

¿Qué es un lugar? La topología espiritual de Michel de Certeau

Paola di Cori

ESPACIO Y LUGAR¹. La distinción entre lugar y espacio constituye uno de los ejes clave del heterogéneo y harto complejo trayecto intelectual, religioso y humano que caracteriza la obra de Michel de Certeau. Esta distinción contribuye a diseñar una cartografía teórica que se difunde a lo largo de toda la producción escrita del jesuita, cuyos puntos principales están “topológicamente” conectados el uno con el otro. Sería difícil, de hecho, considerar como elementos separados –para circunscribirnos únicamente a *La escritura de la historia*–², las páginas del segundo capítulo (concebido a finales de los años 60) en las cuales la operación historiográfica es antes que nada “un lugar social”; aquellas sobre arqueología religiosa donde el lugar de la catolicidad es continuamente diferenciado de aquello que le es ajeno (los indios, los chinos, los marranos, los jansenistas, etc.); desde los espléndidos análisis del capítulo quinto –“Etno-grafía”– sobre los viajes a Brasil a finales del siglo XVI (‘La oralidad, o el espacio del otro: Léry’) a aquellas sobre el lenguaje de las poseídas. Para acabar, los dos capítulos sobre “escrituras freudianas” que cierran el volumen transportan la problemática del espacio y el lugar al corazón mismo de la práctica psicoanalítica y al denso análisis de la composición de ‘Moisés y la religión monoteísta’, para dar un vuelco a la concepción tradicional del tiempo histórico (‘Lo que Freud hace con la historia’).

El ensayo de Montaigne sobre los caníbales es sometido a examen por Certeau en cuanto a ‘Topografía’, título del primer párrafo, (“¿cuál es el lugar del otro? Esta pregunta pone en discusión el poder del texto para constituir y distribuir lugares, para ser una relación de espacios [...]”); el capítulo de *La escritura de la historia* sobre el viajero del final del siglo XVI Jean de Léry, así como las *Notas* sobre el viaje a México son textos de análisis de espacios “ajenos”, que introducen una perspectiva que hoy se ha puesto de moda bajo el término de “postcolonial”, mucho antes de que este adjetivo/sustantivo se convirtiera en una categoría clave de la

¹ En las primeras tres páginas de este ensayo he reproducido, con algunos cambios, unos párrafos previamente publicados en mi artículo ‘Praticare l’ubiquità. Gli appunti di viaggio in Messico di Michel de Certeau’, *S-nodi*, 3 (2009), pp. 13-24. Sin embargo, quien tenga la paciencia de comparar los dos artículos podrá darse cuenta de que las conclusiones de uno y otro brindan resultados mas bien diferentes.

² M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Jaca Books, Milán, 2006 (en adelante SS seguido de número de página) [disponible en castellano, M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006].

reflexión crítica anglófona de los años 80, para después ser ampliamente utilizado en el resto del mundo. Y además, ¿cómo no hacer referencia a estas citas a los siglos pasados en el análisis contemporáneo que se nos ofrece en el capítulo IX ('Relatos de espacio') de *La invención de lo cotidiano*?³ Un párrafo inicial, con el título de 'Espacios' y 'lugares' nos provee de una serie de fórmulas lapidarias sobre todo lo citado anteriormente: un lugar implica "una indicación de estabilidad"; "el espacio es un cruce de entidades móviles"; "*el espacio es un lugar practicado*".

La insistencia sobre las peculiares características de los lugares, sean éstas de carácter institucional y geográfico-urbanístico, estén en el centro de meditaciones de carácter religioso, o sean expresiones de cesuras psíquicas, tiene en Certeau el sentido de convertir en problemática cada pretensión de construir una *verdad*, de hacer emerger una objetividad del saber sobre la cual construir fundamentos universales. Por el contrario, el objetivo principal de la actividad cognoscitiva de la historia y de las prácticas sociales, tanto en las épocas pasadas como en la contemporaneidad, es el de razonar sobre el tiempo en la medida en que es imposible identificarlo con un lugar. Para comenzar se configura el cuestionamiento del sujeto del saber, "que es en sí juego de la diferencia, historicidad de la no-identidad de sí mismo."⁴

La convivencia ambivalente de autorización y prohibición —clave de cada operación disciplinar e institucional— había sido por otra parte afirmada con gran claridad en *L'operazione storica*, un texto publicado en italiano en 1973 que anticipa *La escritura de la historia*. Certeau escribe en él sobre una "doble función del lugar", la de permitir y prohibir al mismo tiempo.⁵ Momento de determinación y de partida, como también de concienciación de las limitaciones dentro de las que existir y situarse, el lugar representa simultáneamente la apertura hacia posibilidades inesperadas y el cierre debido a la intervención de nuevas prohibiciones.

La distinción entre lugar y espacio atribuye al primero características ordenadas e inalterables, mientras que el segundo no tiene "ni la univocidad ni la estabilidad de algo circunscrito"; se presenta como "un cruce de entidades móviles", en pocas palabras: "es un lugar practicado". Dentro de este teatro de posibilidades ilimitadas, todos y cada uno pueden contribuir al nacimiento de un "pulular creativo", motor de aquella pluralidad cultural que es la barrera indispensable contra cualquier tentación autoritaria.

³ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Lavoro, 2010 [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996].

⁴ M. DE CERTEAU, 'La storia: scienza e finzione', en M. DE CERTEAU, *Storia e psicanalisi*, Bollati Boringhieri, Turín, 2006, p. 73 [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003].

⁵ M. DE CERTEAU, *L'operazione storica*, Argalia, Urbino, 1973, p. 65.

Por otra parte, cuando se habla de *espacio* y de *lugar* es oportuno recordar que se trata de temas centrales en el debate cultural francés desde la segunda posguerra, gracias a las investigaciones de Henri Lefebvre sobre espacio y vida cotidiana en la sociedad capitalista y a aquellas que el gran sociólogo del arte Pierre Francastel había publicado sobre la pintura del *Quattrocento*; mientras el primer autor constituye la referencia principal del proyecto que desemboca en *La invención de lo cotidiano*, el segundo ofrece una original concepción del lenguaje artístico como sistema específico de “signos”, irreducibles a una mera traducción verbal y/o escrita. Ambos autores han sido muy importantes en el recorrido intelectual de Certeau y han contribuido a volver aún más problemáticos términos dotados de una singular densidad como *espacio* y *lugar*, recurriendo a una serie de referencias que nos remiten a su experiencia espiritual y religiosa, como también a diversas áreas disciplinares —de la geografía a la semiótica, de la historia a la urbanística, al psicoanálisis, la teología y las artes visuales. Repasando sus numerosos ensayos —en particular aquellos contenidos en *Il parlare angélico* (1989)—⁶ y sus obras más importantes —de *La escritura de la historia* (1975), a *La invención de lo cotidiano* (1980) y a *La fábula mística* (1982)—,⁷ se comprende que en estos escritos se incorporan conocimientos de la astronomía pre-copernicana (por ejemplo en los ensayos sobre Nicolás de Cusa),⁸ la práctica de los *Ejercicios espirituales* (y la indispensable práctica de la *composición de lugar*), nociones que provienen de la semiótica y de la gramática de Greimas, así como las inquietudes cosmológicas que recorren la mística de los siglos XVI y XVII; pero también los giros llevados a cabo por el psicoanálisis lacaniano en los primeros años 70, que incluyen incursiones en el campo de las geometrías no euclidianas y de la topología en búsqueda de pasajes y contigüidades entre las estructuras psíquicas y las de la percepción de la figura en el espacio; sin olvidar el análisis de textos que desde el siglo XVI en adelante han contribuido a construir “el lugar del otro”, proveyendo a la empresa colonial de una sólida base intelectual (como en el ensayo sobre los ‘Caníbales’ de Montaigne). En este último texto, el autor muestra ya desde el título de qué manera la expresión de origen lacaniano “el lugar del otro (*le lieu de l'autre*)”, va a ser inmediatamente desplazada a un plano

⁶ M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, Olschki, 1982 (en adelante *PA*). Se trata de un recopilación de ensayos aparecida póstumamente en una edición de Olschki (Florencia), a cargo de Carlo Ossola, con el consentimiento de Certeau; algunos de estos ensayos se encuentran ahora en M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, ed. de Luce Giard, Gallimard/Seuil, París, 2005 [disponible en castellano, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2007].

⁷ M. DE CERTEAU, *Fabula mística*, Jaca Book, Milán, 2008, p. 320 (en adelante *FM*) [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006].

⁸ P. DI CORI, ‘Michel de Certeau, lector de Cusano’, en J.M. MACHETTA Y C. D’AMICO, *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 341-356.

diferente, sin que por lo demás tal desplazamiento se resuelva en un refutar o negar el anterior.

La novedad de Certeau es la de difundir en cada uno de sus escritos —y esto vale tanto para las notas inéditas sobre México como para obras meditadas y corregidas durante largo tiempo como *La escritura de la historia* o *La fábula mística*— una serie de referencias del todo ajenas a las heterotopías de Foucault, así como a los sucesivos análisis sobre los espacios perturbadores de la postmodernidad.⁹ A diferencia de éstos, él no prefigura mundos y modas futuras; más bien invita a una consideración más atenta de las prácticas cotidianas, a las condiciones en las cuales cada una/o de nosotras/os vive y actúa en el presente, y al hacer esto atribuye significados diversos, siempre nuevos, nunca inmutables, a *espacio y lugar*.

Son elaboraciones que aunque llegarán a un análisis más complejo en los años de madurez, estaban ya presentes desde los años 50; en concreto, en muchas de las contribuciones publicadas por Certeau en las revistas de la Compañía de Jesús —*Christus* y *Études*. En algunos de estos artículos el término *lugar* adquiere resonancias bastante especiales puesto que es la propia experiencia espiritual la que se constituye como “lugar de la diferencia.”¹⁰ Cuando sobreviene un giro en el propio camino personal, y “sucede, de repente, ‘otra cosa’”, como narran los evangelios y los místicos, se produce una iluminación, una ruptura. Y es en aquel momento cuando *lugar* se identifica con *acontecimiento*, y se produce una desviación importante: el paso de un ámbito espacial a una dimensión temporal:

[...] brusca intuición que altera (sin que aún se sepa bien cómo) la organización de una vida y el tipo de relaciones que se tiene con los otros. Se produce una brecha. Una irrupción abre un abismo. El paisaje, de golpe, se transforma, dejándonos estupefactos. *Eso es, esto es un lugar*. En la experiencia individual como en la historia hay momentos que llevan a decir: ‘Dios está allí’.¹¹

En un breve capítulo poco conocido y aún menos citado de *La escritura de la historia* titulado: ‘Una variante: la construcción hagiográfica’, Certeau describe las características de las vidas de los santos. En el breve párrafo final, titulado ‘Una geografía de lo sagrado’ establece una distinción entre hagiografía y biografía. La primera “se caracteriza por un predominio de las precisiones de lugar sobre las precisiones de tiempo”, mientras que la segunda, la historia de un santo, “se traduce en recorridos de lugares y en cambios de escenarios; éstos

⁹ Véase A VIDLER, *Il perturbante dell'architettura: saggi sul disagio nell'età contemporanea*, Einaudi, Torino, 2006; G. BRUNO, *Atlante delle emozioni*, Bruno Mondadori, Milán, 2006.

¹⁰ Una selección de estos escritos en italiano se encuentra en la antología M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro*, Oiqajon, Torino, 1993. ‘Apologia della differenza’ (1968), en M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro*, pp. 79-112, en particular las pp. 102-105.

¹¹ M. DE CERTEAU, ‘L’esperienza spirituale’, en M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro*, pp. 20-25, p.25. Este artículo se publicó en *Christus* 68 (1970).

determinan el espacio de una ‘constancia’” (SS 290). Más adelante describe la vida del santo como *composiciones de lugares*:

Al principio nace en un lugar fundante (tumba de mártir, etc.) convertido en lugar litúrgico, y no cesa de conducir a este lugar (mediante una serie de viajes o desplazamientos del santo) como a aquello que finalmente es la prueba. El recorrido tiende a regresar a este punto de partida. El itinerario mismo de la *escritura* conduce a la visión del lugar: *leer* significa ir a *ver*. El texto, con su héroe, gira en torno al lugar. Es deíctico (SS 290).

El texto tiene un doble movimiento: uno itinerante y visual, en el cual el santo avanza hacia el lugar designado; el otro edificante, parenético (exhortativo), y concluye con este fragmento:

[...] estos dos lugares contrarios, esta partida acompañada de un regreso, este fuera que se realiza al encontrar un dentro, indican un *no-lugar*. Un espacio *espiritual* se evidencia a través de la contrariedad de estos movimientos. La unidad del texto, sea en la producción de un sentido mediante la yuxtaposición de los contrarios o sea, retomando una expresión de los místicos, a través de una ‘coincidencia de los opuestos’. Pero el sentido es un lugar que no es tal. Remite a los lectores a un ‘más allá’ que no es otro lugar ni el sitio mismo donde la vida del santo organiza la construcción de una comunidad. A menudo se produce un trabajo de simbolización. Quizás esta relativización de un lugar determinado mediante una composición de lugares, como la anulación del individuo tras una combinación de virtudes predisuestas a las manifestaciones del ser, aporta la ‘moraleja’ de la hagiografía: una voluntad de expresar que un discurso de lugares es el no-lugar (SS 292).

VIVIR AL LÍMITE. Debiendo indicar aún cuál es el texto en el que Certeau ofrece un análisis de *lugar* en sus aspectos más problemáticos, indicaría el breve ensayo de 1973 sobre los *Ejercicios Espirituales*, escrito como respuesta implícita al capítulo de Loyola que Roland Barthes había publicado en su *Sade, Fourier, Loyola*.¹² Al confrontar los dos textos, se comprende que el lugar de Barthes no coincide en absoluto con el lugar de Certeau, y tampoco con aquél analizado por Georges Didi-Huberman en su gran libro sobre el Beato Angélico: *Figure del dissimile*.¹³ Es en estas

¹² R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura dell'eccesso*, Einaudi, Torino, 1973 (1969) (en adelante *SFL*).

¹³ G. DIDI-HUBERMAN, *Beato Angelico, Figure del dissimile*, Abscondita, Milán, 2014² (1990). El autor ha estudiado en profundidad las transformaciones de la representación de la Anunciación entre la Edad Media y la Edad Moderna y se ha concentrado en el significado del espacio en el centro, el que separa al ángel de la Virgen, deteniéndose en aquellas creadas por el Beato Angélico —quien pintó unas 15. Tres de éstas se encuentran en las celdas de San Marcos en Florencia; otra de ellas es la maravillosa Anunciación de Cortona. En *Figure del dissimile* analiza las pinturas que tienen como sujeto principal la Anunciación a la luz de los conocimientos del dominico Beato Angélico. Didi-Huberman recuerda que Alberto Magno (siglo XIII), el maestro dominico de Santo Tomás de Aquino, apoyándose en la formulación de Aristóteles por la cual “el lugar es algo, pero también [...] tiene una potencia (*dynamis*)”, había desarrollado en el siglo XIII una auténtica teoría sobre la génesis de las formas (*inchoatio formarum*) en la cual el lugar está bien lejos de poseer una mera función de

páginas donde *lugar* se encuentra asociado a la idea de *límite*, una palabra que Certeau utiliza para explicar las características y objetivos del propio trabajo: una actividad que se desarrolla siempre “*al límite*”, única posibilidad para conocer y para comunicarse con las diferencias y para garantizar, según él, “*la praxis misma*”. Practicar situaciones “*al límite*” es la condición necesaria de un actuar “que puede conducir de un lugar a otro”, actividad primaria en la confrontación y el encuentro con la alteridad.

El espacio intermedio no indica mezcla, tergiversación o equívoco, sino una “zona límite” que para Certeau remite a aquella indicada por el *Fundamento de los Ejercicios espirituales*: un *no-lugar*,¹⁴ una “fractura en el desarrollarse de los razonamientos o de las prácticas” (PA 101). El “espacio intermedio” constituye un espacio de paso entre dos zonas colindantes, y también “un instante de desequilibrio”, en el cual se está a punto de abandonar un lugar y uno se encuentra en el vestíbulo, en tránsito; un momento y un espacio fundamental para la comunicación (“en las conversaciones cotidianas (como en los tratamientos psicoanalíticos) —escribe en el ensayo sobre los *Ejercicios*— las palabras importantes se dicen a menudo en el umbral, en el momento del final o del tránsito entre dos lugares” (PA 102)). En este sentido la práctica ignaciana de los *Ejercicios* converge con aquella psicoanalítica —“*Es en la desavenencia que el ‘Ello’ habla*”— subraya (PA 102); y también con otras experiencias consideradas de ruptura respecto a un antes y un después. En el plano histórico esto vale especialmente para mayo del 68, donde se ha abierto un espacio dentro del lenguaje establecido y se han introducido “palabras y fiestas revolucionarias” (PA 102). Precisamente este movimiento permite vivir y hacer, desplazarse y volver dinámicos objetos y personas, “mientras los discursos y las instituciones *circunscriben* los lugares ocupados sucesivamente.”¹⁵ Olivier Mongin, gran amigo de Michel

“contenedor” de figuras, más o menos neutro e indeterminado. Para Alberto Magno el lugar es un auténtico “principio activo de generación”; “es mucho más que un espacio entendido en el sentido habitual, topográfico; es un poder de morfogénesis, una ‘virtud’ capaz de construir, de ser eficaz, estructurante”, y debe entenderse “como una *virtus factiva et operativa*”, pp. 30-31. Conviene además recordar que los escritos de este teólogo medieval formaban parte de las enseñanzas impartidas a Ignacio de Loyola durante los años en los que estudiaba teología en París.

¹⁴ Véase M. DE CERTEAU, ‘Lo spazio del desiderio. Gli “Esercizi Spiritual” di Loyola’ en PA 95-110; las citas están en la p. 97 y la 101, respectivamente. La expresión, introducida por Certeau en este ensayo de 1973, alude a una dimensión claramente mental y no tiene nada que ver con su uso habitual, derivado del éxito del libro de M. AUGÉ, *Non-lieux*, Seuil, París, 1992, que se refiere a los lugares anónimos de la vida contemporánea. Sobre estas problemáticas ha insistido con gran agudeza en un importante número de trabajos Pierre-Antoine Fabre, del cual recomiendo en particular *Ignace de Loyola. Le lieu de l’image*, Vrin, París, 1992.

¹⁵ El trabajo sobre el límite es el tema central del ensayo de Certeau inspirado en los acontecimientos del mayo del 68 titulado ‘Le rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine’, *Esprit*, junio 1971, pp. 1177-1214; traducido al italiano como *La frattura instauratrice* en M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Troina, Città Aperta, 2006, pp. 167-206, en particular las pp.

de Certeau, ha escrito justamente que un aspecto determinante del aparato conceptual de Certeau viene dado por el *distanciamiento*: la conciencia de no estar nunca ni en un lugar ni en otro, sino de efectuar una divergencia continua. Una posición que a su parecer recuerda a aquella del jesuita François Roustang, partícipe junto a Certeau de la formación de la escuela lacaniana, quien en 1966 había publicado un artículo en *Christus* sosteniendo que el Concilio había favorecido el emerger entre los cristianos de la figura del “tercer hombre”, aquél que no considera tener ni una identidad cristiana ni una cultura laica.¹⁶ La misma concepción de la historia se apoya firmemente sobre aquella que viene llamada “la clave de bóveda de toda su estructura arquitectónica: [...] la fractura, continuamente sometida a consideración, entre un presente y un pasado” (SS 57).

Para representar visualmente el movimiento del uno al otro con una alusión claramente autoirónica, Certeau escoge la escena final de *El peregrino*, una película de Chaplin de 1923 de las menos citadas, en la cual el actor interpreta el papel de un evadido en fuga de la cárcel de Sing Sing que es tomado por los fieles de un pueblecito de Texas —llamado *Devil's Gouch*—¹⁷ por el nuevo pastor evangélico que esperan. Para huir del arresto el prisionero personifica el papel improvisando un inspirado sermón dominical sobre David y Goliat; por desgracia para él, es acusado de hurto y el engaño es descubierto. Perseguido por el *sheriff*, se le obliga a elegir entre la cárcel en su patria o la libertad más allá de la frontera con México. El falso predicador que se mueve indeciso a lo largo de la línea que separa los dos países nos provee de la imagen que mejor se presta, según Certeau, a representar el incesante ir y venir, el espacio intermedio, de la historia:

Se mueve entre dos países, en la frontera que separa estas dos reducciones, como Charlie Chaplin, al final de *El peregrino*, se caracterizaba con una carrera en la frontera entre los Estados Unidos y México, siendo expulsado cada cierto tiempo ahora de un país, luego del otro, y cuya fuga en zigzag trazaba las diferencias de esta frontera y las ‘remendaba’ al mismo tiempo. [...] También lo histórico, proyectado hacia su presente y hacia un pasado, tiene experiencia en una praxis que inexplicablemente es suya y del *otro* (otra época o la sociedad que hoy lo determina). Su trabajo versa sobre la propia ambigüedad que el nombre de su disciplina indica. *Historiae* y *Geschichte*: ambigüedad plena de sentido, en última instancia. La ciencia histórica no puede de hecho separar completamente su práctica de aquello que ésta toma como

193 y siguientes (la cita está en la p. 199, cursivas del autor) [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006]. Confróntese acerca de este punto con M. CIFALI, ‘Psychanalyse et écriture de l’histoire’, *Espaces Temps*, 80-81 (2002), pp. 147-155, p. 149.

¹⁶ O. MONGIN, ‘Une figure singulière de la pensée’, en C. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA Y M. TREBITSCH (EDS.), *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Complexe, Bruselas, 2002, pp. 25-36, p. 26; F. ROUSTANG, ‘Le troisième homme’, *Christus*, 52 (octubre 1966). Suspendido por sus superiores, Roustang dejaría poco después la Iglesia y sucesivamente la institución fundada por Lacan.

¹⁷ Puede traducirse como “La casa del diablo”.

objeto, y debe precisar incesantemente las sucesivas formas de tal articulación (SS 57).¹⁸

El mismo Chaplin vuelve a ofrecer una segunda imagen utilizada para ilustrar visualmente una coyuntura *al límite*, retomada al comienzo del tercer capítulo de *La toma de la palabra*.¹⁹ Para describir el clima y los sentimientos generalizados tras el mayo del 68, esta vez es elegido el Charlot de *La quimera del oro*. La escena representa una tormenta de nieve que arrastra al borde de un precipicio el refugio donde el protagonista duerme. Cuando nuestro héroe se despierta y quiere salir, se levanta intentando caminar hacia la puerta que da al vacío, pero el movimiento hace balancearse peligrosamente la cabaña:

acercarse a la puerta significa la perdición. Su retroceso, que restablece el equilibrio que por un momento había quedado comprometido, le lleva a una situación desesperada. De vez en cuando su pie avanza y se retira, tanteando un suelo que rota sobre un eje invisible. A esta imagen de una vida que no es posible vivir ni abandonar se puede comparar la situación surgida el pasado mayo (PP 53).

El balancearse de la cabaña constituye el distanciamiento, condición que no debe confundirse con la de giro, propia del evento crucial que se produjo durante el mayo del 68. Si el tiempo de aquellas semanas es recordado como una interrupción hartamente extraordinaria — como el momento de una suspensión “en movimiento”, la excepcional condición de un país que se paraliza (fábricas cerradas, persianas bajadas, metro y autobuses parados) mientras está en completo desorden y las calles pululan de gente jocosa, creándose “afiliaciones imprevisibles” (PP 39)—, aquí estamos ya en lo que sucede un mes después, con la llegada del verano que se encarga de barrer todo lo que permanecía después de los enfrentamientos en la calle, según la imagen con la que se abre *La toma de la palabra*: “Las lluvias de agosto parecen haber transformado los fuegos de mayo en residuos dejados a la limpieza urbana” (PP 27). Sin embargo, “algo nos ha sucedido. Dentro de nosotros, algo ha comenzado a moverse” (PP 37). Mientras el refugio oscila peligrosamente y Charlot intenta un movimiento balanceándose tambaleante sobre sus pies, se perfila la sombra de una posible vía de fuga.

¹⁸ A propósito de la concepción certeuniana de la historia Dosse observa que ésta no es “reducible a un simple juego de espejos entre un autor y el montón de libros que tiene frente a él, sino que se apoya en una serie de operaciones propias a este *espacio intermedio*, nunca verdaderamente estable.”, F. DOSSE, ‘Michel de Certeau et l’écriture de l’histoire’, *Vingtième siècle*, abril-junio (2003), pp. 145-156, p. 146. Esta dimensión es también la que caracteriza a la posición de la historia como oscilante entre la ciencia y la ficción, y la propia de una escritura que se mueve incesantemente entre el decir y el hacer.

¹⁹ M. DE CERTEAU, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1994 (1968) (en adelante PP) [disponible en castellano, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1995].

Ondear en equilibrio inestable, arriesgándose a caer en cada momento, éste es el rasgo distintivo del nómada Jean Labadie, el jesuita protestante que se mueve constantemente entre pueblos, ciudades y continentes, el “héroe barroco” cuyo “viaje interior se transforma en una itinerancia geográfica.” Labadie “cae” desde los lugares, y cada vez milagrosamente “otros puestos le ‘reciben’, ‘preservan’ su cuerpo de la caída ‘sosteniéndole’” (FM 39). En su incesante peregrinaje, “abre” literalmente el espacio y muestra que los lugares han dejado de ser tales, camina “a lo largo de los innegables bordes de una extensión que ya no tiene centro” (FM 342).

El ensayo sobre los *Ejercicios espirituales* es el escrito de un jesuita crítico que ofrece el objeto de la propia devoción celado bajo la apariencia de una toma de distancia, como si estuviera escribiendo sobre un libro de estudio cualquiera, sobre uno de tantos de los que se ha ocupado. Se trata de un texto clave de su propia identidad y biografía, con el cual ha adquirido la familiaridad que se tiene con páginas, y con prácticas, meditadas diariamente desde una edad muy temprana; está enteramente focalizado sobre el párrafo 23, conocido como *Principio y Fundamento*.

El prólogo —alrededor de una docena de líneas— precede al primero de los seis breves párrafos con título y tiene el objetivo de proveer indicaciones de carácter general; se caracteriza por el uso sobreabundante de negaciones y lítotes.²⁰ El objetivo principal parece ser el de aclarar enseguida aquello que los *Ejercicios* no son. Las frases iniciales son construidas con afirmaciones que funcionan *por la vía negativa*; en las primeras 10 líneas aparecen al menos 13 adverbios que indican denegaciones, antítesis, incompatibilidades: “no”, “ni”, y “ni tampoco” se suceden martilleantes y percuten la página antes incluso de que se alce el invisible telón de la lectura, o de que comience la ejecución.

El *manual* de los *Ejercicios Espirituales* es un texto compuesto por una música y unos diálogos a los que no se ha dado ejecución. Se coordina con un ‘fuera-de-texto’ [*hors-texte*] que es sin embargo esencial. No se tiene en cuenta el lugar. No sustituye a las voces. No las anticipa, no pretende ‘expresarlas’ ni transformarlas en *escritura*. No es el relato de un itinerario ni tampoco un tratado de espiritualidad. Los *Ejercicios* proveen sólo de un conjunto de reglas y de prácticas relativas a experiencias que ni se describen ni se justifican, que no se introducen en el texto, y de las cuales no existe en modo alguno la representación, dado que el libro las da como externas a él mismo bajo la forma del diálogo *oral* entre el instructor y aquel que se retira, o de la historia *silenciosa* de las relaciones entre Dios y los dos dialogantes (PA 95).

Éste fragmento inicial, más críptico que nunca, atestado de referencias indirectas, constituye en primer lugar una crítica abierta a la idea de que los *Ejercicios* —aún siendo un texto [“compuesto por una música y unos diálogos”]— puedan ser reconducidos a un procedimiento

²⁰ Los títulos de los seis párrafos son los siguientes: *Una manera de proceder*; *Un espacio para el deseo*; *La voluntad*; *La fractura y la confesión del deseo*; *El fundamento de un itinerario*; *Un “discurso” organizado por el otro*.

[“no se ha dado ejecución”], o limitados a mero texto [“transformarlas en escritura”]. Al contrario de lo realizado por Barthes en el capítulo sobre Loyola, desde las primeras líneas de su artículo Certeau subraya el hecho de que entre las características principales del texto no hay estilo y escritura, sino los aspectos sonoros (musicales) y los dramáticos —en el sentido de escenas representadas. Al mismo tiempo, el autor señala la existencia del vínculo indisoluble con un “fuera-de-texto” al cual sin embargo no sustituye; es de este modo que se introduce la idea de la imprescindible función de todo aquello que aún siendo “texto”, permanece “fuera”; es externo. La palabra “fuera-de-texto” —un neologismo popularizado desde el mismo momento de la publicación de *De la Gramatología* de Derrida en 1967 y utilizado en el mismo periodo por Lotman y Greimas —aunque aludiendo a cuestiones hartamente conocidas tanto por Barthes como por Certeau, en torno a las cuales lingüistas y semióticos discuten con fervor— no quiere en absoluto constituir una intervención al debate en curso propio de aquellos años.²¹ El uso del término “fuera-de-texto” —que será ulteriormente aclarado en la última página del ensayo— alude ciertamente a las preguntas suscitadas por Derrida y por Greimas, pero lo hace para tomar distancia y establecer diferencias; el manual ignaciano parece constituir un caso especial casi a propósito. Desde estas primeras frases, el objetivo que el autor del ensayo se propone parece ser sobre todo el de someter a debate la idea de que el significado pueda basarse sólo en la dimensión escrita, o bien referirse únicamente a la oralidad; que sean páginas para leer en contraposición a representaciones teatrales. Tales distinciones no valen en el caso de los *Ejercicios espirituales*, parece querer decir.

Además, en vez del elegante estilo de escritura barthiano, preciso y seductor, atrayente, nos encontramos aquí frente a un ejemplo de escritura que quizás podría llamarse “anamórfica”; un estilo que “desplaza”, que acerca y aleja al mismo tiempo al lector, constriñéndole —más allá que a seguir con los ojos las palabras impresas— a permanecer distanciado, sea para escuchar palabras dotadas de múltiples efectos sonoros, sea para apreciar aquellas que parecen ofrecerse como auténticas escenografías. Si es Barthes el que insiste en la teatralidad de los logotetas, Certeau recoge el guante con prontitud al inicio de ‘Lo spazio del desiderio’, si bien lo hace respondiendo con un movimiento “inverso”: no se trata de una representación teatral tradicional, sino de un texto operístico sin música ni diálogos en el cual sucede algo irrepresentable.

Los *Ejercicios* son mostrados en un primer momento mediante el uso de una metáfora musical a la cual se añaden otros elementos; es necesario de hecho considerarlos como si fueran un libreto de ópera, escribe él, en el cual los caracteres de oralidad, enunciación e interlocución constituyen elementos esenciales. Sin embargo, con

²¹ Sobre esto véase G. MARRONE, ‘L’invention du texte’, *Actes sémiotiques*, 111 (2008), texto consultado en línea el 10 junio de 2014; G. MARRONE, ‘Divergenze parallele. La nozione di testo in Greimas e Lotman’, en *L’invenzione del testo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 41-66.

antelación al conjunto de operaciones aún por analizar, el autor insinúa de repente una dimensión sonora —hecha de tiempo, palabras, interrupciones, silencios— que mientras es presentada, es simultáneamente negada.

Más que una página para introducir la práctica de los *Ejercicios* parecen advertencias previas al inicio de algo no definible que se encuentra en condiciones de naturaleza indeterminada: un preludio a la ejecución de una composición musical, o incluso a orquestar un silencio. Como reza el título del primer párrafo, se trata sustancialmente de una *forma de proceder*, según las palabras del compañero de Ignacio, y coprotagonista de la preparación y difusión de los *Ejercicios* —Pierre Favre.²² Un texto silencioso permite articular las voces del deseo y guiar al deseante a través de una serie de pasos que conducirán a transformaciones de vida radicales.

En primer lugar hay indicaciones de movimiento y de lugares por atravesar, intenciones *topográficas*, *proxémicas*, y también *u-tópicas* (en sentido etimológico). En él se habla sobre todo de áreas por recorrer, de viajes. Certeau precisa, de hecho, que los *Ejercicios* proponen “un discurso de lugares —una serie articulada de *topoi*” (PA 97). De éstos aporta una descripción en la que aflora la importancia de los ojos y de los movimientos corporales, una práctica altamente visual y gestual. La cuatro semanas en las cuales se dividen los *Ejercicios* son de hecho “como los cuatro ‘actos’ de una acción teatral”; momentos de plegaria, de meditación, de gestualidad, de simulación (PA 97). El objetivo principal —aquel de crear una puesta en escena— tiene como condición esencial, paradójicamente, el de nacer de un *no-lugar* (PA 97). Los diversos momentos de esta acción escénica tratan en verdad de “*abrir un espacio al deseo, de dejar hablar al sujeto de deseo, en un lugar que no es un sitio y que no tiene nombre*” (PA 97). Esta práctica, liberadora respecto a elecciones objetivas predeterminadas, ayuda a retirar, a desplazar el deseo hacia un punto de fuga no previsto e impredecible.

Más allá de mostrar el cruce continuo de sugerencias en torno a cómo se ven las voces, cómo se escriben las imágenes y cómo se escucha la escritura, el texto certeauiano se sitúa a una distancia crítica respecto al de Barthes. Las tesis sostenidas por uno y otro texto divergen en más puntos, comenzando por la cuestión de qué debe entenderse por *lugar* en general, y por *composición de lugar* en particular, en los *Ejercicios*. Como muestra la confrontación, aquí están en juego la cuestión de la representación, de las imágenes y de las interlocuciones dentro de la más amplia problemática de rezar y creer. El fundamento teológico del texto

²² La edición crítica del *Mémorial* de Pierre Favre fue publicada por Certeau en 1959. Primero de los muchos estudios que dedica a reconstruir las vicisitudes del jesuita compañero de Ignacio, recientemente se ha publicado una versión italiana con una importante introducción de Luce Giard, ‘Pierre Favre, l’ispiratore mistico’ en M. DE CERTEAU, *Pierre Favre*, Jaca Book, Milán, 2014, pp. VII-XXXIV. Véase P. DI CORI Y E. PRANDI (EDS.), *Dossier Favre. Michel de Certeau e l’Introduction al Mémorial*, Roma, 2014; P. DI CORI (ED.), ‘Michel de Certeau legge Pierre Favre’, *Leussein*, 3 (2014).

de Loyola es la irrupción de la voluntad que pone en movimiento el proceso de instauración de un orden de vida nueva y diversa, conduciendo así a un cambio radical. Esta teología es comparada a un “árbol invertido”, la imagen predilecta de Favre, quien escribe en su *Mémorial* que la voluntad no proviene de observar la raíz con vistas a los frutos y las hojas; sino al contrario, de contemplar los frutos con vistas a la raíz —“no busque así la raíz de este árbol viendo sus frutos, sino más bien los frutos viendo la raíz”.²³

Para Favre, seguido por Certeau, el cual utilizará esta imagen en otros trabajos, el árbol invertido se utiliza para afrontar el problema de la relación con el cuerpo y con el sentido de fragmentación del que hablan los místicos, una potente metáfora utilizada en la primera etapa de la modernidad para indicar la “perpetua expropiación respecto al propio ser” que será su más pronunciada característica.”²⁴ En 1964 Certeau publica un breve y fascinante artículo —‘El hombre en oración, “ese árbol de gestos”’— en el cual vierte los conocimientos en materia de historia de las religiones y antropología, anticipando algunos temas de su sucesiva investigación en torno al vínculo entre plegaria, espacio y lugar.²⁵

En su presentación de los *Ejercicios* Certeau utiliza diversas referencias ajenas a las bibliografías tradicionales en materia de espiritualidad ignaciana, comenzando por Lacan, que aporta una referencia clave ya en el título. Unido al conocimiento de la historia de los fundadores de la Compañía y de su cultura de formación²⁶ y a la propia

²³ B. P. FAVRE, *Mémorial*, traducido y comentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 2006 (1960), p. 324, y la ‘Introduction’ de Certeau, pp. 88-90. La reciente traducción italiana, sin el texto de Favre, incluye sólo el ensayo introductorio con algunas omisiones, y prefiero citar la edición original.

²⁴ El ensayo de M. DE CERTEAU, ‘Le corps folié. Mystique et folie au XVI et XVII siècles’ se encuentra en A. VERDIGLIONE (DIR.), *La folie dans la psychanalyse*, Payot, París, 1977, pp. 189-203. En italiano está incluido en PA 147-168. El árbol invertido es un tema clásico de la literatura religiosa antigua, como explica Certeau al inicio de su ensayo sobre el cuerpo “con hojas” (PA 147-148). Véase P. DI CORI Y E. PRANDI, ‘Michel de Certeau. Intorno all’edizione italiana del saggio sul Mémorial’.

²⁵ Véase M. DE CERTEAU, ‘L’homme en prière, cet ‘arbre des gestes’, *Bulletin du cercle saint Jean-Baptiste*, 28 (1964), pp. 17-25, incluido posteriormente en la antología póstuma M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere*, pp. 9-20 (la citas provienen de esta edición). Para un breve comentario sobre este artículo véase además, en el Apéndice 2, ‘L’albero e il corpo: una geografia mistica’. La asociación entre espacio, plegaria y espiritualidad constituye un tema objeto de importantes estudios en años recientes, casi todos ellos referidos a las investigaciones de Certeau. Entre las contribuciones más interesantes, véase G. WARD, ‘Michel de Certeau’s Spiritual Spaces’, *New Blackfriars*, 932 (1998), pp. 428-442. Véase también P. SHELDRAKE, *Spaces for the Sacred: Place, Memory, and Identity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001; *Explorations in Spirituality: History, Theology, and Social practice*, Paulist Press, New York, 2011.

²⁶ Entre los precedentes directos de los *Ejercicios* Certeau señala el *Enchiridion militis Christiani* de Erasmo, publicado en 1503 y muy difundido en Europa; en el momento de la muerte de Erasmo (1536) había alcanzado las 50 ediciones. Sobre la importancia de este texto véase A. HENKEL, ‘Posibles fuentes comunes a Ignacio de Loyola y Martín Lutero’, *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Simposio

experiencia de veinte años en calidad de practicante e instructor, en el texto de Certeau —más allá del tríptico de Barthes sobre la escritura del exceso y las referencias al psicoanálisis— se menciona un ensayo de Maurice Blanchot sobre *L'opera e lo spazio della morte*, citado a propósito de la “poética de la ausencia” de Rilke. Utilizadas con el fin de aclarar cómo funcionan y cuál es la razón última de los *Ejercicios* limitada al análisis del *Fundamento*, la primera y más importante secuencia en la organización de las semanas—, como es habitual en la obra de Certeau, las pocas citas que utiliza —a excepción de los citados no se indican otros autores— se integran en el texto escrito, a menudo con la ayuda de comillas, cursivas, alusiones, sin jamás ser aplicados de forma mecánica al argumento sobre el cual se está reflexionando.

El psicoanálisis está presente en más niveles; en primer lugar, sirve para explicar el sentido último de una operación dirigida a abrir una fractura, a llevar a cabo “un efecto de disuasión”, a introducir una alteridad en la monótona lógica de la secuencia del mismo que no puede producir ningún cambio. Es un eslabón esencial en un recorrido privado de direcciones preestablecidas. No hay caminos que lleven en progresión de un lugar a otro, sino prohibición de paso, punto de fuga, espacio vacío y abierto, margen y umbral sobre los cuales se abre un deseo que puede expresarse sólo en estas situaciones de tránsito. El verdadero problema, prosigue Certeau justo después, es el de saber si esta abertura permanece como una experiencia parentética, que será olvidada una vez que se regrese al orden constituido, o si bien es posible utilizar en otra parte lo que se ha “hablado” en aquella transición. A lo largo de los *Ejercicios*, la palabra se disocia del lugar y de la pertenencia; se puede “decir” separándose, en el alejamiento y en la ausencia, que crean el vacío silencioso del que nace un deseo. Y de aquí se procede a un “hacer”.

Los *Ejercicios* funcionan mediante una “práctica del distanciamiento”; no hay un paso progresivo de un estadio a otro, sino un desnivel sobre un plano diverso que precisa ser alcanzado construyendo una relación entre la posición precedente y la sucesiva que es necesario “componer”;

aquello que cuenta, es la relación creada —respecto al lugar en el que se encuentra— en la ‘composición’ de un nuevo lugar. Las representaciones (las meditaciones) o las indicaciones de movimiento (por ejemplo las preguntas sugeridas al que medita) reiteran el trabajo de una diferencia y juegan el papel de un paso *más* que dar (PA 106).

El decir abre un espacio de deseo que dirige a una actividad creada desde la distancia al lugar que se ocupaba previamente; importa la relación entre los diversos momentos, no las partes por separado de la

Internacional (Loyola, 15-19 Septiembre 1997), Mensajero, Bilbao, 1998, pp. 299-338, en particular las pp. 308 y siguientes. Véase A. M. ERBA, *L'umanesimo spirituale. L'Enchiridion di Erasmo da Rotterdam*, Studium, Roma, 1994, que incluye el texto de Erasmo.

operación. Ni los lugares superados ni aquellos a ocupar son descritos; el verdadero movimiento se lleva a cabo en los puntos intersticiales. Allí donde se insinúa *el lugar del otro*, fuera del texto escrito; el cual actúa “como una espera del otro” (PA 108). No hay jerarquías internas entre los lugares y las diferentes funciones que cada grupo de ejercicios desempeña; sus relaciones internas actúan solamente mediante la relación que se establece con el exterior. Es solamente el otro —el no dicho, el externo, el ajeno— el que conviene en moverse. “Este ‘modo de proceder’ es una manera de hacer sitio al otro” (PA 109). Es más, es también una manera de actuar, ya que en ausencia del otro, el texto yace privado de vida y de sentido, sin destinatario ni principio.

Más allá de las diferencias personales arriba apuntadas, sobre la base de análisis desarrollados después de que nuestros dos autores desaparecieran, es posible reconducir el principal punto de contraposición justo en torno a la *composición de lugar*, discutida por Barthes en el párrafo 5 de su ensayo sobre los *Ejercicios*; aquel dedicado a la *articulación*.

Para el autor de *Sade, Fourier, Loyola* se trata de una operación que Ignacio llama “discernimiento”, consistente en distinguir, distanciar, separar, limitar, con el fin de “ocupar la totalidad del territorio mental” (SFL 43). El gran estudioso Jean Baruzi —recuerda Barthes a propósito de los místicos— ha hablado de la discontinuidad de la experiencia interior: es el problema de las “percepciones definidas” (SFL 42). La imagen, “una unidad de imitación”, puede ser puramente visual o auditiva o táctil, siempre que pueda ser “cuadrada” y contabilizada. “Ignacio ha vinculado la imagen a un orden del discontinuo, ha articulado la imitación, y, en tal modo, ha hecho de la imagen una unidad lingüística, el elemento de un código” (SFL 45). Aquella de Ignacio, continua Barthes, está constituida por el hecho

de ser tomada en una diferencia y al mismo tiempo en una contigüidad de tipo narrativo; por lo cual se contraponen a la ‘visión’ (que Ignacio ha conocido y de la cual da testimonio en su *Diario*), poco definida, elemental y sobre todo errática [...]. La imagen ignaciana no es una *visión*, es una *veduta* (vista), en el sentido que la palabra tiene en el arte del grabado (*Veduta di Napoli...*); y además esta *veduta* es tomada en una secuencia narrativa, un poco a la manera de la *Sant’Orsola* di Carpaccio o de las ilustraciones sucesivas de una novela: es la célebre *composición viendo el lugar* (SFL 44).

Para Barthes el lugar está vinculado estrechamente a la *visión/veduta*, siguiendo al pie de la letra la *composición viendo el lugar*: se puede decir que el lugar *se ve*; la finalidad es activar el recuerdo, según la tradición de las artes de la memoria estudiadas por Frances Yates en aquellos mismos años, dirigidas a asociar las imágenes mentales con los lugares.²⁷

²⁷ El gran libro de F. YATES, *The Art of Memory* (The University of Chicago Press, Chicago) es del 1966.

Totalmente diversa es la idea de Certeau, según la cual toda la operación que se pone en marcha desde el *Fundamento* no consiste en “rellenar” o en “vaciar”, ni en asociar cada imagen a una idea o a un concepto, como en una correspondencia mecánica (por ejemplo, un pecado es referido a algún episodio de historia del sacrificio de Cristo), sino en transferir al sujeto del deseo “a un sitio que no es un lugar ni tiene nombre” (PA 97). En el texto de Barthes prevalece un objetivo de naturaleza semiótica (“Ignacio —escribe— ha vinculado la imagen a un orden del discontinuo, ha articulado la imitación, y, en tal modo, ha hecho de la imagen una unidad lingüística, el elemento de un código” (SFL 45)). En aquel de Certeau, el sentido de la operación consiste, de forma lacaniana, en el “*dejar hablar al deseo fundamental*”; lo que quiere decir: buscar “liberar algo que no es del orden de las elecciones objetivas o de las formulaciones” (PA 98), construyendo “un punto de fuga en relación con las cosas”. Al contrario de la lectura barthiana, para Certeau esta conmoción desempeñada por el *Fundamento* constituye un proceso de nuevo inicio, un retiro absoluto respecto al mundo de *antes*. El resultado es la suspensión estupefacta y festiva de todo aquello que existía previamente (objetivos, proyectos, cosas): significa aceptar escuchar “el rumor del mar” (PA 98-99).

Traducción de Myriam González Sanz