷

²⁷ Este sería el caso de Algirdas Julien Greimas, filósofo y semiólogo de origen lituano afincado en Francia, donde fundó la Escuela Semiótica de París, cuyo seminario frecuentó Michel de Certeau; o el de Roland Barthes, semiólogo francés cuyas reflexiones en torno a la autoría de los textos está muy presente en la obra de Certeau; por ejemplo, con la tesis de que hay otras fuentes de significado en un texto además de la intención del autor. Para una visión más detallada, François Dosse: «La figura madre

No obstante, ante la imposibilidad de tratar a todos y cada uno de estos autores, he creído oportuno centrarme en los tres que se verán a continuación. Con la aproximación a estos pienso que pueden mostrarse las principales herramientas que Certeau obtiene de la investigación lingüística para su estudio sobre las prácticas.

Émile Benveniste

De entre las distintas figuras señeras de la lingüística francesa Certeau se fija especialmente en Émile Benveniste,²⁸ y encuentra en él un apoyo para defender su tesis central: que las prácticas de los consumidores no agotan su sentido cuando se las observa de forma aislada, sino que significan mucho más cuando son vistas en su contexto de acción. Esta tesis es muy parecida a lo que Benveniste sostiene en su «teoría de la enunciación». En ella se distingue entre dos modos del lenguaje: el semiótico (que sería el propio del signo) y el semántico (que sería el propio del discurso), y se insiste en la importancia de estudiar los «actos de habla» como lugares privilegiados en los que se produce este discurso. Al hablar, el lenguaje pretende expresar algo que está más allá de sí mismo, utiliza una de sus principales capacidades: la de simbolizar. Este es el campo de la «enunciación», en el que no se pueden comprender las unidades lingüísticas como átomos aislados sino tomadas en su contexto. En esto Benveniste sigue claramente las enseñanzas de Saussure, que ya definió la lengua como «un sistema en donde todos los términos son

del estructuralismo: Roland Barthes» y «La edad de oro del pensamiento formal», en *Historia del estructuralismo*, t. 1, pp. 92-99 (Barthes) y pp. 240-253 (Greimas). Para conocer su relación con Certeau más ampliamente, François Dosse: «La travesía semiológica», en *CH*, pp. 290-309.

²⁸ Nacido en Siria en 1902, Émile Benveniste crece en Francia y estudia en la Sorbona lenguas indoeuropeas junto a Antoine Meillet (que había sido discípulo de Saussure), al que sucederá en la cátedra de Gramática Comparada. Durante los años sesenta el eco de su obra *Problemas de lingüística general* trasciende los límites de su especialidad para ilustrar el trabajo de muchos pensadores estructuralistas, sobre todo en el campo de la semiología y la literatura. Muere en 1976.

solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros».²⁹ Benveniste plantea que es en los «actos de habla» donde puede observarse mejor como los componentes del discurso son reorganizados de un modo nuevo por el hablante, en función del contexto y de los contenidos que pretende expresar con sus palabras. No es extraño, por tanto, que Certeau aprecie la noción de «acto de habla» como ejemplo teórico de lo que puede ocurrir en el consumo. Esta noción plantea la existencia del campo de la significación, que supera el mero uso mecánico de las palabras y que, en el caso del actuar, abre una vía hacia la superación de una mera estadística de las prácticas.

Con la significación Benveniste encamina su trabajo lingüístico hacia la necesidad de hacer una teoría del símbolo que permita abandonar una comprensión fragmentaria y logicista del lenguaje, dando a este el lugar que le corresponde en la interacción del hombre con el mundo:

La lengua *re-produce* la realidad. Esto hay que entenderlo de la manera más radical: la realidad es producida de nuevo por mediación del lenguaje [...]. El lenguaje reproduce el mundo, pero sometiéndolo a su organización propia [...]. A partir de la función lingüística, y en virtud de la polaridad *yo-tú*, *individuo* y *sociedad* no son ya términos contradictorios sino términos complementarios [...]. ¿Por qué el individuo y la sociedad están, juntos y por igual necesidad, *fundados* en la lengua? Porque el lenguaje representa la forma más alta de una facultad que es inherente a la condición humana, la facultad de *simbolizar*.³⁰

Esta orientación da cabida en la lingüística a un aspecto que el rigorismo formal de la escuela americana descendiente de L. Bloomfield rechaza. En la medida en que se va apropiando de los métodos de la lógica para sus investigaciones, la escuela de Bloomfield desechará la significación por inaprensible y poco objetivable. Benveniste se opone frontalmente a este planteamiento señalando que «son concebibles, pues, varios tipos de descripción y varios tipos de formalización, pero todos deben suponer necesariamente que su objeto, la

²⁹ Ferdinand de Saussure: *Curso de lingüística general*, p. 144.

³⁰ Émile Benveniste: *Problemas de lingüística general*, t. 1, pp. 26-27 (en adelante, *PL* seguido del número de página).

lengua, está informado de significación, que merced a esto se halla estructurado, y que esta condición le es esencial para el funcionamiento de la lengua entre los otros sistemas de signos» (PL, 14). Se distancia también de las escuelas logicistas al subrayar la conveniencia para su disciplina de fijarse en el «lenguaje ordinario» como medio para el estudio de la significación y de la función simbólica del lenguaje.³¹

Esta concepción de la lingüística como «ciencia, no de los hechos empíricos, sino ciencia de las relaciones y de las deducciones» (PL, 19), no podía pasar de largo para Certeau. Además, en estos aspectos, la lingüística conecta con discusiones filosóficas de gran calado, como el problema de los universales. En diálogo con Benveniste, Certeau actualiza su participación en la conversación sobre un problema ya antiguo. La enunciación oficia, al igual que en su tiempo Pedro Abelardo, como alternativa entre una concepción metafísica del lenguaje —ya imposible— y un nominalismo logicista que separa brutalmente las formas de su sustento simbólico.³²

Como ha podido verse, es notoria la afinidad entre las tesis certeuanianas y las de Benveniste, afinidad que se pone de manifiesto ya desde las páginas iniciales de *La invención de lo cotidiano*, aún más por el hecho de que es Benveniste el primer autor al que cita Certeau. En esta cita afirma que su investigación sobre las prácticas:

podría tener como marca teórica la *construcción* de frases propias con un vocabulario y una sintaxis *recibidos* [...]. Al ubicarse en la perspec-

³¹ «El lógico escruta las condiciones de verdad que deben satisfacer los enunciados en que la ciencia cobra cuerpo. Recusa por equívoco el lenguaje “ordinario”, por incierto y flotante, y anhela forjarse una lengua enteramente simbólica. Mas el objeto del lingüista es precisamente este “lenguaje ordinario” que toma como dado y cuya estructura entera explora» (PL, 15).

³² En la contienda medieval en torno a los universales, Pedro Abelardo (1079-1142) representa una vía media entre los realistas y el nominalismo. Su original propuesta estriba en considerar los universales como *status*: una abstracción que la mente hace de lo que hay de común en la manera de ser de varios individuos. El universal ya no sería, por tanto, *res*, como para los metafísicos, ni mera *vox*, como para los nominalistas, sino significado. Una visión más detallada del tema puede verse en Étienne Gilson: *La unidad de la experiencia filosófica*, pp. 15-37.

tiva de la enunciación, propósito de este estudio, se privilegia el acto de hablar: *opera* en el campo de un sistema lingüístico; pone en juego una *apropiación*, o una reapropiación, de la lengua a través de los locutores; instaura un *presente* relativo a un momento y a un lugar; y plantea un *contrato con el otro* (el interlocutor) en una red de sitios y relaciones. Estas cuatro características del acto enunciativo podrán reencontrarse en muchas otras prácticas (caminar, cocinar, etcétera) [IQ, xxxix].³³

John L. Austin

En las reflexiones de Certeau, más allá de la influencia recibida de Benveniste, la presencia de la lingüística está ligada también al conocimiento de la obra de John L. Austin.³⁴ Certeau aprecia en ella las nociones de «acto de habla» y de «uso» y la gran importancia dada al lenguaje ordinario, hasta el punto de que Austin tenía como programa «perseguir las minucias del lenguaje ordinario» y la reputación de ser «el evangelista del lenguaje ordinario» (IQ, 28). Austin es, junto con Ludwig Wittgenstein (sobre todo en su segunda etapa), uno de los principales artífices del giro de la filosofía del lenguaje hacia el «uso». Como podrá verse más adelante, en este mismo capítulo, la obra de Wittgenstein es el principal referente teórico en el que se apoya Certeau en *La invención de lo cotidiano*. De ahí que en la relación existente entre Austin y Wittgenstein radique, en parte, la atención que presta Certeau a la obra del filósofo británico, ya que estos dos autores comparten una misma tradición filosófica (analítica), cultivada en las islas británicas desde George Edward Moore.

La obra de Austin cobra relevancia especialmente a raíz de la publicación póstuma de *Cómo hacer cosas con palabras* y de *Ensayos filosóficos*, ambas en los primeros años de la década de los sesenta. En la primera de estas obras el autor expone su «teoría general de los actos lingüísticos», en la

³³ En esta cita Certeau remite a la obra más conocida de Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, pp. 251-266.

³⁴ John L. Austin (1911-1960), filósofo británico, fue uno de los más destacados exponentes de la escuela de Oxford (corriente de la filosofía analítica dedicada al estudio del lenguaje ordinario). Su obra desarrolló la importancia de la noción de «uso» del lenguaje.

que distingue entre expresiones constatativas y performativas. Con esta distinción Austin introduce, frente a la concepción tradicional que identifica en las expresiones lingüísticas la función de constatar hechos, la noción de «expresión performativa»: aquella que por sí misma realiza una acción.³⁵ Este tipo de expresión tiene valor en sí mismo y no puede valorarse en función de que su contenido sea verdadero o falso, como se han valorado siempre las expresiones constatativas, sino en función del contexto en que aparece.³⁶

Además de todo lo expuesto anteriormente, también en el campo de la metodología Certeau comparte mucho con Austin, sobre todo el hecho de que ambos vivieron un fuerte rechazo de sus colegas ante su forma de investigar. Austin desarrolló una forma de estudio del lenguaje que consiste en una exhaustiva revisión del uso de un término en concreto, haciendo una recopilación detalladísima de las diferentes expresiones y giros en los que aparece el término en cuestión. Este método, fecundo en él, ha sido difícilmente asumido por otros, en los que no ha dado el fruto esperado, por lo que ha sido criticado con dureza. En el caso de Certeau el rechazo procede, fundamentalmente, de aquellos investigadores que no comparten su empeño por aprovechar la alteridad metodológica que se produce en el encuentro entre varias disciplinas sobre un mismo objeto. Por esta búsqueda de una mirada abierta sobre la realidad acusarán a Certeau de mezclar métodos distintos cayendo en una especie de ambivalencia epistemológica.³⁷

³⁵ Un ejemplo de expresión performativa o realizativa sería una notificación oficial. El hecho en sí de leer: «Se notifica al destinatario de la presente...», hace que la notificación surta efecto, por lo que se considera que esta expresión es performativa. John L. Austin: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*.

³⁶ Esta teoría de Austin sería más tarde complementada por la «teoría general de los actos de habla», de su discípulo el filósofo americano John R. Searle, cuyos estudios también son tenidos en cuenta por Certeau.

³⁷ El historiador Emmanuel Le Roy Ladurie hace recaer sobre Certeau todas las ambivalencias destapadas por este en torno al «teatro de Loudun» en su recensión de *La possession de Loudun: «Le Diable archiviste»* (publicada en *Le Monde* en 1971). En ella, haciendo especial mención de la condición de sacerdote de Certeau, realiza un ejercicio de descrédito basado

Noam Chomsky

Para terminar con esta selección de algunos de los autores vinculados a la investigación del lenguaje cuya aportación tiene presente Certeau, parece conveniente dedicar un espacio a la obra de Noam Chomsky. Su aparición en la «Introducción» a *La invención de lo cotidiano* es especialmente interesante, ya que Certeau afirma que su intención es hacer con las prácticas cotidianas un trabajo análogo al que Chomsky está haciendo con las prácticas orales, pero, sin embargo, no cita en toda la obra ningún texto concreto del lingüista estadounidense. En mi opinión, con esta referencia tan general Certeau quiere remitir (como podrá verse en el apartado siguiente en el caso de Henri Lefebvre) a toda la obra de Chomsky.

Dada la extensión y profundidad de esta, y la negativa de Certeau a seleccionar en ella un título concreto, me parece interesante señalar dos títulos para que el lector pueda hacerse cargo de la sintonía que existe entre ambos autores. La primera obra que hay que destacar es *Estructuras sintácticas*, el «manifiesto» publicado en 1957, con el que Chomsky revoluciona el mundo de la lingüística y donde aparece por primera vez uno de los conceptos clave de su proyecto: la «gramática generativa» o «transformacional».³⁸ La segunda obra es *Lingüística cartesiana*, publicada por Chomsky en 1966, en la que se adentra en un terreno ciertamente querido a Certeau: la historia de la investigación sobre el lenguaje en la Francia del siglo xvii.

La lectura de este segundo texto es especialmente interesante, ya que muestra con concisión las líneas fundamentales de la teoría gramatical de Chomsky, al mismo tiempo que da cuenta de la cercanía de importantes afirmaciones de la reflexión sobre el lenguaje de los pensadores de aquella época, encabezados por Descartes, con los postulados de la moderna lingüística. Chomsky muestra aquí cómo el pensa-

precisamente en aquello que para Certeau es un valor: la capacidad de no estar fijado entre los límites de una disciplina concreta (CH, 252-253).

³⁸ Noam Chomsky: *Estructuras sintácticas*.

miento cartesiano avanza desde la pregunta por la realidad de la propia mente —asegurando su existencia a través del *cogito*— hasta la duda acerca de la realidad de las mentes ajenas. En este tránsito solamente el lenguaje se manifiesta como una vía hacia el reconocimiento en el otro de una mente como la propia. La evolución de la moderna lingüística va en dirección contraria, pero paralela. De un interés primario por el lenguaje como tal, representado con la máxima intensidad por Saussure, se avanza hacia la concentración de las preguntas de la investigación científica sobre el funcionamiento de la mente en su relación con el lenguaje:

Por lo tanto, no parece que carezca de realismo la esperanza de que investigaciones del tipo de las que se pueden llevar a cabo en el momento presente conduzcan a una exposición plausible e informativa de las operaciones mentales que fundamentan el logro de la competencia lingüística normal, capacidades que pueden ser tan individuales y específicas como las de un pájaro para aprender en particular una clase de canto, de un castor para construir presas o de una abeja para integrar sus propias acciones dentro de la intrincada actividad social de la colmena.³⁹

Independientemente de las controvertidas conexiones entre la naturaleza de la comunicación animal y la humana, la propia obra de Chomsky confirma esta evolución.

Es de este interés por aclarar los mecanismos de la adquisición del lenguaje del que surge la «gramática generativa», de la que puede decirse brevemente que describe «la competencia tácita del hablante-oyente, que fundamenta su efectiva actuación en la producción y perfección (comprensión) del habla» (*LC*, 14). En el marco de la discusión sobre la naturaleza del lenguaje y su conexión con el funcionamiento de la mente humana, los planteamientos contenidos en la «gramática generativa» se enfrentan a aquellos autores que sostienen que el lenguaje es principalmente algo aprendido. Esta sería la posición de Bloomfield y Saussure y, en

³⁹ Así se expresan los editores de la colección *Studies in Language* (el propio Chomsky y Morris Halle) en el «Prefacio» a *Lingüística cartesiana*, que es el primer título de la colección. Noam Chomsky: *Lingüística cartesiana*, p. 8 (en adelante, *LC*, seguido del número de página).

general, la del estructuralismo (que acentúa las dimensiones sociales de la adquisición del lenguaje en detrimento de la participación individual en dicho proceso). Sin embargo, Chomsky afirma que «atribuir el aspecto creador del uso del lenguaje a la “analogía” o a las “estructuras gramaticales” es utilizar estos términos de una forma totalmente metafórica, sin ningún sentido claro y sin relación con el empleo técnico de la teoría lingüística» (LC, 37). En este sentido, la «gramática generativa» pretende responder al «problema suscitado por Descartes, el problema planteado por el aspecto creador del uso del lenguaje, por el hecho de que el lenguaje humano, al estar libre del control de identificables estímulos externos o estados fisiológicos internos, puede servir como instrumento general del pensamiento y de la autoexpresión más bien que como un simple recurso comunicativo para información, petición u orden» (LC, 34).

No es difícil encontrar cierta similitud entre esa «competencia tácita» y la inventiva que Certeau plantea que existe en el actuar de los usuarios. De la existencia de esta capacidad creadora deriva la negativa de Certeau a asumir la condición de dominados pasivos para los consumidores. Para un hombre dispuesto a compartir con Chomsky que «el dominio del lenguaje es infinito e ilimitado», y que esto es cierto respecto del uso del lenguaje cotidiano, no podría admitirse otra salida —dada la premisa de la similitud habla/prácticas— que un uso esencialmente ilimitado y permanentemente abierto de las prácticas sociales. Véase, a modo de ejemplo, que, cuando Certeau se refiere al relato como práctica, afirma que el relato «desempeña un papel decisivo. En verdad, describe. Pero “toda descripción es más que un acto de fijación”, es “un acto culturalmente creador”» (IQ, 181).

Aunque el problema de la actividad social en Certeau no se plantea con los mismos términos que utiliza Chomsky, es evidente que en *La invención de lo cotidiano* la aproximación al estudio del lenguaje está sustentada en la voluntad de acceder a algo inefable del interior humano, a algo que en su esencia es creador. Parece que esta realidad inefable que Certeau persigue en lo cotidiano es la misma que también ha

buscado en el discurso de los místicos, y, en ambos casos, el lenguaje aparece como el guardián que custodia la entrada a su conocimiento.

De todo lo expuesto anteriormente puede concluirse que la posición «individualista» y «creadora» de Chomsky, que respeta y subraya la participación de cada individuo en el desarrollo lingüístico, comparte muchos puntos con la de Certeau, ya que este se niega a admitir un determinismo cerrado de la actividad de los usuarios en el contexto social. Hay que añadir que, además de numerosas posiciones teóricas, Certeau comparte con Chomsky cierta comprensión de lo que debe ser la función social del pensador o intelectual. De hecho, ambos autores han desarrollado una presencia social ajena a los muros de su especialidad disciplinaria, vinculada profundamente a la denuncia (intensa pero no burda ni maniquea) de los abusos del poder.⁴⁰

Ideas conclusivas

Después de revisar las referencias lingüísticas que Benveniste, Austin y Chomsky aportan a *La invención de lo cotidiano*, se observa con claridad como la idea principal que Certeau incorpora a su investigación es la analogía entre las prácticas y los elementos lingüísticos.⁴¹ Partiendo de esta analogía se entiende mejor por qué introduce en su análisis social los siguientes conceptos: la «enunciación» de Benveniste, con la que pone en valor el contexto en que se desa-

⁴⁰ En el caso de Chomsky (solo como ejemplo dentro de una amplia producción en este sentido) puede verse su obra sobre el papel de los medios de comunicación en las democracias: Noam Chomsky, Edward S. Herman: *Los guardianes de la libertad*. De Certeau hay dos textos especialmente significativos en esta línea: «Les chrétiens et la dictature militaire au Brésil» y «Conscience chrétienne et conscience politique aux USA: les Berrigan», en Michel de Certeau: *Le faiblesse de croire*, pp. 137-162, 163-186.

⁴¹ Stanley Cavell observa la oportunidad de esta analogía: «Que hablar es un modo de obrar [...] no es más o menos cierto que el hecho de que la acción humana sea un modo de hablar» (*Ciudades de palabras*, p. 259). Ya se ha señalado con antelación que la fecundidad metodológica de esta analogía es uno de los principales motivos de la emergencia de la lingüística en el campo de las ciencias sociales y humanas.

rrollan las prácticas; la noción de «uso», tomada de Austin, que resalta la dimensión personal de la realización de las prácticas, y el aspecto «creativo» del actuar, enlazado con Chomsky, que rompe con la presunción determinista de que las posibilidades de acción por parte del consumidor están cerradas a una serie de combinaciones finitas de los mismos elementos. El conjunto de estas aportaciones da lugar a una «pragmática del lenguaje» que Certeau utiliza como modelo para plantear una «pragmática del consumo».⁴²

3. De Michel Foucault a Pierre Bourdieu: estructuralismos

Si se siguiera el orden de aparición de las referencias teóricas en las notas a pie de página de *La invención de lo cotidiano*, después de Émile Benveniste le tocaría el turno a Michel Foucault y el tercero en aparecer sería Henri Lefebvre. A partir de entonces la afluencia de autores citados aumenta hasta confeccionar un nutrido catálogo de representantes de variadas disciplinas científicas. Si bien hay algunos de estos autores a los que es más fácil englobar en una corriente determinada (como es el caso de los que se han visto en el apartado anterior), hay otros que no se dejan presentar juntos de una forma tan sencilla. De ahí el carácter heterogéneo de este apartado, que engloba figuras con trayectorias tan distintas como las de Foucault, Lefebvre y Bourdieu. Este último, aunque en estos primeros compases de la obra todavía no recibe tanta atención como Foucault, tomará una gran relevancia como referencia teórica más adelante, hasta el punto de que Certeau llegará a dedicar el capítulo iv de *La invención de lo cotidiano* («Foucault y Bourdieu») a los dos autores juntos.

En mi parecer, estos dos pensadores establecen un arco entre dos posiciones teóricas emparentadas pero muy distin-

⁴² Para definir el campo de esa pragmática, Certeau cita la definición de Richard Montague, que describe dentro de la semiótica una sección particular (*pragmatics*) dedicada a «las palabras y a las frases cuya referencia no puede determinarse sin conocer el contexto de su uso» (10, p. 55).

tas, y pienso que facilita la comprensión de sus propuestas insertarlas en el contexto más global del estructuralismo, o, mejor, de los estructuralismos. Esto vale incluso para el caso de Henri Lefebvre, pues, aunque son notorias sus diferencias con el estructuralismo, es verdad que su trabajo estableció un fuerte diálogo con esta corriente. Plantear el estructuralismo como contexto, dentro del cual las posiciones de estos autores pueden ser mostradas en sus líneas generales, no significa que se pretenda identificar a uno u otro autor exclusivamente como estructuralista, ya que esto es algo que muchos estudiosos aún discuten. Como contexto también en la sociología, podría verse un cauce común en el que confluyeran Bourdieu y Lefebvre, pero en este caso sería Foucault quien quedaría algo desplazado.

El estructuralismo:

Claude Lévi-Strauss y la herencia de Saussure

«El éxito que tuvo el estructuralismo en Francia durante los años cincuenta y sesenta no tuvo precedentes en la historia de la vida intelectual de este país.»⁴³ Como hemos visto en el apartado anterior, ya con Saussure se inicia la andadura de esta corriente, aunque no es hasta mucho tiempo después cuando toma una dimensión hegemónica en el conjunto del pensamiento francés. La distinción entre *lengua* y *habla*, sincronía y diacronía, y el principio de la arbitrariedad del signo son los aspectos fundamentales del *Curso de lingüística general*, que se convertirán en el centro de la reflexión en el nuevo paradigma estructuralista. A ellos hay que añadir la firme voluntad de dar a luz una nueva ciencia —semiólogía en Saussure, antropología estructural en Claude Lévi-Strauss— que fuese capaz de englobar a todas las demás.

No obstante, si el código genético del estructuralismo es innegablemente heredero de Saussure, no es él el responsable de que sea conocido con ese término. Utilizado ya por Durkheim, el término *estructuralismo* será consagrado en

⁴³ François Dosse: *Historia del estructuralismo*, t. 1, p. 9.

su uso lingüístico por Nicolay Trubetscoy y Roman Jakobson, investigadores de la escuela de Praga, así como por el lingüista sueco Louis Hjelmslev. El salto desde una utilización lingüística del término hasta su uso generalizado en el conjunto de las ciencias humanas y sociales tiene mucho que ver con el hecho de que Roman Jakobson entablara contacto en Nueva York (en los años cuarenta del pasado siglo), con un etnólogo desconocido aún, Claude Lévi-Strauss, al que descubrirá la obra de Saussure y la lingüística en general. Lévi-Strauss será capaz de elaborar un nuevo esquema disciplinario dentro de la antropología aunando este nuevo bagaje lingüístico con una enorme cercanía al lenguaje matemático. A él le corresponderá ser quien lleve el término *estructuralismo* al cenit de su reconocimiento e influencia, realizando el desplazamiento desde una antropología física decadente a una nueva antropología estructural. Este salto metodológico tendrá su estreno en *Las estructuras elementales del parentesco*, leída como tesis doctoral por Lévi-Strauss en 1948.

La construcción de este nuevo modelo científico —que usa la metodología de los lingüistas, pero superándolos en cuanto a voluntad universalista y totalizante— es el centro de la obra de Lévi-Strauss. Considerado el padre del estructuralismo en cuanto movimiento o escuela, la aparición de sus distintas obras construye el mapa de los puntos de inflexión en el crecimiento de esta corriente. Es concretamente la publicación de *Tristes trópicos*, en 1955, el momento decisivo para que el estructuralismo se presente en sociedad con toda su potencia heurística, siendo la década siguiente la de su mayor esplendor. Sin temor a equivocarse es posible asociar el nombre de Lévi-Strauss a los de Lucien Febvre y Marc Bloch, y a los de Émile Durkheim y Marcel Mauss, en la galería de aquellos que en el siglo xx intentaron conquistar la hegemonía entre las ciencias humanas para su disciplina. A medida que avanzaba el siglo, la sociología, la historia y la antropología estructural se sucederían en la carrera por el primer puesto de un *podium* realmente inestable. Ya en los años cuarenta la escuela histórica de *Annales* había sido capaz de absorber gran parte de la vocación totalizante

que la sociología inspirada en Durkheim había desarrollado a principios de siglo, pero en los sesenta y setenta es el estructuralismo el que arrastra tras de sí a la tercera generación de «annalistas» y se impone como tendencia casi hegemónica.⁴⁴

La influencia de Lévi-Strauss en este proceso es máxima y se entiende además como un viraje en la forma de ser intelectual, dejando atrás los «tiempos modernos» de Sartre. Como dirá Bourdieu,

no es fácil evocar los efectos sociales que ha producido en el campo intelectual francés la aparición de la obra de Claude Lévi-Strauss y las mediaciones concretas a través de las cuales se ha impuesto a toda una generación una nueva manera de concebir la actividad intelectual que se opone de manera totalmente dialéctica a la figura del intelectual «total», decididamente vuelto hacia la política, que encarnó Jean-Paul Sartre.⁴⁵

Ya en su nombre, este nuevo movimiento muestra un interés fundamental por aquello que permanece por encima de los cambios, de los acontecimientos, por la forma en que se organizan las distintas partes de un ser concreto, sea este la lengua, la sociedad o la historia. No es de extrañar entonces la fuerza con la que el psicoanálisis, el marxismo o la geología aparecen en *Tristes trópicos* como disciplinas fundamentales para Lévi-Strauss, en detrimento de la filosofía de la que partió, impregnada de un intenso historicismo:

Cuando conocí las teorías de Freud, se me presentaron con toda naturalidad como la aplicación al hombre individual de un método cuyo canon estaba representado por la geología. En ambos casos, el investigador se encuentra de pronto frente a fenómenos aparentemente impenetrables [...]. A diferencia de la historia de los historiadores, la del geólogo tanto como la del psicoanalista intenta proyectar en el tiempo, un poco a la manera de un cuadro vivo, ciertas propiedades fundamentales del universo físico o psíquico [...]. Entre el marxismo y el psicoanálisis, ciencias humanas con perspectiva social en un caso e individual en el

⁴⁴ Para ver la evolución de esta lucha a tres, François Dosse: *La historia en migajas: de «Annales» a la «nueva historia» e Historia del estructuralismo*, t. 1 y 2.

⁴⁵ Pierre Bourdieu: *Le sens pratique*, p. 8.

otro, y la geología, ciencia física aunque también madre y nodriza de la historia, tanto por su método como por su objeto, la etnografía se ubica espontáneamente como en su propio reino.⁴⁶

Finalmente hay que señalar la enorme variedad de perspectivas que surgen en torno al estructuralismo, que no es, en absoluto, una disciplina homogénea. Siguiendo la distinción de Dosse,⁴⁷ podrían observarse tres corrientes mayores en el estructuralismo, lo que debe llevar a hablar de *estructuralismos* más bien que de *estructuralismo*. En primer lugar, un estructuralismo cientificista con Lévi-Strauss, Jacques Lacan y Algirdas Julien Greimas como grandes protagonistas. En segundo lugar, un estructuralismo semiológico, capitaneado por Roland Barthes, Tzvetan Todorov y Michel Serres. Y un tercero, estructuralismo histórico o epistémico, que podría coincidir con la tercera generación de *Annales*, en el que se enmarcarían autores como Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jean-Pierre Vernant, Jacques Derrida y Louis Althusser.

Michel Foucault

Foucault es una estrella central en el universo estructuralista y un ejemplo clave de la interdisciplinariedad en que se configura, a pesar de la reluctancia que mostró al final de su vida a ser incluido en esta escuela. Contemporáneos, prácticamente obligados a encontrarse, Foucault y Certeau mantienen una relación asimétrica: generoso el jesuita en la recepción y reconocimiento de la obra de Foucault; silencioso y frío el filósofo, a pesar de la amplitud de los puntos de conexión entre sus obras.⁴⁸ Para observadores poco exigentes, esta conexión hace de Certeau poco más que un adlátere de Foucault. Otros, sin embargo, restituyen con rigor a Certeau lo que le es propio.⁴⁹

⁴⁶ Claude Lévi-Strauss: *Tristes trópicos*, pp. 61-62.

⁴⁷ François Dosse: *Historia del estructuralismo*, t. 1, p. 13.

⁴⁸ Ídem: *Michel de Certeau: el caminante herido*, pp. 137, 254.

⁴⁹ «En algunos puntos, Certeau ha precedido a Foucault: la problemática del paso de la epistemología del Renacimiento donde el mundo habla de

El hecho es que Certeau nunca asumió ingenuamente las aportaciones de Foucault. Marca con claridad los puntos de divergencia a pesar del entusiasmo que despierta en él una metodología que, como la suya, está centrada en «el otro».⁵⁰ En palabras de Luce Giard, existe entre Certeau y Foucault (y esto también es aplicable en el caso de Bourdieu) una «antiafinidad electiva».⁵¹ De hecho, podría considerarse la investigación de Certeau, desde un punto de vista interesante pero no exclusivo, como un ejercicio de matización de las aportaciones de Foucault.

Esta vía podría inscribirse como una continuación, pero también una vía recíproca del análisis que Michel Foucault ha hecho de las estructuras del poder [10, 146].

Cuando se refiere a ese análisis del poder, Certeau piensa fundamentalmente en *Vigilar y castigar*, que, en su opinión, es la obra central de Foucault. En ella este centra sus investigaciones en el proceso de consolidación, expansión y dominio del panóptico: el procedimiento fundamental de control que consiste en ver sin ser visto. A raíz de la Revolución francesa, el panóptico se apoderará de la sociedad y producirá «el na-

Dios a aquella de la época clásica donde en el mundo entra el discurso de la representación, está y es argumentada en el *Memorial Favre* (1960) y en la *Guide spirituel de J.-J. Surin* (1963), bastante antes de la aparición de *Las palabras y las cosas*» (Jean-Paul Resweber: «L'écriture de l'histoire. Michel Foucault et Michel de Certeau», p. 2).

⁵⁰ La importancia de la figura del «otro» (o el «Otro») en la obra de Certeau es central, hasta el punto de que denomina con el término *heterologías* ('ciencias del otro') aquellos esfuerzos científicos que lo tienen por objeto (10, 232). Su propio método de investigación ha sido calificado de «heterología» por Brian Massumi al dar título a un volumen en el que aparecen varios de sus artículos: Michel de Certeau: *Heterologies: Discourse on the Other*.

⁵¹ «Con estas palabras designo cualquier cosa que caracterizaría la inspiración general de un pensamiento, su "estilo", su tonalidad propia; en suma, sus presupuestos que no competen a la conciencia crítica del autor y nunca se hacen explícitos, sino donde se arraiga lo que especifica una manera de ser en el mundo y de hacerse inteligible el mundo. Eso concierne a la organización de las fuerzas interiores que gobiernan la economía de un pensamiento, determinan sus preferencias y sus recelos (Luce Giard: «Histoire d'une recherche», p. xii).

cimiento de la prisión», como reza el subtítulo de la obra. El estudio de Foucault sobre estas prácticas ocultas le convierte, a los ojos de Certeau, al mismo tiempo en el explorador y el cronista de una tierra ignota: identifica una realidad desconocida (las prácticas panópticas) y elabora un discurso sobre ellas (una historia). Como puede verse, este es un esquema que Certeau no tiene ningún reparo en asumir como propio. La influencia de la obra de Foucault en Certeau queda patente en el hecho de que su nombre es la segunda referencia teórica que aparece en *La invención de lo cotidiano*, y consiste, fundamentalmente, en que marca en ella la importancia de los procedimientos como *via regia* de acceso a lo cotidiano. Sin embargo, la fuerza puesta por Foucault en subrayar la omnipotencia de los sistemas dominantes y de estos dispositivos panópticos que los parasitan, no encaja con la visión de Certeau de la misma realidad.

Utilizando el mismo método que Foucault (el establecimiento de un panóptico que permite establecer un discurso sobre las prácticas no discursivas), Certeau llega a conclusiones muy distintas. Esto puede verse claramente comparando la última página de *Vigilar y castigar* (ya que estas últimas palabras de la obra pueden ser leídas como sus conclusiones) y una de las primeras páginas de *La invención de lo cotidiano*. Cuando Foucault mira la ciudad a lo lejos, fijándose en lo que hay implícitamente en ella, lo que identifica es «la formación de blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las “ciencias”, a fin de cuentas, que permiten la fabricación del individuo disciplinario».⁵² Es una visión apocalíptica. Por el contrario, cuando Certeau mira el ancho mundo del actuar, observa «maneras de hacer» en los dominados que «constituyen las mil prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio organizado por los técnicos de la producción sociocultural» (IQ, XL), y ve en ellas formas de resistencia al poder. Es una visión esperanzada, creadora, y la necesidad que Certeau

⁵² Michel Foucault: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, p. 314.

siente de mostrar los argumentos que la sostienen atraviesa totalmente el texto certeuniano.

Si es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la «vigilancia», resulta mucho más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también «minúsculos» y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y solo se configuran para cambiarlos; finalmente, qué «maneras de hacer» forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el poder socio-político [IQ, XXXIX- XL].

Certeau subraya que, pese al acertado diagnóstico de Foucault, la hipertrofia de los procedimientos y dispositivos tecnológicos (panópticos) que constituyen una «tecnología política del cuerpo» (IQ, 77), no implica que no haya otras células del cuerpo social que podrían tomar el relevo de estas. Otras prácticas sociales no discursivas, menores en la actualidad, están esperando su momento reservadas y presentes a un tiempo.

Bajo el monoteísmo al cual se podría comparar el privilegio que los dispositivos panópticos se han asegurado, sobreviviría un «*politeísmo*» de prácticas diseminadas, dominadas pero no borradas por la carrera triunfal de una de ellas [IQ, 80].

Una de las tesis más interesantes de Certeau es que quizás estas otras prácticas (las tácticas de los consumidores) estén, de hecho, minando sigilosamente el sistema panóptico preponderante, sistema de procedimientos de vigilancia y control que, al haber sido explicitado a través de un discurso, podría haber perdido su capacidad de influencia sobre las instituciones discursivas, al ser ya una de ellas. De vigilar y castigar podría estarse pasando a inventar y resistir.

Quisiera seguir algunos de los procedimientos —multiformes, resistentes, astutos y pertinaces— que escapan a la disciplina, sin estar, pese a todo, fuera del campo donde esta se ejerce, y que deberían llevar a una teoría de las prácticas cotidianas, del espacio vivido y de una familiaridad inquietante de la ciudad [IQ, 146].

Con lo visto hasta aquí es imposible negar la trabazón de las tesis foucaultianas con las afirmaciones de Certeau sobre las prácticas cotidianas. Pero el interés de Certeau por la obra de Foucault no se limita a *Vigilar y castigar*. A su obra anterior Certeau le había dedicado el artículo «Le soleil noir du langage»,⁵³ publicado en 1967, en la revista jesuita *Études*. En él Certeau reconoce el acierto de plantear una nueva forma de leer la historia que pone su interés en localizar las discontinuidades radicales que permiten acceder al sentido de un orden estructural.

Cuando aprendemos a discernir que ayer las ciencias se han constituido, las experiencias se han reflexionado, las racionalidades se han formado en función de un «a priori histórico» diferente del nuestro, cuando constatamos que «el orden en función del cual nosotros pensamos no tiene el mismo modo de ser que el de la época clásica», nosotros mismos hemos cambiado por este descubrimiento. La relación con el prójimo, modificada por la percepción de esta desigualación cultural, transforma nuestra relación con nosotros mismos. El suelo de nuestras seguridades tiembla a medida que se revela el hecho de no poder pensar más un pensamiento de ayer.⁵⁴

Certeau no solo no rechaza la fecundidad de esa dimensión oculta, inconsciente, de la realidad, sino que, en las primeras palabras de *La possession de Loudun*, aparecida en 1970, puede notarse la vigencia de la reflexión que mantiene en torno a esta cuestión:

Habitualmente, lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles. Sin embargo, le basta una crisis para que, de todas partes, como desbordado por la crecida, remonte del subsuelo, levante las tapaderas que cerraban las alcantarillas e invada los sótanos, después las ciudades. Que lo nocturno desemboque brutalmente a plena luz del día, sorprende siempre. Revela, por tanto, una existencia subterránea, una resistencia interna jamás reducida. Esta fuerza al acecho se insinúa en las tensiones de la sociedad que ella amenaza. De repente, las agrava; utiliza todavía sus medios y sus circuitos, pero está al servicio de una «inquietud» que viene de muy lejos, inesperada; rompe las alambradas; desborda las ca-

⁵³ En Michel de Certeau: *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, pp. 75-90.

⁵⁴ Ídem: *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, p. 82. Los entremillados son citas de Certeau de textos de Foucault.

nalizaciones sociales; se abre unos caminos que dejarán después de su paso, cuando el flujo se retire, otro paisaje y un orden diferente.⁵⁵

Para resumir lo expuesto hasta aquí, puede afirmarse que en *La invención de lo cotidiano* Certeau dialoga con Foucault y le dirige una puntualización metodológica que plantea una renovación radical de la construcción teórica foucaultiana. Certeau aprecia un error de método en Foucault que aparece a la hora de seleccionar las prácticas que deben estudiarse: ¿cómo acceder con rigor a ese «subsuelo» que nos permite elaborar un mapa de las estructuras históricas en su discontinuidad?⁵⁶ Habría que tomar la propia obra de Certeau como respuesta a esta pregunta: tomando en consideración no solo las prácticas del poder sino también las de los que lo sufren.

A pesar de esta diferencia de método, que implica conclusiones opuestas, de lo que no cabe duda es de que, a ojos de Certeau, Foucault y él mismo están implicados en la misma búsqueda:

Nosotros mismos constituimos el campo de experimentación y de elucidación de estas prácticas intelectuales que funcionan como prácticas de poder. Me parece que al explicitarlas, al asombrarse de ellas, podemos convertirlas en sorpresas que lleguen a ser maneras de «desprenderse

⁵⁵ Michel de Certeau: *La possession de Loudun*, p. 13.

⁵⁶ En *Le soleil noir du langage* Certeau abunda en este punto y descubre, en el desvelamiento realizado por Foucault sobre los procedimientos panópticos, una debilidad que le es interna: la posibilidad de que la conciencia de su importancia les haga perder la capacidad de parasitar el sistema del poder. En el caso de la investigación realizada por Certeau sobre las prácticas, ¿hasta qué punto conviene desvelar esos resquicios de libertad que se esconden en lo cotidiano?, ¿le ocurrirá como a Foucault?, ¿sufrirán sus «maneras de hacer» aquello que Certeau entrevé en su examen de *Vigilar y castigar*, que los procedimientos panópticos que parasitan el poder son inutilizados por el discurso que los hace explícitos? (Michel de Certeau: *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, pp. 95-96). Recordando de nuevo las palabras de Grossman, se mantiene la duda: «Esta bondad es muda y sin sentido. Es instintiva, ciega. [...] Es fuerte mientras es muda, inconsciente y sin sentido, mientras vive en la oscuridad viva del corazón humano, mientras no se convierte en instrumento y mercancía en manos de predicadores, mientras que su oro bruto no se acuña en moneda de santidad» (*Vida y destino*, p. 519).

de sí mismo» e instaurar el gesto, reidor y filosófico, de inventar formas de «pensar de otro modo».⁵⁷

Henri Lefebvre

Una vez que ha marcado los límites de la aportación de Foucault a su proyecto, Certeau hace una referencia sutil —aunque intensa— a la obra de Henri Lefebvre.⁵⁸ Como en el caso de Chomsky, la cita es muy general, sin mencionar concretamente ninguno de los numerosos trabajos sobre temas filosóficos y sociológicos que Lefebvre publica a lo largo del siglo xx, entre los que descuellan los relacionados con la vida cotidiana. En estos últimos se encuentran ideas cuyo eco puede verse claramente en las propuestas de Certeau, aunque Lefebvre las expresa con una fuerte terminología marxista. El par «valor de uso-valor de cambio» o el concepto de «lucha de clases», por poner solo dos ejemplos, están muy presentes en sus textos, cuyo tono general no es ajeno al sentir de Certeau. Ciertamente, sería irreal no advertir la presencia del pensamiento de Marx en Certeau. Abundantes referencias y expresiones de cuño marxista jalonan muchos de sus textos, sin que pueda adscribirse, sin embargo, la condición general de marxista.⁵⁹ Conexos más allá de la ter-

⁵⁷ Michel de Certeau: «La risa de Michel Foucault», en *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, p. 73.

⁵⁸ Henri Lefebvre (1901-1991), filósofo y sociólogo francés, fue profesor en las universidades de Nanterre y Estrasburgo. Se mantuvo siempre muy cerca de la teoría marxista y perteneció al Partido Comunista Francés durante los años treinta, hasta que su crítica del estalinismo le llevó a distanciarse de él (fue expulsado del partido en 1958). Su posición humanista le llevó a oponerse al marxismo estructuralista de Louis Althusser. Para un análisis minucioso y lúcido de la relación entre Lefebvre y Certeau, que confirma las observaciones planteadas en este apartado, puede verse Michel Trebitsch: «Henri Lefebvre en regard de Michel de Certeau: critique de la vie quotidienne», en Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, Michel Trebitsch: *Michel de Certeau: les chemins d'histoire*, pp. 141-158.

⁵⁹ Sí que puede observarse la existencia en Certeau de una orientación marxista, aunque esta no sea la posición teórica que mejor lo identifique. En opinión de Ricoeur, «ciertas fórmulas de Michel de Certeau van demasiado lejos en el sentido del marxismo clásico y sugieren una relación, demasiado lineal y mecánica para mi gusto, entre la producción histórica y la organización so-

minología, Lefebvre y Certeau ejercen ese tipo de «proletariado» que deriva de la interdisciplinariedad, la condición que adquiere cualquier estudioso —que en su campo sería reconocido como un maestro— cuando se desplaza en su trabajo hacia territorios en principio ajenos.

No parece que sea casual el lugar donde está la única cita que da un lugar específico a Lefebvre en *La invención de lo cotidiano*: justo al final del apartado en el que la presencia de Foucault ha sido protagonista. Citar aquí a alguien que no se avergüenza de afirmar al comienzo de una de sus obras que presenta una «visión de caballero andante»,⁶⁰ puede entenderse, creo que con razón, como un contrapunto frente

cial» (Paul Ricoeur: *Temps et récit*, t. 3, p. 217). Valga, como ejemplo de esta corriente marxista que discurre en Certeau, el párrafo siguiente, extraído de uno de sus textos breves más valorados por los lectores, que versa sobre las características de su seminario de doctorado en París VII (fue publicado por primera vez en 1977); obsérvese la presencia, ya entonces, de los temas y enfoques que tomarán cuerpo definitivamente en *La invención de lo cotidiano*: «Un trabajo teórico y técnico (la crítica ideológica no basta) debe combatir el corte *social* sobre el cual se articula la constitución de campos intelectuales “propios”: la separación entre lo que es “científico” y lo que no lo es. Así, el análisis de las prácticas o “maneras de hacer” tal como lo emprendimos, muestra, de un lado y del otro de esta frontera, la presencia del mismo tipo de “tácticas”: aquí y allí, las mismas astucias ocasionales, las mismas maneras de decir otra cosa de la que se hace, los mismos “golpes” relativos a una coyuntura y a unos destinatarios, etc. Pero la apariencia de las instituciones científicas (y todas las iniciaciones necesarias a una agregatura) *hace pasar* las prácticas internas por cualitativamente superiores a las prácticas “externas” y protege esta diferencia. Quizá en esta perspectiva y a pesar del terrorismo primario al que dio lugar el asunto de Lisenco, haya que volver al principio inicial de la “ciencia proletaria”: a saber que hay una ciencia de las prácticas en el obrero o en el ama de casa tanto como en el investigador, y que no se puede jerarquizar su competencia según criterios sociales» (Michel de Certeau: «¿Qué es un seminario?», en Carmen Rico de Sotelo [coord.]: *Relecturas de Michel de Certeau*, p. 50). El caso de T. D. Lisenco, biólogo ruso, puso en evidencia el dogmatismo del sistema soviético, capaz de renegar de los principios científicos fundamentales con tal de armonizar las afirmaciones «científicas» con el materialismo dialéctico. Lisenco ascendió de forma fulgurante en el aparato científico soviético defendiendo una teoría genética falsa, adquiriendo un enorme poder. Hicieron falta treinta años y una tremenda hambruna para que su estrella declinase, y con ella su negación de la herencia en genética.

⁶⁰ Henri Lefebvre: *El derecho a la ciudad*, p. 16 (en adelante, *dc*).

al pesimismo nietzscheano de Foucault. No obstante, esto no significa que Lefebvre no tenga en cuenta a este último o que se oponga frontalmente a sus ideas fundamentales, sino que llega a conclusiones distintas al estudiar los mismos fenómenos.

Un caso muy interesante es el que ilustra el final del apartado anterior: la diferente visión que tienen Foucault y Certeau al mirar la ciudad. En este sentido podría verse en Certeau la intención de apoyarse en Lefebvre para dar más fuerza a sus tesis sobre la ciudad en la discusión con Foucault. En 1968, Lefebvre dedica a la ciudad un estudio monográfico, *El derecho a la ciudad*. En él expone una visión de lo urbano que atraviesa las estructuras, permitiendo salir a la luz aspectos descuidados por el funcionalismo urbanístico.⁶¹ «En efecto, el interés del “tejido urbano” no se limita a su morfología. Es el armazón de una “manera de vivir” más o menos intensa o degradada: *la sociedad urbana*» (DC, 26). Anteponiendo el fondo a la forma, la vida urbana a la ciudad física, Lefebvre coincide con el planteamiento de Certeau que privilegia el «uso» de la práctica frente a la práctica en sí. «La vida urbana supone encuentros, confrontaciones de diferencias, conocimiento y reconocimiento recíprocos (lo que se incluye dentro del enfrentamiento ideológico y político), maneras de vivir, *patterns* que coexisten en la ciudad» (DC, 31). Estas «maneras de vivir» no pueden menos que recordar las «maneras de hacer» que abundan en *La invención de lo cotidiano*, ya que sin expresar exactamente lo mismo son términos con un fondo común: la apertura de la reflexión social al encuentro con «el otro», apertura que implica, en ambas obras, que «la interrogación sobre el *uso* y los *usuarios* pasa también a primer plano» (DC, 58).

Siguiendo este argumento, Lefebvre llegará a convencerse de la capacidad de la vida urbana para operar transvases hacia finalidades distintas de las proyectadas por el poder como, por ejemplo, la nueva orientación estética de los es-

⁶¹ Esta corriente, muy en boga en los años sesenta y setenta del siglo xx, propugnaba la edificación de viviendas en bloques aislados y la zonificación de la ciudad por áreas funcionales: ocio, comercio, residencia, etcétera.

pacios libres dejados por la reforma panóptica del barón Haussmann en las calles de París. Avenidas y bulevares muy amplios, construidos con la intención de «cubrir París con las ametralladoras» (DC, 31) en tiempos de revoluciones del pueblo contra el poder, pasan con el tiempo a ser apreciados y utilizados por los ciudadanos como lugares de esparcimiento, e incluso como un valor estético añadido a la ciudad. El espacio urbano, «al *habitarlo*, permitía un marco de iniciativa y de libertad limitada pero real» (DC, 35). Al igual que para Certeau, la posibilidad de esta libertad es fundamental en la concepción social de Lefebvre. Tanto es así que observa, en las contradicciones que esta libertad pudiera hacer estallar, la única oportunidad que existe ante los proyectos totalitarios del capitalismo, que se expresan con fuerza en la configuración de las ciudades:

La convergencia de estos proyectos arrastra los mayores peligros. Plantea políticamente el problema de la sociedad urbana. Es posible que de estos proyectos nazcan nuevas contradicciones que estorben la convergencia. Si se constituyera una estrategia unitaria y esta tuviera éxito, nos encontraríamos quizás ante lo irreparable [DC, 43].

La lectura de lo anteriormente expuesto podría concluir que la libertad genera pluralidad y se expresa en ella, mientras que la homogeneidad es la expresión del dominio. Creo que en esto Certeau y Lefebvre están de acuerdo. Es más, extienden este principio más allá de la ciudad, hasta el campo del conocimiento científico. De un modo análogo al que Certeau plantea en su trabajo sobre las prácticas, a lo largo de *El derecho a la ciudad* Lefebvre insiste en la necesidad de un punto de vista dinámico sobre la realidad que escape del corsé de las disciplinas, aun de las más novedosas. Haciéndose eco de la hegemonía del estructuralismo escribe: «El sistema está de moda, tanto en el pensamiento como en las terminologías y el lenguaje. Y, sin embargo, todo sistema tiende a *ensimismar* la reflexión, a cerrar el horizonte» (DC, 15).

En *La vida cotidiana en el mundo moderno*, también de 1968, Lefebvre muestra cómo ese ensimismamiento puede

combatirse con algo que ambos, Certeau y él mismo, ejercen a conciencia: una clara confianza en los beneficios de la influencia recíproca de las diferentes disciplinas, sin perder de vista un «todo».⁶² La búsqueda de esa totalidad es lo que identifica, para Lefebvre, a la filosofía: «la filosofía, considerada en su conjunto, en su totalidad, aporta el proyecto de un “ser humano” libre, acabado, plenamente realizado, racional y real a la vez; en una palabra: total» (vc, 21). Aunque comienzan con premisas antropológicas distintas, que han de llevar necesariamente a distintas concepciones de hombre «total», ambos autores comparten esta búsqueda que implica un proyecto común: una filosofía de lo cotidiano.⁶³

En resumen, declaramos la vida cotidiana objeto de la filosofía, precisamente en tanto que no filosofía. Decretamos incluso que, como tal, es el objeto filosófico. Al hacer esto, separamos la filosofía de sus objetos tradicionales. Ante lo que nosotros permanecemos ingenuamente filosóficos, el hombre cotidiano se encuentra perdido, trabado, atado con mil nudos, enfrentado a mil coacciones minúsculas. Al mismo tiempo, según el caso, puede arriesgarse, sabe ganar y perder [vc, 27].

Esta posibilidad de creación que se observa en el hombre cotidiano, ese espacio para un movimiento, aunque sea mínimo, es una característica constitutiva de las filosofías de lo cotidiano de Certeau y Lefebvre:

Así pues, queda abierto un solo camino: describir y analizar lo cotidiano a partir de la filosofía, para mostrar su dualidad, su decadencia y su

⁶² «El filósofo no admite la separación; únicamente no concibe que el mundo, la vida, la sociedad, el cosmos (y más tarde la historia) no puedan constituir un todo» (Henri Lefebvre: *La vida cotidiana en el mundo moderno*, p. 47; en adelante, vc).

⁶³ Las siguientes palabras de Certeau acerca de la diferencia entre el experto y el filósofo aclaran el sentido en que se puede aplicar la expresión *filosofía de lo cotidiano* a su obra. El experto y el filósofo «desempeñan la labor de mediadores entre un conocimiento y la sociedad: el primero en tanto que introduce su especialidad en el área más vasta y compleja de las decisiones sociopolíticas; el segundo en tanto que reinstaura, respecto a una técnica particular (matemáticas, lógica, psiquiatría, historia, etcétera), la pertinencia de cuestionamientos generales. En el experto, una competencia se transforma en autoridad social; en el filósofo, las cuestiones anodinas se convierten en un principio de sospecha en un campo técnico» (ic, 20-21).

fecundidad, su miseria y su riqueza. Lo que implica el proyecto revolucionario de una liberación que desgaje de lo cotidiano la actividad creadora inherente, la obra inacabada [vc, 22].

De entre la pluralidad de disciplinas que pueden ayudar a esta tarea de hacer una filosofía de lo cotidiano, Lefebvre pondrá el énfasis en la sociología y en el marxismo; Certeau en la historia y el psicoanálisis. Sin embargo, los dos comparten un especial interés en la lingüística, que les aporta una rica fuente de metáforas con las que describir y comprender lo cotidiano:

La ciudad fue y continúa siendo *objeto*, pero no lo es a la manera de un objeto manejable, instrumental determinado: este lápiz, esta hoja de papel. Su objetividad u «objetalidad» podría acercarse más bien a la del lenguaje que los individuos o grupos reciben antes de modificarlo, o a la de la lengua (una lengua determinada, obra de una sociedad determinada, hablada por unos grupos determinados) [DC, 66].⁶⁴

Sobre una posible semiología de la ciudad, Lefebvre dirá que «habría que estudiar cómo se significa la globalidad (semiología del *poder*); cómo se significa la ciudad (es esta la semiología puramente *urbana*), y cómo se significan las maneras de vivir y habitar (semiología de la vida cotidiana, del habitar y del hábitat)» (DC, 83). La conexión de Certeau con esa «semiología de la vida cotidiana» no puede ser más estrecha, como se observa en el uso de la pareja de términos *heterotopía-isotopía*, que pueden encontrarse en Certeau, pero que aparecen con mayor fuerza aún en las obras de Lefebvre (vc, 127; DC, 79), Foucault y Greimas.

No creo errar mucho, después de todo lo visto, si afirmo que *La invención de lo cotidiano* pretende ser una continuación de los estudios de Lefebvre. Michel de Certeau no es un autor en busca de una originalidad que le convierta en líder de un nuevo movimiento, ni en «maestro» de un grupo definido y obediente de discípulos. Su interés se centra en el conocimiento que surge de un encuentro con «el otro», que es la

⁶⁴ Obsérvese la similitud con IQ, pp. xxxvii- xxxviii.

única vía que permite el encuentro con «el otro». De ahí que no sea reacio a admitir las influencias recibidas, ni, por otro lado, a manifestar sus disconformidades con otros planteamientos teóricos. No necesita, con vistas a su objetivo, jurar lealtad eterna a ninguna corriente ni a ningún autor, pero tampoco desvincularse de los esfuerzos que le han precedido en la tarea que abraza. En este sentido es posible afirmar, como conclusión, que el texto ceriteuniano está muy unido a la obra de Henri Lefebvre.⁶⁵

Pierre Bourdieu

Si este apartado se abría con Michel Foucault y ha continuado con Henri Lefebvre, debe terminar ahora con el otro extremo del arco que traza Certeau entre el primero y Pierre Bourdieu.

Filósofo de formación, Bourdieu deriva desde el principio de su carrera hacia la sociología y, más concretamente, hacia una sociología de la educación de carácter fuertemente crítico. Los escritos de esta primera época son conocidos y valorados por Certeau, aunque este se distancie de la actitud, un tanto mecanicista, con la que Bourdieu insistirá en el carácter inconsciente, y meramente reproductor de las estructuras sociales, de la acción pedagógica (CH, 190 ss.). Esta distancia se mantendrá siempre en el seno de una relación en la que, por otro lado, se expresa la gran atracción que el trabajo de Bourdieu ejerce sobre Certeau. Las diferentes posiciones de ambos autores ante la posibilidad de una acción libre de los usuarios aparecerán en su máximo esplendor en

⁶⁵ Y lo está de un modo semejante al que vincula, discreta pero claramente, *La fábula mística* a la obra de Henri de Lubac, su maestro en lo concerniente a la teología. En el comienzo de la segunda parte de *La fábula mística*, Certeau afirma: «Tomamos la compleja evolución de la palabra *mística* hacia finales de la Edad Media, después de que hubiera hecho ya bastantes viajes. De su carrera medieval será suficiente con recordar una etapa, relativa a la expresión *corpus mysticum* (cuerpo místico). No es más que un “caso” entre otros, pero presenta la ventaja de haber sido objeto de un minucioso análisis teológico del que mi historia podría ser la continuación» (Michel de Certeau: *La fable mystique*, p. 108). Con ese «minucioso análisis teológico» Certeau se refiere a la segunda edición de la obra de Henri de Lubac *Corpus mysticum*, de 1949.

el diálogo a tres bandas que Certeau establece con las obras de Bourdieu y Foucault en *La invención de lo cotidiano*.

Hay que volver a los trabajos de Foucault y Bourdieu. Importantes ambos, presentan entre ellos una distancia evidente, razón misma para detenerse en el umbral de un ensayo que no pretende ser una historia de las teorías sobre las prácticas. Estos dos monumentos sitúan un campo de investigación, casi en sus dos extremos. Sin embargo, por alejadas que estén, las dos obras parecen tener en común el procedimiento de su fabricación [19, 98].

Es el modo de producción de sus obras, las «maneras de hacer» ciencia de Foucault y Bourdieu, lo que une, a ojos de Certeau, dos propuestas teóricas que en principio parecen tan disímiles. De esta forma, Certeau no solo recibe las aportaciones de Foucault y Bourdieu como instrumentos teóricos con los que construir su propia ciencia de lo singular, sino que ejerce ya esta ciencia sobre ellos mismos. Estudiando la forma en que construyen sus obras, Certeau observa:

esta operación teorizante se resume en dos momentos: primero, fragmentar; después, remover. Primero un aislamiento «etnológico»[;] luego[,] una inversión lógica. El primer gesto *fragmenta* ciertas prácticas en un tejido indefinido, para abordarlas como *una población aparte*, que forma *un todo coherente pero extraño* en el lugar donde se produce la teoría. Es el caso de los procedimientos «panópticos» de Foucault, aislados en una multitud, o las «estrategias» de Bourdieu, localizadas en los bearneses y los cabileños. Con esto reciben una forma de etnología. [...] El segundo gesto *remueve* la unidad así fragmentada. De ser oscura, tácita y lejana, pasa a ser un elemento que ilumina la teoría y sustenta el discurso [19, 98-99].

Certeau resalta aquí intensamente (y en el conjunto de sus citas a la obra de Bourdieu) el nexo fundamental que existe, desde su punto de vista, entre su propia investigación sobre las prácticas cotidianas y una investigación etnológica, nexo que se percibe especialmente en la articulación entre las prácticas y la teoría, que ha sido estudiada a fondo por él. En este sentido, para Certeau reviste un especial interés la trilogía de Bourdieu que se inicia con su primer estudio sobre la Cabila, *Sociologie de l'Algérie*, que continuará con *Esquisse d'une théorie de la pratique*, terminando con *Le*

sens pratique, trilogía que convierte a Bourdieu en el etnólogo de la Cabila y del Bearn, el Lévi-Strauss de Argelia.⁶⁶ Las tres obras tendrán una fuerte resonancia en *La invención de lo cotidiano*, hasta el punto de que Bourdieu es uno de los autores más citados en ella, incluso más que Foucault. Entre la investigación de Certeau y la primera de las obras de la trilogía citada, hay además varias semejanzas: ambas fueron escritas por sus autores pensando en la izquierda francesa como público principal, y ambas suponen una puesta en valor de la metodología cualitativa en las ciencias sociales.

Pero es *Esquisse d'une théorie de la pratique*, la obra que encontrará una mayor atención por parte de Certeau, que ve en ella una «práctica de la interdisciplinariedad» (IQ, 83-84), en la que Bourdieu acomete el trabajo etnológico con una gran maestría. Aunque este esfuerzo etnológico suponga para Bourdieu una actividad secundaria frente a su dedicación principal —la sociología—, es mucho más que un pasatiempo, lo que queda de manifiesto en esta obra en la que Bourdieu intenta articular ambas disciplinas, etnología y sociología, introduciendo la noción de «teoría». Certeau se hace eco en su trabajo de este concepto, que resume el intento de articulación interdisciplinar de Bourdieu.

La «teoría» va a suprimir la distancia entre estas legalidades de la sociología y las particularidades etnológicas. La racionalidad de un campo científico y las prácticas que surjan fuera del mismo van a ser rearticuladas. El *Esquisse* (y los artículos posteriores) opera en efecto la unión de estos dos elementos. Maniobra delicada, que consiste en encajar la excepción «etnológica» en un vacío del sistema sociológico [IQ, 85].

En la lectura que Certeau hace del *Esquisse*, esa «teoría» es lo que hace Pierre Bourdieu cuando obliga a la disciplina sobre la que trabaja (la sociología, en este caso) a mirar su

⁶⁶ A pesar de su notoria cercanía a uno de los padres del estructuralismo, la inclusión de Bourdieu en la nómina de esta corriente es discutida: la niega Elena Hernández Corrochano («Estudio preliminar», pp. 12 ss.) y la afirma François Dosse (*Historia del estructuralismo*, t. 1, pp. 13, 428). En mi opinión, es innegable la intensa relación de Bourdieu con el estructuralismo, aunque plantee aspectos discrepantes en su trabajo. Véase, por ejemplo, Pierre Bourdieu: *Le sens pratique*, pp. 11 ss.

exterioridad y su relación con ella. La «teoría» tendría, por tanto, una función similar en el campo de la epistemología a la que tiene la cura psicoanalítica en el tratamiento de los individuos: dejar hablar a su inconsciente. Para ello su labor no consiste en insistir sobre aquello que pone en limpio una metodología o que acota con precisión un campo de estudio, sino en favorecer la reflexión sobre el encuentro de sus actos disciplinarios con lo nocturno circundante. Bourdieu lo expresa afirmando:

el progreso del conocimiento, en el caso de la ciencia social, supone un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento; por esto exige retornos obstinados a los mismos objetos [...] que son tantas ocasiones de objetivar más completamente la relación objetiva y subjetiva con el objeto.⁶⁷

Este ejercicio de autoconciencia está presente desde antiguo en la tradición sociológica y podría denominarse también *autorreflexión científica*. Esta es la expresión que usa Karl Löwith para referirse a esa misma inquietud, ya presente en Max Weber:

La autorreflexión científica, que deja tras de sí la positividad ingenua de la disciplina científica, no indica qué es lo que se «debe», sino qué se *puede* consecuentemente, con unos medios dados y en orden a un fin presupuesto; y nos permite sobre todo *saber* qué es lo que verdaderamente se *quiere*.⁶⁸

La «teoría» de Bourdieu vendría a ser así un discurso sobre el deseo en el campo de la ciencia. Esto es muy interesante para Certeau de cara a su propio intento de elaborar una filosofía de lo cotidiano, una ciencia de lo singular, que aúne las aportaciones de las diferentes disciplinas científicas para estudiar las prácticas cotidianas de los usuarios.

Pero esta elaboración teórica es un segundo momento de la obra de Bourdieu. En un primer momento su atención está puesta en las prácticas, por lo que sus trabajos de esta época también tienen un gran atractivo para Certeau. Antes

⁶⁷ Pierre Bourdieu: *Le sens pratique*, p. 7.

⁶⁸ Karl Löwith: «La posición de Max Weber frente a la ciencia», p. 166.

de ver con detalle en qué consiste la «teoría» de Bourdieu, quizás convenga describir brevemente de dónde viene.

En el estudio que hace de las prácticas de los habitantes de la Cabila argelina y el Bearn francés, Bourdieu descubre la capacidad que manifiestan estas para desvelar el reduccionismo latente en la operación científica. La ciencia (la etnología, en este caso), pretende hacerse cargo de lo real con sus cuadros sinópticos y sus esquemas, pero, al trabajar así, deja de lado aspectos fundamentales de la realidad. Un análisis menos cuadriculado, cualitativo, del actuar humano permite «especificar “ciertas propiedades” de una “lógica de la práctica”» (IQ, 86). Certeau señala estas propiedades identificadas por Bourdieu, entre las que están las siguientes: el aislamiento real en el que se dan las prácticas cotidianas; su unicidad, que queda oculta tras los métodos cuantitativos de investigación que hacen de cada práctica un número; y el carácter parcialmente discrecional de su realización, que permite ciertas transgresiones de los «principios implícitos» y las «reglas explícitas» que sobre ellas marca el entorno, haciendo de cada una de estas prácticas el resultado de una elección (inconsciente) entre posibilidades (IQ, 82-90). Que Bourdieu haya identificado estas propiedades no quiere decir que sean verdaderas. De hecho, Certeau inserta matices muy críticos en su lectura de la aportación de Bourdieu; por ejemplo, contra esta última premisa del sociólogo que parte de la inconsciencia de los usuarios respecto a las prácticas (inconsciencia que llamará «docta ignorancia»).⁶⁹ Certeau no puede dejar de ver aquí uno de los viejos fantasmas de la etnología: la presuposición de que la verdad del «salvaje» solo puede ser vista y sacada a la luz por otro distinto que él mismo, lo que configura la razón de ser del etnólogo.⁷⁰

⁶⁹ La expresión tiene un especial eco en el contexto certeauiano, que aprecia tanto el oxímoron; véase «El iletrado iluminado» en Michel de Certeau: *La fable mystique*, pp. 280-329. Este capítulo VII, enmarcado en la cuarta parte de la obra (llamada «Figuras del salvaje»), abunda hasta el extremo en esta figura del docto ignorante y su relación con la etnología.

⁷⁰ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, pp. 248 ss.

A partir de este estudio concreto de la realidad cabileña y bearnesa, Bourdieu elabora su «teoría», que representa el intento de solventar la conflictiva relación entre una ciencia y su objeto, entre la sociología y los usuarios, entre las estructuras y las prácticas. Y esta «teoría» tiene un nombre: *habitus*.⁷¹ Con este término Bourdieu se refiere a la experiencia práctica, que es expresión de la interiorización por parte de los usuarios de las estructuras que sostienen una sociedad. Podrían describirse, con Certeau, los rasgos principales del *habitus* propuesto por Bourdieu: primero, que existen unas estructuras que son el verdadero trasfondo de la vida social; segundo, que esas estructuras son interiorizadas por los usuarios a través de un proceso de adquisición de las prácticas que derivan de estas estructuras; tercero, que dicha interiorización conlleva la realización de estas prácticas en la vida cotidiana; cuarto, que la experiencia de estas prácticas realizadas configura un *habitus* en los usuarios; quinto, que este *habitus* es inamovible, por lo que un cambio en las estructuras supondría la inadecuación social de las prácticas de los usuarios con el *habitus* propio del entorno anterior; sexto, el *habitus* es el verdadero protagonista de la realización de las prácticas, no sus poseedores inconscientes.

Para Certeau hay algo tristemente falso en todo este montaje teórico, pues, a pesar de los brillantes análisis etnológicos que realiza, Bourdieu pone su esfuerzo en construir un modelo coherente apoyado sobre este *habitus*, que, lejos de poder ser confirmado por la realidad, debe convertirse en objeto de fe.

La argumentación de Bourdieu se ocupa menos de indicar esta realidad que de mostrar la necesidad y las ventajas de su hipótesis para la teoría. El *habitus* se vuelve un lugar dogmático, si se entiende por *dogma* la afirmación de algo «real» que el discurso necesita para ser totalizador. Sin duda, como ocurre en el caso de muchos dogmas, tiene[,] sin embargo[,] el valor heurístico de desplazar y renovar las posibilidades de investigación [10, 94].

⁷¹ Certeau esboza en *La invención de lo cotidiano* una genealogía del término recordando a Marcel Mauss y reflexionando sobre cómo el uso de este término puede expresar la vuelta a un esquema conceptual medieval (10, 91-96).

Por tanto, para Certeau lo interesante es la aportación que los aciertos y errores de Bourdieu pueden hacer a su propia investigación. De todas formas, aunque la crítica de Certeau a los aspectos más visibles de la obra de Bourdieu no puede ser más dura, se guarda un as en la manga: la posibilidad de que Bourdieu no esté diciendo todo lo que sabe, de que en su discurso haya una ocultación de la verdad a favor de la conservación de un saber «científico». Certeau considera posible (aunque imposible de comprobar) que Bourdieu afirme,

con el *habitus*, lo *contrario* de lo que *dice* —táctica popular tradicional— y esta protección (homenaje tributado a la autoridad de la razón) le valdrá la posibilidad científica de observar las tácticas en lugares cuidadosamente circunscritos [...]. El discurso que esconde lo que sabe (en lugar de esconder lo que ignora) tendría precisamente valor «teórico» en la medida en que *practica* lo que *sabe*. Sería el efecto de una relación *consciente* con su ineludible exterioridad, y no solo el teatro de una dilucidación. ¿Recuperaría así la «docta ignorancia», acusada de ser sabia a sus espaldas justamente porque sabe demasiado lo que no dice ni puede decir? [10, 96].

Ideas conclusivas

Llegado este punto, puede ser oportuno exponer de forma resumida las herramientas exploratorias que Certeau adquiere de su trato con la sociología y el estructuralismo, representados aquí por Foucault, Lefebvre y Bourdieu.

En lo que respecta a Michel Foucault, hay que resaltar que es uno de los interlocutores principales de *La invención de lo cotidiano*. En gran medida es con las tesis foucaultianas con las que se mide Certeau. Este aprecia especialmente de Foucault la fecundidad de su método que abarca el estudio de los procedimientos desde una perspectiva histórica, aunque le critica cómo se seleccionan los procedimientos que estudiar, y plantea conclusiones casi opuestas a las suyas.

La obra de Henri Lefebvre se incorpora discretamente al trabajo de Certeau pero contribuye a subrayar en ella aspectos muy importantes: el interés por lo urbano como espacio en el que se observa cómo la creatividad de la vida ordinaria puede ir rompiendo la rigidez de la planificación de las es-

estructuras; la concepción interdisciplinar del estudio de las prácticas, desde la que se piensa que la pluralidad científica permite acceder mejor a la realidad de lo cotidiano, y la pretensión de dar una explicación total, filosófica, del actuar humano en la vida cotidiana.

Finalmente en Bourdieu encuentra Certeau un esfuerzo similar al suyo por elaborar una teoría de las prácticas. Independientemente de las críticas que dirige a la propuesta de Bourdieu (el *habitus*), Certeau aprecia en ella dos aciertos: la sistematización del estudio de las prácticas, que permite acceder a muchos aspectos de ellas que habitualmente pasan desapercibidos para la ciencia, y la afirmación de que en la manera de hacer ciencia de las distintas disciplinas hay un campo oculto, inconsciente, que conviene traer a la luz para aclarar, no ya lo que se conoce, sino las condiciones de conocimiento en sí mismas.

4. Un «annalista» atípico: Certeau y la historiografía

En el campo de la historiografía francesa, en el que se formó y desarrolló Certeau, pueden identificarse dos corrientes de fondo que afectan a él mismo y a la mayor parte de los historiadores de la segunda mitad del siglo xx: el estructuralismo y la revista *Annales ESC*. Ambas tienen una notoria influencia en el trabajo de Michel de Certeau, aunque sea la primera la que mayor peso tiene en *La invención de lo cotidiano*.

El estructuralismo histórico:

Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant

En los apartados anteriores ha podido verse cómo la herencia de Saussure ha favorecido la imbricación de diversos métodos científicos, lo que es notorio no solo en disciplinas emergentes como la antropología, la etnología, la semiología y el psicoanálisis, sino también en el seno de disciplinas tradicionales de tanta «seriedad» y raigambre académica como la historia, dentro de la que ha habido numerosos autores que han incorporado los métodos estructuralistas en su tra-

bajo. En muchos de estos casos se retienen del estructuralismo tres aspectos que conforman una nueva orientación del trabajo del historiador, pero sin llegar al discurso logicista con tintes matemáticos que ostentan otros grandes autores de esta corriente como Lévi-Strauss.⁷² Estos tres aspectos centrales son: el interés por el lenguaje, la noción de «sistema» y una fuerte tendencia etnológica.

Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne⁷³ son dos buenos ejemplos de esta conexión entre estructuralismo e historia. En su trayectoria pueden observarse estos tres aspectos básicos citados más arriba. En primer lugar, el carácter etnológico que toma la historia en su relación con el estructuralismo, interesándose por lo reprimido, por «el otro», por los aspectos ocultos de la existencia humana. Se trata de abandonar el estudio de aquello que hasta entonces había sido el objeto privilegiado de la historia, los acontecimientos públicos, políticos, militares —fundamentalmente de Occidente—, para ir en busca de lo subterráneo, de lo ajeno, de «lo otro».⁷⁴ Pa-

⁷² Es el caso de Fernand Braudel, segundo director de *Annales*: «Soy estructuralista por temperamento [...]. Pero el estructuralismo de un historiador nada tiene que ver con la problemática que atormenta, con el mismo nombre, a las otras ciencias del hombre» (François Dosse: *La historia en migajas*, p. 117.).

⁷³ Marcel Detienne nació en Bélgica en 1935. Se doctoró en Ciencias Religiosas en 1960 y en Filosofía y Letras en 1965. Ha sido profesor de la Universidad John Hopkins y de la École Pratique de Hautes Études (EPHE) y ha dedicado la mayor parte de su obra al estudio de la Grecia arcaica y clásica desde los parámetros del estudio de los mitos definidos por Lévi-Strauss. Jean-Pierre Vernant (1914-2007), filósofo e historiador francés, fue profesor de la EPHE y del Collège de France. Su trabajo se centró en la investigación sobre la Grecia antigua, colaborando en varias ocasiones con Pierre Vidal-Naquet y con Marcel Detienne.

⁷⁴ En este sentido Paul Ricoeur piensa que Michel de Certeau es uno de los autores que han llevado más lejos esta etnologización de la historia; véase «Sous le signe de l'Autre: une ontologie négative du passé?», en Paul Ricoeur: *Temps et récit*, t. 3, pp. 212-218. Al final de su vida Ricoeur reconsideró la aportación de Certeau a la epistemología de la historia, corrigiendo lo que hasta cierto punto había sido una posición desfavorable hacia él, para expresar una «deuda» contraída con su trabajo (Paul Ricoeur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 166 ss.). Para un estudio a fondo de la relación entre los dos autores, François Dosse: *Paul Ricoeur, Michel de Certeau: l'histoire: entre le dire et le faire*.

sar de una visión eurocéntrica y particular a una visión más general que tenga en cuenta el resto del mundo. En el caso de Vernant y Detienne ese «otro» oculto es la sociedad de la Grecia antigua; pero no ya los autores griegos conocidos por todos, sino, en el marco de esta sociedad, aquello que aún está escondido. Sus trabajos están dedicados fundamentalmente al estudio de los mitos y la vida cotidiana en Grecia, y es en este interés por lo ordinario donde aparece una fuerte conexión con *La invención de lo cotidiano*.

Citados con frecuencia a lo largo del texto, Certeau acumula experiencias etnológicas cuando hace referencia a Detienne y Vernant,⁷⁵ así como a Foucault y Bourdieu. Entre todos construyen una especie de seminario virtual donde cada «expedición» tiene un espacio para expresar sus conclusiones y en el que parece un poco más factible encontrar una vía de acceso a las prácticas cotidianas, a esa lógica de lo cotidiano que busca Certeau.

Cuando intenta delimitar esa lógica, Certeau trata de evitar el riesgo de una reducción positivista, de una visión meramente estadística de la realidad. Con este objetivo propone, en lugar de una estadística de las prácticas, su consideración cualitativa. Dentro de esta consideración, que permite aproximarse al uso que se hace de la práctica, Certeau observa que «de una referencia lingüística hay que pasar a una referencia polemológica» (IQ, 56-57), es decir, se trata de considerar la realización de las prácticas en un contexto de relaciones de fuerzas enfrentadas. De ahí que Certeau introduzca en su análisis una terminología militar realizando una distinción entre «tácticas» y «estrategias», donde las segundas harían referencia a prácticas planificadas, con margen de maniobra, que colocan a quien las usa en una posición de poder, y las primeras a aquellas prácticas mayoritarias de lo cotidiano, definidas por la improvisación, que son el patrimonio de hombres y mujeres ordinarios.

⁷⁵ Su obra más citada por Certeau en *La invención de lo cotidiano* es *Les ruses de l'intelligence: la mètis des grecs*, cuyas líneas principales serán examinadas en el capítulo VI (IQ, 118-135).

He denominado *tácticas* a esas maneras de «dar la vuelta» a los datos impuestos por un sistema dominante y de crear allí un juego con otras combinaciones temporales. Las distingo de las *estrategias*, que definen la capacidad de aislar un lugar autónomo de poder, de explicitar un querer propio y de calcular las relaciones de fuerza con un «ambiente» distinto.⁷⁶

Esta noción cereteuniana de «tácticas» (con el añadido etnológico al que antes se hacía referencia) encuentra en la pareja Vernant-Detienne y en Foucault y en Bourdieu algunas de sus principales contribuciones.

Nuestras «tácticas» solo parecen analizables mediante el rodeo a otra sociedad: la Francia del Antiguo Régimen o la del siglo XIX, en Foucault; la Cabila o el Bearn, en Bourdieu; la Antigüedad griega, en Vernant y Detienne; etc[étera] [10, 82].

Como Foucault y Bourdieu, Marcel Detienne llega a tener una sección con su nombre en *La invención de lo cotidiano*. De hecho, es el único nombre propio que sirve de título a una de las secciones del capítulo sexto: «El tiempo de las historias». En este capítulo Certeau pone sobre la mesa la importancia de la narración en la investigación sobre las prácticas, y aquí Detienne tiene mucho que decir, ya que en su obra es posible observar el segundo aspecto básico de la herencia estructuralista al que se hacía referencia anteriormente, en el que también coincide con Certeau: el interés por el lenguaje. En ambos autores la investigación sobre el lenguaje desde una perspectiva histórica ocupa un lugar destacado. En la «Obertura» a *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Detienne observa, mirando al pasado, esta constancia lingüística:

Bajo la investigación acerca de la configuración religiosa de la Verdad, se hallaba la hipótesis común a Ernst Cassirer y a Antoine Meillet según la cual la lengua vehicula nociones, de tal modo que el vocabulario es antes un sistema conceptual que léxico y las nociones lingüísticas remiten a instituciones, es decir, a esquemas directrices presentes en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales y los procesos de la palabra y del pensamiento.⁷⁷

⁷⁶ Michel de Certeau: «¿Qué es un seminario?», p. 48.

⁷⁷ Marcel Detienne: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p.

Como puede verse en esta obra de Detienne (aparecida varios años antes de *Les ruses de l'intelligence*), ya se observa la línea de estudio histórico que tanto apreciará Certeau.⁷⁸ Además de esta voluntad común de rastrear los usos cotidianos, también se observan en ella las mismas nociones polémicas que acompañarán a tantas otras obras nacidas en el medio estructuralista, incluidas las de Certeau. Una de ellas es el relativismo en torno al concepto de «verdad», tal y como lo expresa Pierre Vidal-Naquet en el «Prefacio» a *Los*

13. Hay que señalar que mientras que la «Obertura» es de 1994, la primera edición de la obra es de 1967.

⁷⁸ En *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Detienne acompaña a la palabra *aleceia* en su recorrido histórico por la Grecia clásica. En su desarrollo constituye un ejemplo claro del tipo de estudio de las prácticas cotidianas al que Certeau se refiere a lo largo de *La invención de lo cotidiano*. Entre otras muy interesantes conclusiones, el autor muestra cómo surge, en el marco de la llamada *reforma hoplita*, lo que él llama «palabra discurso». Detienne establece una contraposición entre dicha «palabra discurso» y la que denomina «palabra acción». Esta segunda hace referencia a la capacidad mágica del rey, del adivino y del poeta para enunciar la verdad, la *aleceia*, capacidad que tienen «por el solo hecho de estar provistos de las cualidades que los distinguen» (p. 10). Frente a ella, fruto de un constante proceso de secularización de la sociedad griega, cobra importancia la «palabra diálogo», capaz de abrir nuevas formas de articular «el plano del discurso y el plano de lo real» (p. 157). Detienne muestra cómo esta palabra aparece, fundamentalmente, a partir de la práctica militar de «poner en el centro» tanto el botín de guerra como los problemas y decisiones propios de la acción de guerra: «Será en las asambleas militares donde, por primera vez, la participación del grupo militar funde el valor de una palabra. Será allí donde se prepare el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la “publicidad” y que obtiene su fuerza del asentimiento de un grupo social» (p. 152). Además de todo lo observado anteriormente, puede verse el interés genealógico de la obra, tan del gusto del entorno foucaultiano-estructuralista, que en este caso haría una «genealogía de la palabra democrática»: «En la medida en que el ideal de *Isonomía* va revelándose, desde el momento de su aparición, solidario de las representaciones de semejanza y de centralidad, está virtualmente presente en las instituciones y los comportamientos característicos del grupo de los guerreros. Juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas, en tanto que instituciones que forman un plano de pensamiento *prepolítico*. El espacio circular y simétrico que transmiten estas instituciones encuentra su expresión puramente política en el espacio social de la ciudad, centrado en el *Ágora*» (p. 154-155).

maestros de verdad: «La “verdad” entra así en el mundo de lo relativo».⁷⁹

Pero también el tercer aspecto tiene una importancia fundamental: la noción de «sistema». Detienne parte de ella en su estudio sobre la *aleceia*: «Es posible, pues, preguntarse si la verdad, en tanto que categoría mental, no es solidaria de todo un sistema de pensamiento, si no es también solidaria de la vida material y de la vida social».⁸⁰

«*Annales ESC*»

Fundada en 1929 por Lucien Febvre y Marc Bloch, la revista *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*⁸¹ nace con un carácter marcadamente polémico, decidida a ir en contra de las posiciones establecidas en la historiografía francesa de principios de siglo. Para ello emprenderá tres grandes reformas: temática, metodológica y estratégica, que habrían de llevarla a una posición triunfante en el conjunto de la historiografía francesa. Ahora bien, es importante tener en cuenta que su evolución en el tiempo implica serios cambios en la concepción del proyecto histórico que da lugar a la creación de la revista. Son las líneas generales de este proyecto las que interesa exponer aquí.

En cuanto a la primera de estas reformas (la temática), el «total rechazo de la historiografía dominante, o sea, positivista» (*HM*, 19),⁸² y de la política —en la que se incluyen los partidos, lo concerniente al Parlamento o la convivencia internacional— marcará el conjunto de temas que va a

⁷⁹ Pierre Vidal-Naquet: «Prefacio», p. 41.

⁸⁰ Marcel Detienne: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p. 47.

⁸¹ Para conocer la historia de la revista *Annales ESC*, véanse François Dosse: *La historia en migajas: de «Annales» a la «nueva historia»* (en adelante, *HM*) y Paul Ricoeur: «L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française», en *Temps et récit*, t. 1, pp. 138-159.

⁸² Algo más adelante Dosse caracteriza esta historia positivista: «El historicismo francés se nutre en gran parte de la escuela histórico-gráfica alemana, de las tesis de Leopoldo von Ranke de mediados del siglo XIX [...], el rechazo de toda reflexión teórica, la reducción del papel de la historia a una colección de hechos, la afirmación de la pasividad del historiador frente al material con el que trata» (*HM*, 39).

encontrar eco en la nueva revista. En ella la periferia gana importancia frente al centro, lo oculto frente a lo visible, los hechos mínimos escondidos en el desarrollo serial de lo cotidiano frente a los acontecimientos destacados de la vida de la nación. Esto implica una nueva forma de «hacer historia», que redefine el lugar del historiador, alejándolo de la búsqueda de una síntesis histórica total. «La figura del historiador, según Michel de Certeau, es la del husmeador que busca en los márgenes de lo social fantasmas del pasado, el discurso de los muertos. No tiene como finalidad captar el centro, sino el contorno de lo real» (HM, 193). *Annales* expresa así, ya desde su debut, su desprecio por una historia llena de personajes ilustres, de enfrentamientos bélicos, que desaparecen en beneficio de eventos de larga duración. El nuevo *tempo* ralentizado lo protagonizan personajes ocultos, cotidianos, cada vez menos humanos,⁸³ como la profesión, la región, o, llegando hasta el extremo, el clima (en el caso de la «historia inmóvil» de Emmanuel Le Roy Ladurie). En esta línea se observa una primacía de la espacialidad sobre una temporalidad que se ha vuelto mucho menos variable, con lo que una geografía con tintes fuertemente deterministas ocupa así un lugar cada vez más destacado en el conjunto de la producción de *Annales*.

La reforma metodológica es aún más radical y supone el abandono de la figura del historiador como observador imparcial ante el transcurrir de los hechos históricos, el relato de los cuales —de lo dado, en suma, de lo positivo— consignaría su mano en una historia «objetiva». Los «annalistas», «contra la “historia relato”, preconizan una “historia problema”, matriz teórica de la conceptualización futura de una historia estructural» (HM, 73).⁸⁴ Para los «annalistas» un nuevo historiador debe nacer: alguien consciente, de aquí en

⁸³ Fernand Braudel llegará a expresar: «Lo que hago va contra la libertad humana» (HM, 164).

⁸⁴ No hay una denominación única para el estilo de hacer historia que nace de *Annales*, sino que hay denominaciones muy variadas: *historia inmóvil*, *historia serial*, *historia problema*, *historia de las mentalidades*, etcétera.

adelante, de que su acción «construye la historia», y concen-
nido en su labor por un presente que tiene una importancia
decisiva a la hora de afrontar el pasado.⁸⁵ Por decirlo con
Dosse:

Al cientificismo objetivista de Ranke o Seignobos, Marc Bloch y Lucien
Febvre oponen el relativismo subjetivo de una práctica en la que el his-
toriadador elige, en función de las preocupaciones presentes, los hechos
[que hay que] cuestionar, los somete a cierto número de hipótesis, sin
las cuales el conocimiento histórico es una palabra vana [HM, 54].

Como dejará claro en su obra sobre epistemología de la his-
toria, llevando a sus últimas consecuencias esta orientación,
Certeau piensa que la historia no es más que historiografía,
escritura sobre la historia.⁸⁶ No se ocultará a Certeau que
también este nuevo modo de hacer historia implica cierta
filosofía de la historia, todo lo distinta que se quiera de aque-
lla hegeliana de la que *Annales* siempre huyó, pero filosofía
al fin y al cabo.

Sin embargo, además de una orientación temática nove-
dosa y un cambio del enfoque metodológico tradicional, hay
un tercer componente, organizativo o estratégico, esencial en
el proceso de constitución de *Annales* en una institución cua-
sihegemónica dentro de la historia en Francia. A lo largo del
pasado siglo se vivió un duro enfrentamiento intelectual en el
seno de las ciencias humanas por la conquista de un lugar de
supremacía, de una posición totalizante. Cronológicamente
el primero fue el intento de Émile Durkheim y Marcel Mauss
de hacer de la sociología el aglutinante de las ciencias del
hombre. Conseguida solo parcialmente la conquista de las
instituciones académicas francesas en la época de los años
veinte, «los sociólogos se replegaron en la École Pratique

⁸⁵ Las reflexiones de estos historiadores tienen como punto de parti-
da principal la propia práctica de la historiografía. La epistemología de la
historia a la que muchos de ellos se dedicarán (como Certeau) tiene a la ac-
ción del historiador como protagonista, estando muy lejos de los esfuerzos
conceptuales de la filosofía de la historia. «Los ensayos más teóricos de los
historiadores de esta escuela son tratados de artesanos reflexionando sobre
su profesión» (Paul Ricoeur: *Temps et récit*, t. 1, p. 143).

⁸⁶ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*.

des Hautes Études» (HM, 23), pero su tentativa de conquista de la Sorbona fue emulada por Febvre y Bloch pocos años más tarde, esta vez con más éxito. El último de estos intentos lo constituyó el desembarco del estructuralismo, con Lévi-Strauss capitaneando un movimiento que también pretendió dominar el campo de las ciencias humanas.

Este tono general tan diferente, innovador en cuanto a los temas y al método, y con una fuerte voluntad de conquista, permite construir el discurso de la revista *Annales* como una militancia antihistoricista, que aporta la ventaja de cohesionar a investigadores de muy distintas disciplinas en un marco más o menos uniforme, pero constante.⁸⁷

Ideas conclusivas

Certeau participa de la renovación de la disciplina histórica que suponen los trabajos de Detienne y Vernant, así como la orientación de la revista *Annales ESC* (aunque la influencia de esta corriente es menos notoria en *La invención de lo cotidiano*). Esta nueva forma de ser historiador está marcada por la noción de «sistema», el interés por la evolución y el uso del lenguaje, y una perspectiva etnológica. Antes de escribir este texto Certeau ya había practicado este modo de hacer historiografía con *La posesión de Loudun* (1970) y había escrito un ensayo de epistemología

⁸⁷ La obra de Dosse no oculta una actitud crítica hacia el conjunto del proyecto «annalítico». En concreto le reprocha: haber faltado a «su misión de revista histórica que debe esclarecer, ayudar a comprender los fenómenos contemporáneos» (HM, 60) y ser «más original por la manera como sus iniciadores afirman su programa que por el mismo programa» (HM, 94), cuyas raíces podrían retrotraerse hasta Voltaire, Chateaubriand y Michelet. A la tercera generación la acusa, además, de una seria contradicción con el programa de los fundadores, que lleva a una incapacidad para establecer un discurso histórico conexo, dando lugar a una «historia en migajas» (esta expresión es de Pierre Nora: «Es esta noción de “historia total” la que me parece hoy problemática... Vivimos una historia en migajas, ecléctica, abierta a curiosidades que no hay que rechazar» [HM, 189]). «Michel de Certeau admite que hay un cambio de perspectiva en relación con el *Annales* de ayer: “Se debe renunciar a una historia global, que era la ambición de Febvre”» (HM, 189).

de la historia, *La escritura de la historia* (1975), en el que profundizaba teóricamente en cada uno de estos aspectos y en muchos otros. De ahí que su investigación sobre las prácticas esté impregnada de los resultados más notables en este campo, dentro de los que destacan el estudio de Detienne y Vernant sobre las artimañas, la *mêtis*, de los griegos clásicos. En este trabajo Certeau no encuentra solo conclusiones que apoyan el suyo propio, sino un método que comparte sin fisuras y que, en su opinión, configura la tarea del historiador: el método narrativo.

5. Filosofías de lo cotidiano: Wittgenstein y Quine

Tras la lectura de los apartados anteriores, ¿sería el lector capaz de afirmar que el texto de Certeau al que se viene haciendo referencia es una obra filosófica? No faltarían argumentos que apoyasen una respuesta afirmativa y, de entre estos, no sería el menor el hecho de que sea un filósofo el autor más citado en sus páginas y del que más depende el conjunto de la obra. Sin embargo, afirmar sin ninguna duda que *La invención de lo cotidiano* es una obra filosófica no sería totalmente adecuado. Aunque es innegable que toda la obra de Certeau está atravesada por una subterránea pretensión de totalidad (con lo que esto conlleva de cercanía a la filosofía), la presencia ineludible de la fe y los condicionantes epistémicos que esta implica, obliga, en mi opinión, a considerar el conjunto de sus textos como una obra teológica. Esta forma de ver el conjunto de la obra certeuniana no deja de prestar atención a su pretensión de totalidad, pero adivina, tras el análisis de la cultura, una búsqueda más profunda (en la que Certeau se acompañó de los místicos).

Desde que la cientificidad se ha dado lugares propios y apropiables mediante proyectos racionales capaces de plantear de manera irrisoria sus procedimientos, sus objetos formales y las condiciones de su falsificación[;] desde que se ha establecido como una pluralidad de campos limitados y distintos[;] en suma, desde que ya no es de tipo teológico, ha constituido el *todo* como su *resto*, y este resto se ha convertido en lo que llamamos *cultura* [10, 19].

Independientemente de los títulos y de los reconocimientos oficiales,⁸⁸ la pasión de Certeau por el «todo» es difícilmente disimulable a lo largo de sus escritos, lo que no quita que en su configuración temática y formal sea una teología fronteriza la que se muestra en Certeau. La noción de «frontera», de «límite», está presente siempre en él, desde sus escritos sobre religión a los de historia; desde su aproximación al psicoanálisis a su interpretación del acontecer social y político. Esta figura del límite —o de la frontera— parece la más idónea para ilustrar el carácter de la obra de Certeau. Ya en *La escritura de la historia* él sitúa esta imagen en primer plano a la hora de describir la situación de la historiografía. Enmarcada en el análisis de lo que la obra de Foucault supone para la historiografía, encontramos la siguiente afirmación:

Hablamos de *límite* o de *diferencia* más bien que de *discontinuidad* (término demasiado ambiguo porque parece postular la evidencia de una cesura en la realidad). Entonces es necesario afirmar que la limitación deviene «a la vez instrumento y objeto de investigación. Concepto operativo de la práctica historiográfica, ella es el útil de su trabajo y el lugar del examen metodológico».⁸⁹

No es casual esta pequeña introducción a las páginas siguientes, en las que ha de tratarse aquello que Certeau (más allá de su búsqueda personal y de su formación teológica) encuentra válido en la filosofía de Wittgenstein y Quine⁹⁰

⁸⁸ Michel de Certeau no llegó a ser doctor en Teología, aunque su formación y su trayectoria hubieran debido permitirle acceder a tal grado académico. En 1971 inició el proceso que debía conducirle al doctorado en el Instituto Católico de París, donde ya era profesor. El director de estudios doctorales era en ese momento su amigo Claude Geffrè, O. P. Sin embargo, su estilo no encontró buena acogida en el tribunal que juzgaba los textos que presentó (en lugar de una tesis al uso) y finalmente se le solicitó la preparación de un estudio más amplio para la valoración del tribunal. Ante estas dificultades Certeau decidió abandonar su pretensión de ser doctor en Teología (CH, 353-357).

⁸⁹ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, p. 65. En el texto Certeau remite a *L'archéologie du savoir*, de Michel Foucault.

⁹⁰ Para una comparativa detallada de la obra de ambos autores, puede verse R. L. Arrington, H. J. Glock (dirs.): *Wittgenstein and Quine*.

para llevar a buen puerto su investigación sobre las prácticas de la vida ordinaria.

Ludwig Wittgenstein

La noción de «límite» a la que acaba de hacerse referencia, así como la toma en consideración de la mística como expresión más afinada de la conciencia de la limitación, tienen en la obra de Ludwig Wittgenstein⁹¹ una clara presencia. Este filósofo austriaco desempeña un papel protagonista en *La invención de lo cotidiano*. En él se aprecia, como en Certeau, una situación de frontera entre territorios «esencialmente diferentes y separados entre sí, mutuamente excluyentes pero por eso mismo fronterizos».⁹²

Para Michel de Certeau tiene mucho valor la pretensión limitativa que aparece con fuerza en el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, pretensión que continuará siendo el eje de una obra llena de cortes, ya que «Wittgenstein ha querido que su obra misma no esté hecha más que de fragmentos» (IQ, 26).⁹³ Certeau aprecia que se pongan los límites al descubierto, especialmente en el campo de la epistemología, y, aún más, si a este reconocimiento de la limitación se añade una apertura a lo místico,⁹⁴ apertura que reconoce

⁹¹ Ludwig Wittgenstein (Viena, 1889-1951, Cambridge) es considerado uno de los filósofos más importantes del siglo xx, especialmente dentro de lo que se ha llamado *filosofía analítica* o *del lenguaje*. Estudió filosofía y matemáticas con G. Frege y Bertrand Russell, junto al que se instaló en Cambridge, primero como alumno y más tarde como profesor.

⁹² Jacob Taubes: *Del culto a la cultura*, p. 356. Estas palabras de Schelling en relación a la diferencia entre «tiempo prehistórico» y «tiempo histórico» podrían expresar la posición de Certeau frente a la rigidez de la separación entre las disciplinas; en este caso, entre la teología y la filosofía.

⁹³ Algo que recuerda mucho al propio Certeau, cuya obra está formada en gran parte por decenas de artículos dispersos aquí y allá.

⁹⁴ La centralidad de la mística en Certeau es total. Incluso en *La invención de lo cotidiano*, el esfuerzo por conocer de Certeau no deja de estar en sintonía con el de los místicos. «Esta prospección de lo cotidiano contribuye en la obra de Certeau a una búsqueda mística. Lo que dice de ello a Jean-Marie Benoist es muy explícito en este punto cuando habla del tema cristiano de la encarnación, del Dios hecho hombre: “Si es que hay que buscar a Dios en alguna parte, no es en un paraíso, en una nebulosa o en una

«algo más» en el exterior a lo ordinario, un exterior místico cuya especificidad implica cerrar el círculo que lo separa del lenguaje y que lo convierte en algo inaccesible para la ciencia. Una concepción así no podía menos que generar una simpatía manifiesta hacia Wittgenstein por parte de Certeau. Así, el austriaco llega a ser para él un «guardián», similar al que protagoniza «Ante la ley», el cuento de Kafka que abre *La fábula mística*.⁹⁵ En este relato un guardián custodia la puerta que lleva a lo «otro». Ante ella un hombre intenta convencer al guardián para que le deje atravesarla, aunque sin conseguirlo jamás.

Hay en esta imagen literaria algo en lo que Certeau insiste cuando formula una de sus tesis fundamentales: la ausencia como única forma posible de relación con lo totalmente «otro». Distancia imposible de superar, esa ausencia bien podría verse como aquello que también Wittgenstein ha experimentado. En el marco de este agotarse esperando, Wittgenstein propone la actitud que debería tenerse ante aquello de lo que no se puede hablar: el silencio. Ni Certeau ni Wittgenstein son hombres débiles, y menos aún resignados o perezosos. Hay una enseñanza, en esa espera frente al «otro», que ambos poseen. Su postura común descansa en el convencimiento de que ese silencio es capaz de expresar, de la mejor manera posible, lo inefable. En alguna de sus obras más importantes Certeau sostiene con Wittgenstein, muchas veces de forma tácita, que «¡lo inexpresable, más bien, está contenido —inexpresablemente— en lo expresado!». ⁹⁶

¿Cómo no advertir en la expresión de esta paradoja una vía fértil para Certeau, cuando va entendiendo que en las prácticas silenciosas de los usuarios hay más de lo que puede verse

exterioridad respecto a la historia, sino, por el contrario, en lo cotidiano de la relación humana o de la tarea técnica, o del azar o de los encuentros del deseo y del dolor. Ahí es donde hay una relación con Dios» (Michel de Certeau, citado en *CH*, 449).

⁹⁵ Esta imagen marca claramente el convencimiento de Certeau de no haber atravesado la puerta que lleva a la experiencia que han tenido los místicos. Para él, el guardián de su puerta se llamará Jean-Joseph Surin (Michel de Certeau: *La fable mystique*, pp. 10 ss.).

⁹⁶ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, p. VIII.

a simple vista? En *La invención de lo cotidiano*, Certeau se aproximará a Wittgenstein para profundizar en lo que implica esta afirmación, esencialmente en lo que concierne al lenguaje ordinario. El interés del filósofo austriaco por este encuentra en Certeau un interlocutor de excepción, especialmente en cuanto al uso de los «juegos del lenguaje». Estos mantienen dentro del esquema lingüístico un espacio de variabilidad no necesaria, de arbitrariedad, del mismo modo en que Certeau describe las «tácticas» de los usuarios como pequeños virajes que pueden darse en los itinerarios prefijados de la organización social. Los «juegos del lenguaje» expresan algo parecido y, de hecho, Wittgenstein «solía introducirlos para eliminar la idea de una forma necesaria de lenguaje». ⁹⁷ De forma análoga al modo en que Certeau define *trayectoria* como el proceso en el cual puede observarse el uso cotidiano de las prácticas en su globalidad, Wittgenstein no considera «los “juegos del lenguaje” que describimos como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos en sí mismos». ⁹⁸ La función heurística que cumplen las «maneras de hacer» en *La invención de lo cotidiano*, la asumen estos «juegos del lenguaje» en la obra de Wittgenstein. En su producción filosófica sirven como herramientas de las que puede servirse el filósofo en su avance en «la discusión que lleva a la “magna cuestión” de qué es el lenguaje». ⁹⁹ Ambas, «maneras» y «juegos», pueden ayudar a «aclarar lo que es un problema filosófico». ¹⁰⁰

Es innegable que las teorías del filósofo austriaco sirven a Certeau como modelo que demuestra la posibilidad de llevar a cabo, con una rigurosa solvencia epistemológica, su pretensión de hacer un estudio de las prácticas. La capacidad para delimitar las posibilidades epistémicas de un esfuerzo intelectual como este, que pretende hacerse cargo de la realidad, le parece a Certeau uno de los grandes logros de la filosofía del autor del *Tractatus*. Wittgenstein expresa así esa delimitación:

⁹⁷ Rus Rhees: «Prefacio», p. 14.

⁹⁸ Ludwig Wittgenstein: *Los cuadernos azul y marrón*, p. 120.

⁹⁹ Rus Rhees: «Prefacio», p. 17.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 18.

Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, *estrictamente*, SOLO puede delimitarse así.¹⁰¹

Para Certeau, que se ha interesado intensamente en la epistemología, especialmente en lo que concierne a la historia, el establecimiento de un límite tan claro como el que marca Wittgenstein es todo un acontecimiento. Identifica en él la posibilidad de una ciencia del puro presente, en contraposición con la separación artificial entre un «pasado» y un «presente» que ya desveló como el talón de Aquiles de la historiografía.¹⁰² Desde dentro de esta disciplina, que se pretende científica, Certeau muestra la tensión existente entre la especial naturaleza del objeto de estudio de la historia y sus pretensiones metodológicas, obsesionadas por acentuar la «objetividad» de sus conclusiones. Esta tensión se resuelve en la creación de un discurso histórico que, fundado sobre la competencia que da el trabajo sobre los textos, emprende una búsqueda de la autoridad, de la influencia social, incluso al precio de perder la competencia obtenida al perder su referencia para abrirse a la generalidad. Es el tránsito por el que el especialista se convertirá en experto, y en su transcurrir «una competencia se transforma en autoridad social» (IQ, 20).

A lo largo de *La invención de lo cotidiano* Certeau profundiza en este tránsito y observa cómo el discurso científico del especialista toma un cariz distinto, pierde su competencia, cuando este se transforma en experto que orienta al público, a la sociedad. Su discurso gana en autoridad pero se aleja del saber, deja su competencia científica en el camino en pos de una mayor influencia social.

Algunos solamente, después de haber creído hablar durante mucho tiempo como expertos una lengua científica, se despiertan del sueño y advierten de pronto que, después de un momento, [...] caminan en el aire, lejos del suelo científico. Acreditado por una ciencia, su discurso

¹⁰¹ Rus Rhees: «Prefacio», p. IX.

¹⁰² Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*.

era solo el lenguaje ordinario de juegos tácticos entre poderes económicos y autoridades simbólicas [IQ, 12].

Certeau denuncia esta evolución perversa del saber con la ayuda de la filosofía analítica de Wittgenstein, sobre la que afirmará:

En la perspectiva en la que me ubico, tal vez pueda ser considerada como una crítica radical del experto. Corolario: también constituye una crítica del filósofo como experto [IQ, 23].

No puede soslayarse que esta nueva orientación nacida de la filosofía analítica supone un correctivo radical a tradiciones disciplinares seculares, correcciones complejas y rigurosas en el caso de la historia, pero también en el de la filosofía, pues lo que queda —después de hacer esta crítica radical— es ser capaz de hacer una propuesta sobre qué haya de ser el filósofo, una vez defenestrada la condición de experto.¹⁰³ Esta propuesta pasa por la firme determinación de no repetir los errores diagnosticados; por la voluntad de no reavivar el modo de hacer filosofía según el cual:

¹⁰³ Esta crítica a la figura del experto puede encontrarse también en la obra de Edward Said: «En el mundo proliferan como nunca antes los profesionales, los expertos, los consultores; en una palabra, los *intelectuales*, cuya misión principal es la de revestir de autoridad las iniciativas en las que participan, al tiempo que obtienen por ello importantes beneficios» (Edward Said: *Representaciones del intelectual*, p. 16). Siguiendo estas palabras, sería imposible describir a Michel de Certeau como un intelectual, pero Said, al describir esta condición de los intelectuales en relación con la autoridad, no la deja totalmente cerrada y afirma: «Por eso, en mi opinión, el principal deber del intelectual es la búsqueda de una independencia relativa frente a tales presiones. Comprenderá así el lector por qué describo al intelectual como exiliado y marginal, como aficionado, y como el autor de un lenguaje que se esfuerza por decirle la verdad al poder» (p. 17). Ahora sí que se encuentra, en este nuevo ideal de intelectual, una descripción ajustada de la trayectoria de Michel de Certeau, que confirman quienes trabajaron con él: «Allí donde otros juzgaban necesario oponerse o afirmarse, él quería sustraerse a la “ley del lugar”, atravesando así los territorios de la investigación, los espacios de enseñanza, de la Iglesia, y el espacio público, sin identificarse definitivamente con ninguno de ellos ni renegar de sus lugares de pertenencia» (Luce Giard, Pierre Labarrière: «L’occasion d’une rencontre», en Luce Giard, Hervé Martin, Jacques Revel: *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*, p. 5).

los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa.¹⁰⁴

Es posible encontrar una propuesta en esta línea a lo largo de la obra de Certeau, especialmente en *La invención de lo cotidiano*, donde aparece el germen de una nueva filosofía del hombre ordinario, que Certeau se apresta a construir con los ojos puestos en la obra de Wittgenstein.

Contrariamente al discurso del experto, él no saca provecho del conocimiento al cambiarlo por el derecho de hablar en su nombre; conserva su exigencia, pero no su dominio. En fin, esta ciencia de lo ordinario está definida por una triple extrañeza: extrañeza del especialista (y del gran burgués) por la vida común, del científico por la filosofía y, hasta el final, de un alemán por la lengua inglesa usual (en la que nunca se ubicó) [10, 29].

Willard van Orman Quine

Qué sean el lenguaje y su relación con la realidad son problemas que también ocupan un lugar central en la obra de Willard van Orman Quine.¹⁰⁵ Nexo entre la filosofía analítica y su correspondiente «post», Quine coincide con Chomsky y con Wittgenstein en la importancia de la noción de «uso» en torno al problema de la adquisición del lenguaje. De su teoría se deriva un pragmatismo con resonancias de William James y Charles S. Peirce, que está en sintonía con la importancia dada por Certeau a la participación de los sujetos. Contra la noción de correspondencia necesaria entre el lenguaje y la realidad, se levanta la postura nominalista de Quine. Para alguien como Certeau, preocupado con Benveniste por el ámbito de la significación en el estudio del

¹⁰⁴ Ludwig Wittgenstein: *Los cuadernos azul y marrón*, p. 47.

¹⁰⁵ Willard van Orman Quine (1908-2000), filósofo estadounidense, estudió en la Universidad de Harvard, donde fue alumno de Alfred N. Whitehead y en la que llegó a ser profesor. Se dedicó fundamentalmente a la lógica matemática y la filosofía del lenguaje. Su obra hizo una notable contribución a la corriente pragmatista norteamericana.

lenguaje, el «significado estimulativo» de Quine —que niega al significado la condición de «contenido mental» para desplazarlo al campo de la conducta— no puede menos que ser interesante. Tanto como lo son los «juegos del lenguaje» de Wittgenstein o la «gramática generativa» de Chomsky.

A pesar de que en Quine la epistemología cobra, como en Certeau, una importancia capital, en la obra que nos ocupa las referencias a Quine están referidas a otro tema, tan caro a Certeau como el primero: el creer. La elaboración de una posible antropología del creer fue siempre una intención de Michel de Certeau, que probablemente hubiera acometido en la segunda mitad de la década de los ochenta del pasado siglo, tras *La fábula mística*. Como un pequeño preludio, en *La invención de lo cotidiano* se esbozan líneas conducentes a esa reflexión general sobre el creer. Entre ellas Quine aparece como uno de los pocos que se esfuerzan por investigar la creencia más allá de sus aspectos superficiales:

Extraña paradoja: tantas polémicas y reflexiones sobre los contenidos ideológicos y los marcos institucionales que hay que dedicar a la creencia no se han visto (salvo en la filosofía inglesa, de Hume a Wittgenstein, H. H. Price, Hintikka o Quine) acompañadas por una dilucidación sobre la naturaleza del acto de creer [10, 261-262].

La definición de *creencia* que Certeau adopta proviene de la obra *The Web of Belief*, publicada en 1970 por Willard van Orman Quine y Joseph Silbert Ullian.

Entiendo por *creencia* no el objeto del creer (un dogma, un programa, etcétera), sino la participación de sujetos en una proposición, el *acto* de enunciarla al tenerla por cierta [10, 260].

En lo concerniente a las prácticas relativas al creer, este estudio de Quine sirve de apoyo a Certeau para fundamentar su afirmación de la movilidad de las creencias. Si, con Lévi-Strauss, Certeau observa que el mito —ideología o enunciado; al fin, objeto donde se fija el acto de creer— se desplaza de un grupo humano a otro, encontrando variaciones en su desplazamiento, con Quine sostiene que también las creencias se desplazan, abandonando, al moverse, cada mito en

concreto,¹⁰⁶ abandono que configura la crisis del «hacer creer» a la que Certeau dedica gran parte de sus páginas dedicadas a las creencias. En ellas constata que en los últimos tiempos existe en los sujetos una ausencia de capacidad para sostener afirmaciones, lo que lleva a las instituciones a intentar diferentes estrategias para «inyectar algo creíble a los aparatos» (IQ, 263).

Ideas conclusivas

De las propuestas de los dos filósofos a los que se han dedicado las páginas precedentes, Certeau retiene básicamente dos aspectos: la noción de «límite», en el caso de Wittgenstein, y el estudio de las prácticas concretas relacionadas con las creencias, en el caso de Quine. Ambas aportaciones le permiten superar una aproximación inadecuada al hecho de creer, ya que en muchas ocasiones se ha pretendido dar razón de las creencias desde un discurso totalizador que no admite sus propios límites y, además de una forma demasiado abstracta, sin prestar atención a las prácticas que están asociadas al creer.

6. Freud: la matriz psicoanalítica

La presencia de Freud envuelve *La invención de lo cotidiano*, desde el principio. Y no es de extrañar, ya que su voz es omnipresente en la obra de Certeau, quien se adentra en la teoría psicoanalítica en profundidad gracias a su extenso conocimiento de la obra de Freud. Este saber crece en contraste con otros especialistas a los que conoció en el entorno de Jacques Lacan, junto al que participará en la fundación de la Escuela Freudiana de París. En el marco de esta corriente de innovación en el psicoanálisis que surgió alrededor de la figura de Lacan, se vive un gran interés por la metodología estructuralista, especialmente por el análi-

¹⁰⁶ Sobre el desplazamiento de algunos valores del mito a la razón, y la continuidad/discontinuidad entre ambas formas de pensamiento, véase Marcel Detienne: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, pp. 52-53.

sis del lenguaje. Esto hace de Lacan (en un primer momento) un referente importante para Certeau, quien reconoce en él un paso fundacional que recorre el espacio existente en el psicoanálisis entre el polo de la escritura (simbolizado por Freud) y el de la palabra¹⁰⁷ (el mismo Lacan). Sin embargo, con el paso del tiempo se produce un serio distanciamiento entre Lacan y Certeau, cuya culminación es la oposición de Certeau a secundar la decisión de Lacan de cerrar la Escuela. Esto ocurre en 1980, el mismo año en que se publica *La invención de lo cotidiano*, y quizás pueda explicar por qué en este texto Certeau solo cita a Lacan en cuatro ocasiones frente a las más de veinte en que lo hace en *La escritura de la historia*, publicada en 1975.

Más allá del lacanismo, la aproximación de Certeau a la teoría psicoanalítica tiene un carácter epistemológico. Para alguien a quien interesa profundamente el mecanismo por el que las disciplinas científicas se constituyen internamente con lenguajes de poder, el fenómeno del psicoanálisis no podía pasar inadvertido. Certeau puede observar en su configuración como disciplina un nacimiento científico tardío, y seguir con detalle el surgimiento de un *corpus* teórico, aderezado más tarde con agrias discusiones procedimentales (llegando hasta el dogmatismo de las posiciones que el mismo Certeau experimentó en el conflicto con Lacan). Pero más allá de lo que esto supone como una magnífica oportunidad de análisis epistémico, Certeau encuentra en el psicoanálisis una heterología radical, cuyo interés por la alteridad lleva a la paradójica afirmación de que el otro al que busco está en mí mismo.¹⁰⁸ Dado que el inconsciente, tal y como lo describe Freud, es el «extranjero interior», para Certeau adentrarse en su conocimiento no es muy diferente de ir en busca del «salvaje»: el psicoanálisis es la etnología de uno mismo.

¹⁰⁷ «Lacan: una ética del habla», en Michel de Certeau: *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, pp. 141-162.

¹⁰⁸ Para una visión de Freud como etnólogo de sí mismo, «Écritures freudiennes», en Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, pp. 329-422. Para profundizar en lo que significan *etnología* y *heterología* para Certeau, «Montaigne: "Des cannibales"», en Michel de Certeau: *Le lieu de l'autre*, pp. 249-264.

Como en *Tristes trópicos*, nuestros viajes parten hacia lo lejano para descubrir aquello cuya presencia entre nosotros se ha vuelto irreconocible. Las argucias tácticas y retóricas condenadas a la ilegitimidad por la familia científica de la que Freud ha querido durante mucho tiempo ser el hijo adoptivo, él las encuentra por medio de la invención y la exploración de una *terra incognita*, el inconsciente [IQ, 82].

Ya al comienzo de *La invención de lo cotidiano*, Certeau pone al descubierto la importancia de la referencia freudiana al hombre ordinario, en el marco del discurso sobre la generalidad de lo humano. Dando cuenta de cómo la vida humana en su transcurrir ordinario se ha transformado en un nuevo «*topos* filosófico» (IQ, 14), trata de mostrar cómo Freud se apoya sobre lo que pretendidamente es común a todos los hombres (lo cotidiano), cuando intenta superar el estricto marco del psicoanálisis individual y hacer de este una terapia social y cultural. Para el Freud de *El malestar en la cultura*¹⁰⁹ o *El porvenir de una ilusión*,¹¹⁰ el hombre ordinario es aquel que «debe permitir a la teoría extenderse a lo universal y apoyarse en la realidad de la historia» (IQ, 16), es decir, que este hombre garantiza cierto rigor a las afirmaciones surgidas de la aplicación del psicoanálisis a realidades que escapan al tratamiento individual de la consulta terapéutica.

Pero esto no deja de ser irónico a ojos de Certeau, y muestra, en unas páginas llenas de una hermosa tensión, como el nuevo Hegel austriaco pierde la seguridad de su discurso en sus incursiones en el terreno de lo general. El descubridor del inconsciente, capaz a partir de esta palabra de construir un sistema tan totalizante como el hegeliano, debe recurrir al hombre ordinario para sustentar sus afirmaciones sobre la cultura o la religión, dando por hecho algo que no es necesariamente real: la identificación total de este con el hombre en general. No obstante, Freud ya sabía que andaba por terreno pantanoso al llevar el psicoanálisis más allá del diván.

¹⁰⁹ Sigmund Freud: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. 21, pp. 57-140.

¹¹⁰ Ídem: *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, vol. 21, pp. 1-56.

Entre él y Certeau se observa una complicidad llena de guiños, pues también el pensador francés es consciente de la travesura freudiana y marca con claridad sus límites.

El hombre ordinario presta al discurso el servicio de figurar en él como principio de totalización y como principio de acreditación: le permite decir «es cierto para todos» y «es la realidad de la historia». Funciona dentro de él como el Dios de antaño. Pero el viejo Freud lo sospecha. Ironiza él mismo sobre su texto, «del todo superfluo», obra de entretenimiento [...]. Una vez más, traza el desbordamiento de la especialidad mediante la banalidad, y la reconducción del conocimiento a su presupuesto general: de cuestiones serias no sé nada. Soy como todo el mundo [IQ, 16-17].¹¹¹

Pero, más allá de esta anotación crítica a las pretensiones de análisis cultural de Freud, Certeau obtiene de su obra muchas otras valiosas aportaciones para su propia investigación sobre las prácticas, ya que ambos autores coinciden a la hora de prestar atención a la realidad sutil que, alejada de fenómenos especialmente llamativos, se oculta tras lo ordinario. En este sentido, son fundamentales las observaciones de Freud sobre pequeños detalles como los deslices al hablar, los olvidos o las supersticiones, que consigna en varias de sus obras¹¹² y, especialmente, en *Psicopatología de la vida cotidiana*.¹¹³ La historia de esta se remonta a finales del siglo XIX, pues Freud había manifestado un marcado interés por los errores y los olvidos injustificados ya desde 1898. Sin embargo no es hasta finales de 1900 cuando se dedica a escribir un estudio riguroso de ellos desde la perspectiva del naciente psicoanálisis. Esta obra verá la luz a mediados de 1901 y será desde entonces uno de los textos freudianos de más éxito, avalado por multitud de reediciones. En sus páginas se evidencia algo a lo que se ha hecho referencia ante-

¹¹¹ El texto al que se hace referencia es *El malestar en la cultura*.

¹¹² Freud dedicó a este tema otros textos menores, como *Acerca del «fausse reconnaissance» en el curso del trabajo psicoanalítico*, en *Obras completas*, vol. 13, pp. 203-212, y de mayor importancia, como *El chiste y su relación con lo inconsciente*, en *Obras completas*, vol. 8.

¹¹³ Sigmund Freud: *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras completas*, vol. 6.

riormente: el esfuerzo de Freud por incorporar al estudio de la vida psíquica normal las herramientas psicoanalíticas que había descubierto en el tratamiento de la neurosis.¹¹⁴ De ahí que sus referencias a las operaciones fallidas fueran constantes, prevaleciendo incluso sobre los sueños como ejemplos con los que mostrar las tesis psicoanalíticas. El argumento central de Freud sobre estas ocasiones en las que pareciera que la mente tuviera un fallo ocasional, un desliz, habitualmente achacado a la casualidad, es que ocurren debido a un mecanismo psíquico bien determinado y no de forma casual. Muy brevemente, podría decirse que en estos actos fallidos parte del contenido mental que había sido reprimido y mantenido oculto en el inconsciente surge desde él hacia la conciencia del sujeto. De una forma similar a lo que ocurre con los sueños, los actos fallidos son ocasiones para que lo reprimido retorne. De hecho, Freud encara el estudio de estas operaciones fallidas de un modo parecido al que utiliza con los sueños, ejercitando sobre ellos un análisis exhaustivo.

Certeau encuentra una similitud profunda entre el estudio que Freud dedica a estos errores y el que él mismo dedica a lo que ha llamado «tácticas» de los usuarios. Ambas entidades coinciden en un punto fundamental, pero las conclusiones que Freud y Certeau extraen de su análisis son radicalmente distintas. Su punto de convergencia está en el hecho de que tanto en los actos fallidos como en las «tácticas» se produce una victoria del débil sobre el fuerte: en los fenómenos estudiados por Freud lo reprimido vence a la represión y vuelve allí donde ya se le consideraba eliminado; en las «tácticas» certeauianas los usuarios manifiestan su capacidad de resistencia creativa frente a la forma marcada de hacer las cosas. Esta creatividad del usuario, que es central para Certeau (y que puede ser considerada, sin duda, la

¹¹⁴ «Solo podremos apreciar de manera correcta el raro trabajo psíquico que engendra tanto a la operación fallida como a las imágenes del sueño cuando sepamos que los síntomas psiconeuróticos, en especial las formaciones psíquicas de la histeria y de la neurosis obsesiva, recapitulan en su mecanismo todos los rasgos esenciales de ese modo de trabajo» (Sigmund Freud: *Psicopatología de la vida cotidiana*, p. 269).

tesis nuclear de *La invención de lo cotidiano*), choca sin remedio con el rígido determinismo psíquico con el que Freud concluye *Psicopatología de la vida cotidiana*: «Ahora bien, no hay en lo psíquico nada que sea producto de un libre albedrío, que no obedezca a un determinismo».¹¹⁵

Ideas conclusivas

El psicoanálisis es una de las disciplinas que atraviesan el conjunto de la obra cereteuniana, y también tiene una importancia notable en *La invención de lo cotidiano*. Como elementos principales que Certeau incorpora de los textos de Freud merecen ser citados: la referencia al hombre ordinario como sustento para la extensión del método psicoanalítico del individuo a la sociedad, y las observaciones freudianas sobre pequeños detalles de la vida cotidiana como los actos fallidos y los chistes. El primero de estos elementos refuerza la opción de Certeau de dedicar un estudio a las prácticas de los usuarios; el segundo (más allá del determinismo freudiano) apoya su noción de «táctica» como ejercicio de resistencia, planteando una analogía con el retorno de lo reprimido. También existe una influencia de Lacan en la obra de Certeau, aunque no sea tan clara aquí como en otros de sus textos.

¹¹⁵ Sigmund Freud: *Psicopatología de la vida cotidiana*, p. 236.

CAPÍTULO III
LAS PRÁCTICAS: IMÁGENES EN UN MAPA

En la estela de la metáfora exploratoria que está guiando este trabajo pueden verse en *La invención de lo cotidiano* dos grandes fases. Una primera, que podríamos llamar *náutica*, engloba la tres primeras secciones de la obra («Introducción», «Primera parte» y «Segunda parte»), y en ella el investigador, con todo el utillaje teórico del que ha hecho acopio, se pone en marcha hacia la tierra desconocida de las prácticas cotidianas en una larga travesía de fundamentación epistemológica. A esta fase «náutica» se ha dedicado el capítulo anterior de este trabajo, que ocupa así su centro y soporta la mayor parte de su contenido.

Pero hay una segunda fase en el texto de Michel de Certeau, a la que se podría llamar *terrestre* (compuesta por la «Tercera», «Cuarta» y «Quinta parte»), que relata su tránsito por el territorio de las prácticas y el regreso a casa. Es a esta fase «terrestre» a la que se dedica este capítulo tercero.

No obstante, hay que señalar que esta estructura posible de la obra de Certeau no es más que un vívido recuerdo de la forma en que Certeau describe, a su vez, el itinerario americano de Jean de Léry.¹¹⁶

¹¹⁶ «Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre: Léry», en Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, pp. 245-283.

«Fundador» de la etnología, Léry emprende, como Certeau, un viaje en busca del *otro*.

A pesar de que le antecede una larga tradición medieval de utopías y de expectativas donde se traza ya el lugar que vendrá a ocupar el «buen salvaje», Jean de Léry nos provee de un punto de partida «moderno». A decir verdad, asegura más bien una transición. Publicada en 1578, su *Historia de un viaje realizado en la tierra de Brasil* —«breviario del etnólogo», según Lévi-Strauss— es el relato de una estancia en la bahía de Rio en 1556-1558. Este viaje se inscribe en una sucesión de «retiradas». Reformado, Léry dejó Francia por Génova; abandonó Génova y partió a Brasil con algunos compañeros para participar allí en la fundación de un «refugio» calvinista; de la isla donde, en la bahía de Rio, el almirante Nicolas Durant de Villegagnon ha recibido a la misión protestante después de un acuerdo con Calvino, se exilia también, asqueado por las fluctuaciones teológicas del almirante, y vaga durante tres meses (de finales de octubre de 1557 a principios de enero de 1558) entre los tupinambos de la costa, antes de rehacer el camino inverso, de Brasil a Génova y de Génova a Francia, donde se instala como pastor. Peregrinaje a contracorriente: lejos de alcanzar el cuerpo referencial de una ortodoxia (la ciudad santa, la tumba, la basílica), el itinerario parte del centro hacia los bordes, en búsqueda de un espacio donde encontrar un suelo; aspira a construir allí el lenguaje de una convicción nueva (reformada). Al final de esta búsqueda, está, producto de esta ida y vuelta, la invención del «salvaje».¹¹⁷

Del mismo modo que Léry (o que Américo Vespucio), Michel de Certeau conquista un nuevo mundo con su primer paso (narrado) sobre la tierra americana: un paso que lleva a una América, en palabras de Emerson, todavía por descubrir. El relato de un intento de evangelización calvinista de Brasil en el siglo XVI y el de las visiones que oculta Manhattan visto desde el ya extinto World Trade Center, toman así —en los textos de Léry y de Certeau— la forma de cartas de navegación por otras Américas.

1. Andar

Michel de Certeau dedica al acto de andar el capítulo VII de *La invención de lo cotidiano*, llamado «Andares de la ciudad» (IQ, 139-164). En sus páginas Certeau da el primer paso

¹¹⁷ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, pp. 249-250.

en el territorio concreto de las prácticas cotidianas, paso que le coloca ante lo que revela la visión de Nueva York desde el World Trade Center: *coincidatio oppositorum*, una armonía de contrarios. Ante el maremagno de personas y cosas que configuran las entrañas de la gran ciudad, Certeau se maravilla y describe esta selva de Nueva York (de nuevo virgen gracias a una mirada diferente), recordando a Freud:

A diferencia de Roma, Nueva York nunca ha aprendido el arte de envejecer al conjugar todos los pasados. Su presente se inventa, hora tras hora, en el acto de desechar lo adquirido y desafiar el porvenir. Ciudad hecha de lugares paroxísticos en relieves monumentales. El espectador puede leer ahí un universo que anda de juerga. Allí se escriben las formas arquitectónicas de la *coincidatio oppositorum* en otro tiempo esbozada en miniaturas y en tejidos místicos [19, 103].

En esta visión sobre Nueva York están contenidas las grandes líneas de lo que Certeau va a exponer en sus páginas sobre el andar. Para empezar, que los pasos dejan tras de sí una escritura cuyos protagonistas no pueden ver, ni acaso dirigir. Algo legible pero que ya no es el paso mismo, el acto de pasar, constitutivo de los andares de cada uno de los caminantes. Volviendo una vez más a la analogía lingüística, andar, para Certeau, es como hablar. Es hacer uso de los elementos de un sistema dado, bien la ciudad, bien el lenguaje, dando lugar a una construcción única. No tanto por el trazo que deja, reproducible tantas y tantas veces en expresiones similares o itinerarios masificados, sino por el hecho en sí de su realización temporal. Es esa expresión enunciada y no otra, ese camino andado y no otro, el que se ha dado en un momento concreto en la relación entre dos interlocutores o en la relación de un caminante con su ciudad.

El acto de caminar es al sistema urbano lo que la enunciación (el *speech act*) es a la lengua o a los enunciados proferidos. Al nivel más elemental, hay en efecto una triple función «enunciativa»: es un proceso de *apropiación* del sistema topográfico por el peatón (del mismo modo en que el locutor se apropia y asume la lengua); es una *realización* espacial del lugar (igual que el acto de hablar es una realización sonora de la lengua); finalmente implica *relaciones* entre posiciones diferenciadas, es decir, contratos pragmáticos bajo la forma de movimientos (igual que la enunciación verbal es «alocución», «sitúa al otro enfrente» del locu-

tor y pone en juego contratos entre interlocutores). El andar parece[,] pues[,] encontrar una primera definición como espacio de enunciación [IQ, 148].¹¹⁸

Así como el «uso» del lenguaje ha permanecido durante mucho tiempo escondido para los estudiosos, también el «uso» de la ciudad es desconocido. Los comportamientos de los caminantes tienen, por su carácter oculto, un estatuto similar al de los salvajes de Léry, y por ello Certeau parte de la certeza de que la aproximación que pueda darse respecto a ellos ha de tener un carácter etnológico. En su estudio sobre Léry encuentra los fundamentos de lo que puede entenderse por *etnología*: sobre todo una búsqueda intelectual de lo «no escrito», un análisis de aquello que se oculta a la mirada documental del erudito. Certeau esboza lo que significa ese ejercicio:

Finalmente, extrayendo de una serie de relatos de viajes algunas piezas que jalonan una arqueología de la etnología, deteniéndome en un episodio narrado por Jean de Léry (1578) como el equivalente de una «escena primitiva» en la construcción del discurso etnológico, dejando proliferar a partir de estos documentos las palabras, las referencias y las reflexiones que en ellos asocia el lector que soy, debo interrogarme sobre lo que este análisis me oculta o me explica.¹¹⁹

Desde esta interrogación Certeau distingue cuatro grandes aspectos que enmarcan el carácter de la investigación etnológica:

Cuatro nociones parecen organizar el campo científico cuyo estatuto se fija en el siglo XVIII y que recoge Ampère bajo el nombre de *etnología*: la *oralidad* (comunicación propia de la sociedad salvaje, o primitiva, o tradicional), la *espacialidad* (o cuadro sincrónico de un sistema sin historia), la *alteridad* (la diferencia que establece una distancia cultural), la *inconsciencia* (estatuto de fenómenos colectivos referidos a una significación que les es extraña y que no les es dada más que por un saber venido de otros).¹²⁰

¹¹⁸ En el texto de la cita, Certeau remite a los trabajos de Searle y Benveniste.

¹¹⁹ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, p. 248.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 245.

Nociones que permiten distinguir, más allá de un marco teórico, una diferencia esencial entre Léry y los tupis, entre Lévi-Strauss y los nambicuaras. También entre mirones y caminantes, que forman, para Certeau, un binomio similar a los anteriores pero situado en el centro mismo de la ciudad y no en una lejana extrañeza selvática.

Alejados de las elevadas terrazas que facilitan la «ficción del conocimiento» (10, 140), los caminantes (protagonistas anónimos de lo cotidiano) carecen de la perspectiva, del punto de vista, que les permitiría construir un sentido de su actividad. Desde abajo, al nivel de la calzada, su escritura de pasos perdidos es difícil de leer, pertenece al ámbito de lo invisible.

Es «abajo» al contrario (*down*), a partir del punto donde termina la visibilidad, donde viven los practicantes ordinarios de la ciudad. Como forma elemental de esta experiencia, son caminantes, *Wandersmänner*, cuyo cuerpo obedece a los trazos gruesos y a los más finos (de la caligrafía) de un «texto» urbano que escriben sin poder leerlo. Estos practicantes manejan espacios que no ven; tienen un conocimiento tan ciego como en el cuerpo a cuerpo amoroso [10, 105].

Frente a estos caminantes existen otros habitantes de la ciudad: los mirones. Ciudadanos alejados del andar, inmóviles, puestos a distancia de los trazos andados, que creen saber lo que ocurre. En una posición que les coloca en el asiento de un dios, su hacer se opone punto por punto al de los caminantes. El establecimiento de una «temporalidad», la definición de una «identidad» y una deliberada vocación de «consciencia», en suma, el ejercicio de una «escritura», son las cuatro acciones que les distinguen del hacer del «caminante salvaje».¹²¹ Su posición depende en todo de la ilusión de legibilidad de lo cotidiano que se apoya en la visión.

Pero no todo es ver, y el mismo ver es engañoso, como señala Certeau, pues la ciudad visible esconde otra ciudad invisible hecha de pasos y haceres ordinarios. Lo cotidiano, por tanto, habita el texto urbano como los interminables sentidos posibles habitan un texto escrito. Los esfuerzos

¹²¹ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, p. 246.

titánicos de los teóricos (mirones) para adentrarse en este fluir del uso, tanto el del lenguaje como el de la ciudad, corren el riesgo de olvidar que es la aparente solidez de estas estructuras lingüísticas o urbanas la que puede verse desde lo alto y analizarse. Así, aunque el mirador del World Trade Center se transforme en el punto cenital de la comprensión, en el trasunto del ejercicio intelectual de la contemplación de la realidad, la visión que ofrece está sujeta a las limitaciones que le impone la distancia que la separa de lo real.¹²²

Las consideraciones que Certeau extrae de esta valoración de los andares de la ciudad apoyan lo que viene siendo, desde el principio de *La invención de lo cotidiano*, el basamento de su argumentación: una crítica esperanzada. Esta encuentra su sitio tanto frente a los adalides del progreso como frente a los profetas de la desgracia, pues siempre hay algo más de lo que la teoría afirma.

Tal vez las ciudades se deterioran al mismo tiempo que los procedimientos que las han organizado. Pero hace falta desconfiar de nuestro análisis. Los ministros del saber han supuesto siempre que el universo estaba amenazado por los cambios que quiebran sus ideologías y sus puestos. Transforman la infelicidad de sus teorías en teorías de la infelicidad. Cuando convierten en «catástrofes» sus extravíos, cuando quieren encerrar al pueblo en el «pánico» de sus discursos[,] ¿hace falta, una vez más, que tengan razón? Más que permanecer en el campo de un discurso que mantiene su privilegio invirtiendo su contenido (que habla de catástrofe y ya no de progreso), se puede intentar otra vía: analizar las prácticas microbianas, singulares y plurales, que un sistema urbano debería gestionar o suprimir y que sobreviven a su decadencia [UQ, 145].

2. Escribir

Escribir, en el marco de la obra de Certeau, tiene siempre una connotación que va más allá de la literatura entendida como ejercicio de distracción. El carácter crítico de la aproximación de Certeau al hecho de escribir queda patente

¹²² Es irónico y terrible ver adónde llevaría seguir esta metáfora del World Trade Center después de que Nueva York ya no es el mismo que conoció Certeau.

desde los primeros compases del capítulo que dedica a esta práctica en *La invención de lo cotidiano*.¹²³ Certeau se muestra interesado por la oralidad frente a un poder escriturario que, en su opinión, ha configurado la sociedad occidental en los últimos siglos. Pero este interés no persigue identificarse con uno de los dos polos de la pretendida antinomia oralidad-escritura, en la que «es “oral” lo que no trabaja en favor del progreso; mientras que es “escriturario” lo que se separa del mundo mágico de las voces y la tradición» (IQ, 199). Certeau lo que pretende es mostrar cómo la cesura entre lo hablado y lo escrito, que se ha ido introduciendo en la sociedad occidental en los últimos tiempos, tiene efectos muy importantes en los quehaceres y las prácticas. Uno de esos efectos es la configuración de un mito en torno a la escritura.

Entiendo por *mito* un discurso fragmentado que se articula sobre las prácticas heterogéneas de una sociedad y que las articula simbólicamente. En el Occidente moderno ya no es un discurso recibido el que realiza este rol, sino una marcha que es una práctica: escribir [IQ, 198].

¿Cuáles son los elementos fundamentales de ese mito? Los que se articulan en torno a la imagen de una «página en blanco» sobre la que se escribe un «texto» que pretende «cambiar la realidad». Certeau ve una similitud entre el proceso por el que, a través de una serie de procedimientos instituidos (las reglas de la escritura), se escribe sobre un papel vacío de contenido, y el proceso mediante el cual Occidente valora y promueve el ejercicio de una voluntad productiva sobre una naturaleza a la que ya no se considera herencia ni testigo, sino espacio libre. Esta mentalidad constructiva, conquistadora, ha crecido de la mano de la expansión de la escritura como elemento fundamental de socialización, tal y como ha ocurrido en Europa desde los esfuerzos pedagógicos de la Ilustración.

Ante su página en blanco, cada niño está ya situado en la posición del industrial, del urbanista, o del filósofo cartesiano: la de tener que ma-

¹²³ Capítulo x, «La economía escrituraria» (IQ, 195-224).

nejar el espacio, propio y distinto, donde llevar a cabo una voluntad propia [10, 199].

¿Cómo no ver acierto en estas intuiciones? ¿Puede soslayarse, ante la americanización mitificadora que envuelve las sociedades occidentales actualmente, esta sospecha certeau-niana de la estrecha fraternidad que existe entre la voluntad colonizadora y la escritura? Parece difícil negar la analogía que señala Certeau, sobre todo al contrastar la afirmación permanente del valor de lo escrito y la reminiscencia mítica (tan del gusto actual) del tránsito de los colonos americanos en su viaje, lleno de trazos limpios y también de tachaduras, a través de la superficie «en blanco» del Nuevo Mundo.

La empresa escrituraria transforma o conserva dentro de sí aquello que recibe de su exterior y crea en el interior los elementos de una apropiación del espacio exterior. Guarda lo que considera necesario y prepara los medios de una expansión. Combinando el poder de *acumular* el pasado y el de *ajustar* a sus propios modelos la alteridad del universo, es capitalista y conquistadora [10, 201].

Certeau ya había tratado este tema con mucho detalle en una de sus obras cumbre, *La escritura de la historia*, un ensayo de epistemología que marca, ya desde el título, toda una trayectoria de investigación en torno al acto de escribir. Para su autor esta obra es «el estudio de la escritura como práctica histórica».¹²⁴ En sus primeras páginas aparece una ilustración que sirve como alegoría de lo que se ha expuesto más arriba, y cuyo título lo dice todo: «La escritura conquistadora».¹²⁵

¹²⁴ Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, p. 10. En el estudio que Paul Ricoeur dedica, en *Temps et récit*, a los argumentos a favor de una concepción narrativa de la historia, sitúa a Certeau junto a autores narrativistas como Hayden White, Paul Veyne y Arthur C. Danto (*Temps et récit*, t. 1, pp. 203-246). Ricoeur señala aquí este interés por la narratividad de la historia como uno de los aspectos más característicos de la obra certeau-niana, sobre todo por la peculiar insistencia de Certeau en considerar que la escritura «no es exterior a la concepción y a la composición de la historia», sino que es «constitutiva del modo histórico de comprensión» (p. 228).

¹²⁵ En la ilustración aparece la imagen de Américo Vespucio, frente a una india desnuda, nada más desembarcar de su navío. Es obra de Jan van

Más allá de esta primera consideración mítica de la escritura, Certeau muestra cómo el transcurso de la historia ha traído consigo su valoración, hasta situarla en un lugar dominante. Cita, por ejemplo, cómo hasta los siglos inmediatamente posteriores al Renacimiento y la Reforma protestante, la escritura era la Escritura. La actitud que había que tener era entonces la de escuchar un mensaje, un enunciado que aparecía con mayor o menor claridad en las líneas de la Biblia. Gran parte de lo escrito hasta entonces no tenía más pretensión que la de aclarar, hacer accesible el contenido de la Escritura. Sin embargo, la convicción de que determinados textos fueran los depositarios de una Palabra (de otros modos inaccesible), se quiebra en torno a los siglos XVI y XVII, y «la “modernidad” se forma descubriendo poco a poco que esta Palabra ya no se entiende, que está alterada en las corrupciones del texto y en los avatares de la historia. No se la puede entender» (IQ, 203). De esta forma la «verdad» deja de depender de una escucha y pasa a ser el fruto de una construcción. Es haciendo —escribiendo su vida— como el hombre moderno es capaz de percibir/fabricar la «verdad», pues «la desaparición del Primer locutor crea el problema de la comunicación, es decir, de un lenguaje por *hacer* y no solo por *escuchar*» (IQ, 204). Desde entonces la escritura va tomando el lugar de una herramienta que discrimina, por su posesión, al amo del esclavo. Es quien escribe, quien crea un lenguaje, el que tiene la capacidad de afirmar una «verdad», bien sea esta social, económica o científica. El poder se afirma, por tanto, en la escritura.¹²⁶

La lectura de estas páginas sobre la escritura debería bastar para que se retractasen aquellos que califican a Certeau de *naïf*, ya que no hay nada de ingenuidad ni de candorosa bondad en la inmersión que, en pos de una genealogía de la

der Straet, que la realizó en 1619. Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*, p. 4.

¹²⁶ Para un análisis más detallado de esta cuestión, en relación con la creación de un «idioma nacional» en el tránsito hacia la creación de los Estados nación modernos, véase Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel: *Une politique de la langue*.

escritura, el pensador francés realiza en los oscuros fondos del poder. La afirmación de que «la ley se escribe sin cesar sobre el cuerpo» (IQ, 206) es el comienzo de un texto duro, pero no menos clarividente, en el que se muestra cómo

los pergaminos y los papeles son puestos en el lugar de nuestra piel y que, como sustitutos de esta en los tiempos felices, forman en torno a ella una cubierta protectora. Los libros son solo metáforas del cuerpo. Pero en los tiempos de crisis el papel no le basta a la ley y es sobre el cuerpo donde se traza de nuevo [IQ, 207].¹²⁷

Finalmente, Certeau no niega su deuda con la escritura, a pesar de ser consciente de su condición de herramienta de dominación, y quizás suscribiría aquellas palabras con las que Sartre iba poniendo fin a su autobiografía: «sigo escribiendo. ¿Qué otra cosa se puede hacer? *Nulla dies sine linea*».¹²⁸

3. Leer

En *La invención de lo cotidiano*, estudiar el modo en que escribir se convierte en el ejercicio de un poder es el paso previo al estudio de los fenómenos que hacen de la lectura una resistencia. Ambas prácticas son, en manos de Certeau, instrumentos que permiten una nueva perspectiva sobre el funcionamiento de las relaciones sociales, pues «a menudo es posible sustituir el binomio producción-consumo por su equivalente y revelador general, el binomio escritura-lectura» (IQ, 243).

El capítulo que Certeau dedica a la lectura tiene por título «Leer: una cacería furtiva» (IQ, 239-258) y su tesis funda-

¹²⁷ Otro texto que muestra la capacidad de Certeau para hacerse cargo del tema del mal es «La institución de la podredumbre: *Luder*», en Michel de Certeau: *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, pp. 125-139.

¹²⁸ Jean-Paul Sartre: *Las palabras*, p. 214. Después de ver el índice de esta obra autobiográfica, compuesto únicamente por dos palabras: *leer* y *escribir*, se observa algo extraño en la ausencia de Sartre en los últimos capítulos de *La invención de lo cotidiano*, ya que el silencio de Certeau no puede entenderse como desconocimiento; ¿responderá quizás a cierta indiferencia forzada frente a la obra del viejo árbol ya caído?

mental es que la lectura muestra (en la perspectiva de la producción y el consumo) cómo el consumidor hace algo más que recibir pasivamente lo que consume: al leerlo, el texto pasa a ser, de alguna forma, parte de quien lo lee.

Análisis recientes muestran que «toda lectura modifica su objeto», que (Borges ya lo decía) «una literatura difiere de otra menos por su texto que por la forma en que se la lee», y que finalmente un sistema de signos verbales o icónicos es una reserva de formas que esperan sus sentidos del lector. Si entonces «el libro es un efecto (una construcción) del lector», se debe considerar la operación de este último como una especie de *lectio*, producción propia del «lector». Este último no pretende ni el sitio del autor ni un sitio de autor; inventa en los textos algo distinto de lo que era su «intención» [IQ, 181].¹²⁹

Esta analogía entre la lectura y el consumo es extensible a los nuevos modos de lectura que inundan la sociedad actual, como la del texto que configura la producción televisiva. Pero la premisa de la pasividad del lector/consumidor, que Certeau impugna, es la base de la pretensión pedagógica de las élites, que se creen con la capacidad, el derecho y la obligación de controlar la producción literaria o audiovisual para conseguir «educar» a la población. Al negar esta premisa, se pone en cuestión la eficacia que esta escritura del poder tiene en su misión conquistadora y dominadora del cuerpo social, y «se tiene la oportunidad de descubrir una actividad creadora allí donde había sido negada, y de relativizar la exorbitante pretensión que tiene una producción (real pero particular) de hacer historia “informando” al conjunto del país» (IQ, 242 ss.).

Si ya desde el principio de *La invención de lo cotidiano* se sostiene la hipótesis de que el usuario tiene una capacidad sutil, pero real, de resistirse a lo marcado por el entorno social, en este análisis de las prácticas concretas (leer y escribir) Certeau expone los argumentos que confirman su intuición. Es cierto que el texto certeauiano está plagado de metáforas y de referencias cruzadas que lo hacen complejo, pero no es menos cierto que su barroca belleza

¹²⁹ Certeau hace referencia al título medieval de *lector* (maestro).

no anula, de ningún modo, el acierto de sus afirmaciones. Bien pensado, la escritura de Certeau no podría ser de otra forma. Su consciencia de la imposibilidad de que el texto quede cerrado, de que solamente exprese la intención del autor, le lleva inexorablemente a esta complejidad facilitadora de lecturas dispersas. Escribe un texto sin caminos trazados (igual que describe una ciudad en la que se perciben las fuerzas subterráneas que la habitan), porque sabe que «leer es peregrinar en un sistema impuesto (el del texto, análogo al orden construido de una ciudad o de un supermercado)» (IQ, 245).

La historia de esta lectura nómada, constructora de lo que el texto dice, se remonta muy atrás en el tiempo. En los años posteriores a la Reforma protestante (los siglos XVI y XVII, habitados por los místicos a los que tanto quiso Certeau) está uno de los puntos de inflexión que marcan el surgimiento de esta nueva figura: el lector peregrino. Ella no solo define una vía que se abre hacia otra forma de lectura, sino que establece un cauce de identificación entre la condición de estar en camino y el hecho de convertirse en lector. Antonio Lastra ha visto muy bien la centralidad de la noción de «lectura» dentro de la conciencia cristiana de los primeros protestantes:

El libre examen de las Escrituras, cualesquiera que fueran los motivos teológicos por los que fue concebido, tuvo como consecuencia literaria la transformación de los cristianos en lectores. La experiencia protestante es impensable sin esta experiencia de la lectura [...]. Si las Escrituras eran sagradas o canónicas, la lectura era, por el contrario, necesariamente individual [...]. La lectura se convertía, así, en la verdadera cruz de los intérpretes: cada lector, como cada cristiano, debía llevar la suya.¹³⁰

Es posible aventurar, por tanto, y Certeau lo hace así, que la posibilidad de que se expresen la pluralidad de sentidos que brotan de la lectura depende de que la institución que guarda un «sentido literal» se debilite. Toda construcción institucional depende (bien sea el caso de la Iglesia o de la

¹³⁰ Antonio Lastra: «El carácter literario del puritanismo inglés», en John Bunyan: *El progreso del peregrino*, pp. 12-13.

nueva iglesia de los medios) del sostenimiento de un sentido invariable en sus mensajes.

Desde este punto de vista, el sentido «literal» es el índice y el efecto de un poder social, el de una élite. Ofertado de suyo a una lectura plural, el texto se convierte en un arma cultural, un coto cerrado, el pretexto de una ley que legitima, como «literal», la interpretación de profesionales e intelectuales *socialmente* autorizados [IQ, 248].

Desde el momento en que los «guardianes» de la ortodoxia de los textos sagrados de la institución no son capaces de controlar la aparición de lecturas divergentes («heréticas»), esta institución se resquebraja. O, visto al contrario, la agnía de la institución acelera y alienta la aparición de grietas en la recepción de su mensaje, pues «la creatividad del lector crece a medida que decrece la institución que la controlaba» (IQ, 249). Esta creatividad tiene como elemento fundamental el hecho de que implica un «estar en otra parte». Por la lectura, el lector sale de su situación «real» para describir una trayectoria cuyas huellas son endeables, ya que todo lo que construye leyendo es efímero y solamente puede aspirar a permanecer en su memoria o en sus sueños. Una vez más el actuar del consumidor (esta vez leyendo) es de tipo «táctico»: le permite reaccionar frente al avance dominador de la escritura, mas no consolidar un dominio.

Muy lejos de ser escritores, fundadores de un lugar propio, herederos de los labriegos de antaño pero sobre el suelo del lenguaje, excavadores de pozos y constructores de casas, los lectores son viajeros; circulan sobre las tierras de otro, nómadas cazando furtivamente a través de los campos que ellos no han escrito, robando los bienes de Egipto para disfrutarlos [IQ, 241].

4. Creer

Después de haber visto los aspectos más destacables de la visión de Certeau sobre las prácticas relativas al hecho de andar, leer y escribir, llega el momento de prestar atención al acto de creer. Para comprender el modo en que Certeau se adentra en esta cuestión, hay que tener en cuenta su trayectoria como historiador y su vinculación personal con el

tema, ya que el interés de Michel de Certeau por el hecho religioso (entendido en un sentido amplio) fue una constante en su vida y en su obra.¹³¹

En las últimas páginas de *La invención de lo cotidiano* se condensan las experiencias de muchas investigaciones realizadas y se esbozan algunas de las líneas fundamentales de lo que Certeau hubiera querido construir como una antropología del creer. Es lo que afirma Luce Giard cuando se refiere a esta parte de la investigación de Certeau: «Por último, dos capítulos, más intrigantes y difíciles, abren la puerta de una antropología social que el autor contaba con desarrollar ulteriormente, pero que no tuvo tiempo de realizar».¹³²

Uno de estos capítulos (el XIII) que Certeau dedica al creer lleva por título «Credibilidades políticas» (10, 259).¹³³ Una breve aproximación a su contenido puede servir aquí para ilustrar la forma en que su autor trata el tema de las prácticas del creer. En estas páginas la tesis principal de Certeau es que es más interesante y necesario investigar las prácticas que configuran el hecho de creer que dedicarse a estudiar las creencias en sí.¹³⁴ El título de este apartado ya dice mucho en este sentido, pues Certeau utiliza, como ejemplo para realizar un análisis del modo en que se cree, la situación de la sociedad occidental de finales del siglo xx en la que la credibilidad de las instituciones políticas se agota. Este agotamiento lo percibe Certeau en la incapacidad que tienen las instituciones (civiles y religiosas) para que sus mensajes se

¹³¹ Michel de Certeau: *La faiblesse de croire; Le lieu de l'autre; La fable mystique; La possession de Loudun*.

¹³² Luce Giard: «Introducir a una lectura de Michel de Certeau», en Carmen Rico de Sotelo (coord.): *Relecturas de Michel de Certeau*, p. 25.

¹³³ El estudio de la conjunción entre religión y política viene ya desde antiguo en los trabajos de Certeau, como puede verse en Michel de Certeau: *La possession de Loudun*, y en «Politique et mystique. René d'Argenson (1596-1651)», en Michel de Certeau: *Le lieu de l'autre*, pp. 265-300.

¹³⁴ Hasta en sus estudios sobre la mística resalta Certeau la importancia de lo cotidiano frente a un protagonismo desmedido dado a fenómenos extraordinarios como el éxtasis; véase Carlos Domínguez Morano: *Experiencia mística y psicoanálisis*, p. 14.

traduzcan en comportamientos por parte de los individuos, es decir, que las creencias hasta entonces tradicionales (depositadas en mensajes religiosos o políticos) ya no son capaces de organizar prácticas.

Haciendo un recorrido histórico, Certeau plantea cómo las instituciones políticas de la Antigüedad se vieron forzadas a abandonar su pretensión de ser el único objeto de fe ante el auge del cristianismo. La afirmación de una autoridad espiritual por parte de este (que llegó a un punto de inflexión en la Edad Media con la figura de los dos órdenes: temporal y espiritual) terminó convirtiendo a la Iglesia en la única depositaria de la energía religiosa de los individuos, en el único objeto de fe. Sin embargo, ese proceso de monopolización eclesiástica de la fe se rompe a raíz de las guerras de religión que siguen a la Reforma protestante. Desde este momento, y en el contexto de la creación de los Estados nación (unificados en torno a la religión de su príncipe), lo «político» retoma para sí la condición de objeto de la creencia, llegando a su extremo en la figura de la monarquía absoluta. En los últimos siglos tanto la Ilustración como los movimientos políticos utópicos han asumido el cargo de depositarios de la fe de los ciudadanos.¹³⁵ Pero también esto está en crisis. En la sociedad occidental que vive el final del segundo milenio estas credibilidades políticas se resquebrajan y ni los movimientos políticos obreros, ni la estructura democrática del Estado ni las instituciones religiosas escapan a la pérdida de autoridad de sus mensajes: ya no generan una adhesión en las prácticas.

Certeau observa cómo, sin embargo, en la sociedad sigue presente la energía que lleva a los individuos a creer en algo, a configurar sus comportamientos en función de mensajes «creíbles».

Las afirmaciones de sentido toman hoy la figura de un «resto» del que se habrían desinfectado los campos científicos. Sin embargo, excluidas

¹³⁵ Certeau, a la hora de mostrar este desplazamiento de las creencias desde un objeto a otro, se apoya en los estudios de Lévi-Strauss sobre el desplazamiento de los mitos (*IQ*, 264).

de los laboratorios, estas entran en los circuitos de la explotación comercial. A una racionalización del saber parece corresponderle una folclorización de las verdades de antaño.¹³⁶

En su reflexión descubre cómo hay mecanismos en la sociedad a través de los que el poder garantiza el cumplimiento de las dos funciones que son propias de toda dogmática: «la pretensión de *hablar en nombre de algo real*» (IQ, 269), que se realiza en el discurso de los medios de comunicación social, y la distribución de ese discurso «en *elementos organizadores de prácticas*, es decir, en “artículos de fe”» (IQ, 270), cuyo catálogo es el de los productos de consumo. En torno a este segundo aspecto Certeau no profundiza, pues, en su opinión, ya es muy conocido. En cuanto al discurso de los medios, es destacable cómo Certeau encuentra en él dos aspectos interesantes: la utilización «teatral» de lenguajes religiosos y la fabricación de una supuesta «realidad» a base de apariencias. En cuanto al primer aspecto, Certeau piensa que los medios usan las ruinas de una configuración religiosa de la sociedad porque «el lenguaje religioso conserva la virtud de designar todavía, aunque cada vez más vagamente, los problemas que conciernen a las razones de vivir, los marcos mentales, los objetivos sociales, la relación con la tradición, etcétera».¹³⁷

En lo que respecta a la fabricación de lo «real», Certeau destaca cómo, muy lejos de la fe medieval constituida en torno a un «no ver», la nueva credibilidad mediática está completamente sustentada en aquello que puede ser visto.¹³⁸ Se ha pasado de una invisibilidad de lo real (que estaba oculto tras una niebla de apariencias) a la afirmación de su visibilidad, expuesta a través de los medios en las más variadas formas: desde las imágenes que bombardean continuamen-

¹³⁶ «La rupture instauratrice», en Michel de Certeau: *Le faiblesse de croire*, p. 187.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 190.

¹³⁸ Este tema de la visión en su relación con la afirmación de lo que es real fue siempre muy querido para Certeau. Además de *La possession de Loudun*, véase «Les magistrats devant les sorciers du XVII^e siècle», en Michel de Certeau: *Le lieu de l'autre*, pp. 310 ss.

te a los individuos, hasta las cifras y encuestas presentadas permanentemente sobre todos los aspectos y temas posibles. Ambas, imágenes y narraciones construidas sobre una información cuantitativa, pretenden ser una descripción fiel de la realidad, aunque de hecho la estén mitificando.

Desde una perspectiva crítica Certeau termina su análisis atendiendo al hecho de que en esta «sociedad relatada» la garantía de credibilidad son los otros:

la creencia ya no descansa en una alteridad invisible oculta tras los signos, sino sobre lo que otros grupos, otros campos, u otras disciplinas supuestamente son. Lo «real» es lo que, en cada sitio, la referencia al otro hace creer [10, 273].

CONCLUSIONES

1.^a Michel de Certeau aparece, tras la lectura de *La invención de lo cotidiano*, como un autor central para la comprensión de algunos de los problemas científicos más importantes de la segunda mitad del siglo xx, así como para la apertura de vías que permitan su solución.

Concretamente, en torno a los problemas epistemológicos de las ciencias humanas y sociales, Certeau aboga por una nueva metodología de investigación: una interdisciplinariedad enfocada a lo oculto, consciente de sus limitaciones, que sabe aprovechar las perspectivas de las diferentes disciplinas sin diluirlas en una laxa mezcla de métodos.

2.^a En la obra a la que se ha dedicado este trabajo Michel de Certeau demuestra que lo cotidiano es un espacio de libertad, a pesar de la enorme presencia del poder del sistema económico, social y cultural en las vidas de los ciudadanos. La libertad que se ejerce en el ámbito de la cotidianidad es profundamente creativa y encuentra espacios alternativos entre las determinaciones sociales. No obstante, la libertad creativa de los consumidores es de tipo «táctico» y, por tanto, frágil y sutil; su ejercicio no les exime de su condición de dominados, pero sí de la de seres pasivos.

3.^a Se constata que *La invención de lo cotidiano* es una obra inconclusa en cuanto a su pretensión de establecer una «ciencia de lo singular», que diera cuenta de la lógica de las prácticas. Aumenta esta impresión el hecho de que este texto forma parte de una obra general también inconclusa: la construcción de una antropología que Michel de Certeau no pudo culminar. De entre las múltiples áreas que esa antropología debería haber tratado hay una que, en mi opinión, Certeau estudió con particular interés: la creencia. En el texto al que se ha dedicado este trabajo aparecen algunas de las líneas maestras de esa antropología del creer, mientras que otras están dispersas a lo largo de su obra.

4.^a En este sentido la última de mis conclusiones es una hipótesis: que en la obra de Michel de Certeau existe una aportación original al estudio del acto de creer.

Realizar un análisis detallado de las bases que constituyen la posición de Certeau en el ámbito de la antropología de la creencia y definir, a partir de ahí, cuál es su aportación original en este campo, parece ser un buen objetivo de cara a futuros estudios.

Esta tarea de investigación, desbordante y compleja, debería ser asumida por hombres más capaces que los míos, que, sin embargo, no puedo ya dejar de ofrecer.

OBRAS CITADAS

Fuentes

- CERTEAU, Michel de: *L'écriture de l'histoire*, 2.^a ed., París: Gallimard, 2007.
- *L'invention du quotidien*, t. 1, «Arts de faire» (nueva ed. establecida y presentada por Luce Giard), París: Gallimard, 1990.
 - *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, París: Gallimard, 1982.
 - *La faiblesse du croire* (ed. establecida y presentada por Luce Giard), París: Seuil, 2003.
 - *La possession de Loudun* (ed. rev. por Luce Giard), París: Gallimard, 2005.
 - *La prise de parole et autres écrits politiques* (ed. establecida y presentada por Luce Giard), París: Seuil, 1994.
 - *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* (ed. establecida por Luce Giard), París: Seuil/Gallimard, 2005.
 - y LUCE GIARD, Pierre MAYOL: *L'invention du quotidien*, t. 2, «Habiter, cuisiner» (nueva ed. revisada, aumentada y presentada por Luce Giard), París: Gallimard, 1994.
 - y Dominique JULIA, Jacques REVEL: *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*, París: Gallimard, 1975.

Traducciones

- CERTEAU, Michel de: *El estallido del cristianismo* (trad. de Miguel de Herani), Buenos Aires: Sudamericana, 1976.
- *Heterologies. Discourse on the Other* (trad. de Brian Massumi, prólogo de Wlad Godwich), 5.^a ed, Minneapolis: University of Minnesota, 1997; *Theory and History of Literature*, vol. 17.
 - *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* (trad. de Alfonso Mendiola, Marcela Cinta), 2.^a ed., México: UIA, 2003.

CERTEAU, Michel de: *¿Qué es un seminario?* (trad. de Carmen Rico de Sotelo), en Carmen Rico de Sotelo (coord.): *Relecturas de Michel de Certeau*, México: AUSJAL-UIA, 2006.

Literatura secundaria

- ARRINGTON, Robert L.; Hans J. GLOCK (dirs.): *Wittgenstein and Quine*, Nueva York: Routledge, 1996.
- ARROYO ARRAYÁS, Luis Miguel: «Yo soy Lutero II»: *la presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- AUSTIN, John L.: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (trad. de Genaro R. Carrió, Eduardo A. Barbosi), Barcelona: Paidós, 1990.
- BENVENISTE, Émile: *Problemas de lingüística general*, t. 1, 4.^a ed. (trad. de Juan Almela), Madrid: Siglo XXI de España, 1974.
- *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, París: Gallimard, 1974.
- BOURDIEU, Pierre: *Antropología de Argelia* (trad. rev. por Elena Hernández Corrochano), Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2007.
- *Le sens pratique*, París: Les Éditions de Minuit, 1980.
- BURCKHARDT, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia* (trad. de Teresa Blanco, Fernando Bouza, Juan Barja), 2.^a ed., Madrid: Akal, 2004.
- CAVELL, Stanley: *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral* (trad. de Javier Alcoriza, Antonio Lastra), Valencia: Pre-textos, 2007.
- CHOMSKY, Noam: *Estructuras sintácticas* (trad. de Carlos P. Otero), 9.^a ed., Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- *Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista* (trad. de Enrique Wülff), Madrid: Gredos, 1991.
- y Edward S. HERMAN: *Los guardianes de la libertad* (trad. de Carme Castells), Barcelona: Crítica, 2000.
- DELACROIX, Christian; François DOSSE, Patrick GARCIA, Michel TREBITSCH: *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*, Bruselas: Complexe, 2002.
- DETIENNE, Marcel: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (trad. de Juan José Herrera, Antonio Castilla Cerezo), México: Sexto Piso, 2004.
- y Jean-Pierre VERNANT: *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, París: Flammarion, 1974.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos: *Experiencia mística y psicoanálisis*, Santander: Sal Terrae/Fe y Secularidad, 1999.
- DOSSE, François: *Historia del estructuralismo*, t. 1, «El campo del signo. 1945-1966»; t. 2, «El canto del cisne. 1967 hasta nuestros días» (trad. de María del Mar Llinares), Madrid: Akal, 2004.
- *La historia en migajas. De «Annales» a la «nueva historia»* (trad. de Francesc Morató i Pastor), Valencia: Alfons el Magnànim, 1988.
- *Michel de Certeau. El caminante herido* (trad. de Claudia Mascarua), México: UIA, 2003.
- *Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L'histoire: entre le dire et le faire*, París: L'Herne, 2006.

- EMERSON, Ralph Waldo: *Hombres representativos* (trad. de Javier Alcoriza, Antonio Lastra), Madrid: Cátedra, 2008.
- FREUD, Sigmund: «Acerca del *fausse reconnaissance* en el curso del trabajo psicoanalítico» (trad. de José L. Etcheverry), en *Obras completas*, vol. 13, 4.ª reimp., Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1996.
- *El chiste y su relación con lo inconsciente* (trad. de José L. Etcheverry), en *Obras completas*, vol. 8, 4.ª reimp., Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1996.
- *El malestar en la cultura* (trad. de José L. Etcheverry), en *Obras completas*, vol. 21, 2.ª ed., 8.ª reimp., Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2004.
- *El porvenir de una ilusión* (trad. de José L. Etcheverry), en *Obras completas*, vol. 21, 2.ª ed., 8.ª reimp., Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2004.
- *Psicopatología de la vida cotidiana (sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error)* (trad. de José L. Etcheverry), en *Obras completas*, vol. 6, 4.ª reimp., Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1996.
- FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (trad. de Aurelio Garzón del Camino), 8.ª ed., Madrid: Siglo XXI de España, 1992.
- GIARD, Luce: «Histoire d'une recherche», en Michel de Certeau: *L'invention du quotidien*, t. 1, París: Gallimard, 1990.
- «Introducir a una lectura de Michel de Certeau», en Carmen Rico de Sotelo (coord.): *Relecturas de Michel de Certeau*, México: AUSJAL-UIA, 2006.
- «Un camino sin trazar», en Michel de Certeau: *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* (trad. de Alfonso Mendiola, Marcela Cinta), 2.ª ed., México: UIA, 2003.
- y Hervé MARTIN, Jacques REVEL: *Historie, mystique et politique. Michel de Certeau*, Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- GILSON, Étienne: *La unidad de la experiencia filosófica* (trad. de Carlos A. Baliñas), 2.ª ed., Madrid: Rialp, 2004.
- GONZÁLEZ SANZ, Juan Diego: reseña de François Dosse: *Michel de Certeau. El caminante herido*, en *La Torre del Virrey*, febrero del 2009; <http://www.latorredelvirrey.es/libros/libros_feb09/pdf/047_revisita%20web.qxd.pdf>.
- «Un staretz en París», en *La Torre del Virrey*, 2 (2006).
- GROSSMAN, Vasili: *Vida y destino* (trad. de Marta Rebón), Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2007.
- HERNÁNDEZ CORROCHANO, Elena: «Prólogo» y «Estudio preliminar» a Pierre Bourdieu: *Antropología de Argelia* (trad. rev. por Elena Hernández Corrochano), Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2007.
- LASTRA, Antonio: «El carácter literario del puritanismo inglés», en John Bunyan: *El progreso del peregrino* (trad. de Javier Alcoriza, Antonio Lastra), Madrid: Cátedra, 2003.
- *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia: Diego Marín/Res Publica, 2000.
- LEFEBVRE, Henri: *El derecho a la ciudad* (trad. de J. González-Pueyo), Barcelona: Península, 1969.

- LEFEBVRE, Henri: *La vida cotidiana en el mundo moderno* (trad. de Alberto Escudero), 3.^a ed., Madrid: Alianza, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Tristes trópicos* (trad. de Noelia Bastard), 2.^a ed., Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito* (trad. de Daniel E. Guillot), 7.^a ed., Salamanca: Sígueme, 2006.
- LÖWITH, Karl: «La posición de Max Weber frente a la ciencia», en *Max Weber y Karl Marx* (trad. de Cecilia Abdo Ferez), Barcelona: Gedisa, 2007.
- RESWEBER, Jean-Paul: «L'écriture de l'histoire. Michel Foucault et Michel de Certeau», en *Le Portique*, 13-14 (2004).
- RHEES, Rus: «Prefacio» a L. Wittgenstein: *Los cuadernos azul y marrón* (trad. de Francisco Gracia Guillén), 5.^a ed., Madrid: Tecnos, 2009.
- RICO DE SOTELO, Carmen (coord.): *Relecturas de Michel de Certeau*, México: AUSJAL-UIA, 2006.
- RICOEUR, Paul: *Temps et récit*, París: Seuil; t. 1, 1983; t. 3, 1985.
— *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París: Seuil, 2000.
- SAID, Edward W.: *Representaciones del intelectual* (trad. de Isidro Arias Pérez), Barcelona: Debate, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul: *Las palabras* (trad. de Manuel Lamana), Madrid: Losada, 2005.
- SAUSSURE, Ferdinand de: *Curso de lingüística general* (trad. de Amado Alonso), Madrid: Alianza, 1987.
- SCHELER, Max: *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. de José Gaos), 13.^a ed., Buenos Aires: Losada, 1978.
- TAUBES, Jacob: *Del culto a la cultura* (trad. de Silvia Villegas), Buenos Aires: Katz, 2007.
- VIDAL-NAQUET, Pierre: «Prefacio» a Marcel Detienne: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (trad. de Juan José Herrera, Antonio Castilla Cerezo), México: Sexto Piso, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* (trad. e intr. de Jacobo Muñoz, Isidoro Reguera), Madrid: Alianza, 1999.
— *Los cuadernos azul y marrón* (trad. de Francisco Gracia Guillén), 5.^a ed., Madrid: Tecnos, 2009.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abdo Ferez, Cecilia: 115
Abelardo, Pedro: 39
Alcoriza, Javier: 113, 114
Almela, Juan: 113
Alonso, Amado: 115
Althusser, Louis: 50, 56
Ampère, André-Marie: 96
Argenson, René d': 106
Arias Pérez, Isidro: 115
Arrington, Robert L.: 79, 113
Arroyo Arrayás, Luis Miguel: 7, 20, 113
Austin, John L.: 19, 29, 35, 40, 41, 45, 46, 113
Baliñas, Carlos A.: 114
Barja, Juan: 113
Barthes, Roland: 36, 37, 50
Bastard, Noelia: 115
Benoist, Jean-Marie: 80
Benveniste, Émile: 19, 35, 37, 38, 39, 40, 45, 46, 85, 96, 113
Blanco, Teresa: 113
Bloch, Marc: 48, 74, 76, 77
Bloomfield, L.: 38, 43
Borges, Jorge Luis: 103
Bourdieu, Pierre: 19, 29, 46, 47, 49, 50, 51, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 113, 114
Bouza, Fernando: 113
Braudel, Fernand: 70, 75
Bunyan, John: 104, 114
Burekhardt, Jacob: 16, 113
Carrió, Genaro R.: 113
Cassirer, Ernst: 72
Castells, Carme: 113
Castilla Cerezo, Antonio: 113, 115
Cavell, Stanley: 10, 11, 45, 113
Chateaubriand, François-René de: 77
Chomsky, Noam: 19, 35, 42, 43, 44, 45, 46, 56, 85, 86, 113
Cinta, Marcela: 112, 114
Danto, Arthur C.: 100
Delacroix, Christian: 56, 113
Derrida, Jacques: 50
Descartes, René: 42, 44
Detienne, Marcel: 19, 29, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 87, 113, 115
Domenach, Jean-Marie: 26
Domínguez Morano, Carlos: 7, 106, 113
Dosse, François: 17, 22, 36, 37, 47, 49, 50, 56, 64, 70, 74, 76, 77, 113, 114
Durkheim, Émile: 47, 48, 49, 76
Emerson, Ralph Waldo: 10, 31, 35, 94, 114
Escudero, Alberto: 115
Etcheverry, José L.: 114
Favre, Pierre: 23, 51

- Febvre, Lucien: 48, 74, 76, 77
 Feria, Diego J.: 7
 Ferrier, Marie: 29
 Feuerbach, Ludwig Andreas: 20, 21, 113
 Foucault, Michel: 10, 13, 19, 29, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 68, 71, 72, 79, 114, 115
 Frege, Gottlob: 80
 Freud, Sigmund: 10, 13, 19, 49, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 114
 Gaos, José: 115
 Garcia, Patrick: 56, 113
 Garzón del Camino, Aurelio: 114
 Geffrè, Claude: 79
 Giard, Luce: 15, 16, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 34, 51, 84, 106, 112, 114
 Gilson, Étienne: 39, 114
 Girard, Augustin: 27, 28
 Glock, Hans J.: 79, 113
 Godwich, Wlad: 112
 González-Pueyo, J.: 114
 González Sanz, Juan Diego: 26, 114
 Gouhier, Henri: 23
 Gracia Guillén, Francisco: 115
 Greimas, Algirdas Julien: 36, 37, 50, 61
 Grossman, Vasili: 11, 55, 114
 Guillot, Daniel E.: 115
 Halle, Morris: 43
 Haussmann, Georges-Eugène: 59
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 89
 Heidegger, Martin: 10
 Herman, Edward S.: 45, 113
 Hernández Corrochano, Elena: 64, 113, 114
 Hernani, Miguel de: 112
 Herrera, Juan José: 113, 115
 Hintikka, Jaakko: 86
 Hjelmslev, Louis: 48
 Hume, David: 10, 86
 Jakobson, Roman: 48
 James, William: 85
 Julia, Dominique: 101, 112
 Kafka, Franz: 81
 Kant, Immanuel: 29
 Kierkegaard, Søren: 10
 Labarrière, Pierre: 84
 Lacan, Jacques: 19, 23, 24, 50, 87, 88, 92
 Lamana, Manuel: 115
 Lastra, Antonio: 7, 20, 21, 104, 113, 114
 Lefebvre, Henri: 19, 42, 46, 47, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 68, 114, 115
 Le Roy Ladurie, Emmanuel: 41, 75
 Léry, Jean de: 93, 94, 96, 97
 Lévi-Strauss, Claude: 19, 47, 48, 49, 50, 64, 70, 77, 86, 94, 97, 107, 115
 Lévinas, Emmanuel: 11, 12, 115
 Lisenco, Trofim Desínovich: 57
 Llinares, María del Mar: 113
 Löwith, Karl: 65, 115
 Lubac, Henri de: 22, 62
 Lutero, Martín: 20, 113
 Montaigne, Michel de: 88
 Marín, María: 7
 Martín, Hervé: 84, 114
 Marx, Karl: 10, 13, 56, 115
 Mascarua, Claudia: 113
 Massumi, Brian: 51, 112
 Mauss, Marcel: 48, 67, 76
 Mayol, Pierre: 15, 28, 29, 112
 Meillet, Antoine: 37, 72
 Mendiola, Alfonso: 112, 114
 Michelet, Jules: 77
 Montague, Richard: 46
 Moore, Edward: 40
 Morató i Pastor, Francesc: 113
 Mounier, Emmanuel: 24
 Muñoz, Jacobo: 115
 Nietzsche, Friedrich: 10
 Nora, Pierre: 77
 Orcibal, Jean: 23
 Otero, Carlos P.: 113
 Pascal, Blaise: 10
 Peirce, Charles S.: 85
 Platón: 9
 Price, Henry Habberley: 86
 Quine, Willard van Orman: 19, 78, 79, 85, 86, 87, 113
 Rabossi, Eduardo A.: 113
 Ranke, Leopoldo von: 74, 76
 Rebón, Marta: 114

Reguera, Isidoro: 115
 Resweber, Jean-Paul: 51, 115
 Revel, Jacques: 84, 101, 112, 114
 Rhees, Rus: 82, 83, 115
 Rico de Sotelo, Carmen: 57, 106,
 113, 114, 115
 Ricoeur, Paul: 17, 18, 56, 57, 70, 74,
 76, 100, 113, 115
 Rousseau, Jean-Jacques: 10
 Russell, Bertrand: 80
 Said, Edward: 84, 115
 Sartre, Jean-Paul: 49, 102, 115
 Saussure, Ferdinand de: 35, 36, 37,
 38, 43, 47, 48, 69, 115
 Scheler, Max: 9, 10, 115
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph:
 80
 Searle, John R.: 41, 96
 Seignobos, Charles: 76
 Serres, Michel: 50
 Strauss, Leo: 20, 21, 114
 Surin, Jean-Joseph: 23, 24, 51, 81
 Taubes, Jacob: 80, 115
 Todorov, Tzvetan: 50
 Trebitsch, Michel: 56, 113
 Trubetscoy, Nicolay: 48
 Ullian, Joseph Silbert: 86
 Van der Straet, Jan: 100
 Vernant, Jean-Pierre: 50, 69, 70, 71,
 72, 77, 78, 113
 Vespucio, Américo: 94, 100
 Veyne, Paul: 100
 Vidal-Naquet, Pierre: 70, 73, 74,
 115
 Villegas, Silvia: 115
 Villegagnon, Nicolas Durant de: 94
 Voltaire: 77
 Weber, Max: 65, 115
 White, Hayden: 100
 Whitehead, Alfred N.: 85
 Wittgenstein, Ludwig: 10, 19, 29,
 40, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
 86, 87, 113, 115
 Wülff, Enrique: 113

Este libro electrónico
se acabó de diseñar y componer en
septiembre del 2010 con el programa
Adobe Indesign CS2, del que se creó este
documento PDF.

El tipo usado es Georgia y los cuerpos son
10 (para el texto normal), 24, 22, 18, 14, 12
y 8.

Sus dimensiones reales son 113 mm de
ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas
guardan la proporción áurea.



Nexofía



La Torre del Virrey