

Michel de Certeau y el archivo

François Dosse¹

Michel de Certeau ha situado la operación historiográfica en un espacio intermedio que se sitúa entre el lenguaje de ayer y aquel, contemporáneo, del historiador. Especialista del siglo XVII, en búsqueda del mismo exhumando las fuentes originales de la Compañía jesuita con la edición del *Memorial* de Pierre Favre y la publicación en 1966 de la *Correspondencia* de Jean-Joseph Surin, Michel de Certeau se enfrenta a la imposible resurrección del pasado. A pesar de un primer movimiento de identificación y de restitución del pasado, no comparte la ilusoria esperanza de Jules Michelet de restituir una historia total hasta el punto de hacerla revivir en el presente. Al contrario, su búsqueda erudita y minuciosa le conduce hasta orillas que le dan la sensación de alejarse cada vez más y de sentir cada vez más presente la ausencia y la alteridad del pasado: “Se me escapaba o más bien yo comenzaba a darme cuenta de que se me escapaba. Es de este momento, siempre disperso en el tiempo, que data el nacimiento del historiador. Es esta ausencia la que constituye el discurso histórico.”²

Certeau toma aquí el descubrimiento del otro, de la alteridad, como constitutiva del género histórico y, al mismo tiempo, de la identidad del historiador, de su profesión. Insiste sobre esta distancia temporal que es fuente de proyección, de implicación de la subjetividad historiográfica. Esta distancia invita a no contentarse con restituir el pasado tal cual fue, sino a reconstruirlo, a reconfigurarlo a su manera en una dialógica articulada a partir de la cesura irremediable entre el presente y el pasado: “¡No es que el mundo antiguo y pasado se desplace! Ese mundo ya no se mueve. Se le mueve.”³ Certeau, que ha consagrado tantos años a trabajos eruditos, distingue bien la división entre esta fase preliminar, previa, del surgimiento de las trazas documentales del pasado y lo que fue verdaderamente la realidad del pasado. La operación historiográfica no consiste pues ni en proyectar sobre el pasado nuestras visiones y nuestro lenguaje presente ni en contentarse con una simple acumulación erudita. Es frente a esta doble aporía que el historiador se encuentra confrontado, en situación inestable, atrapado en un movimiento incesante entre lo que se le escapa, lo que está ya para siempre ausente y su objetivo de ponerlo a la vista en el presente al que él pertenece. Es esta tensión en sí misma la que genera la sensación de pérdida; la que pone en movimiento el conocimiento histórico. Es, en efecto, en la medida en que los cristianos

¹ La versión original francesa de este trabajo fue publicada en *Territoires contemporains* 2 (2011). Agradecemos a la dirección de la revista su amable permiso para reproducir aquí la traducción al castellano.

² M. DE CERTEAU, ‘Histoire et structure’, *Recherches et Débats*, 1970, p. 178.

³ M. DE CERTEAU, ‘Histoire et structure’, p. 168.

del siglo XVII le resultan extraños, en que se resisten a su comprensión, que Certeau se transforma del erudito que era en historiador de profesión. Lo explica cuando evoca su propia trayectoria de investigador que le ha conducido desde el compañero de Ignacio de Loyola, Pierre Favre, hasta Jean-Joseph Surin. La intervención del historiador presupone dar espacio al otro manteniendo al tiempo la relación con el sujeto que fabrica el discurso histórico. En relación con el pasado, con lo que ha desaparecido, la historia “supone una *brecha*, que es el acto mismo de constituirse hoy como existente y pensante. Mi investigación me ha enseñado que estudiando a Surin, me distingo de él.”⁴ La historia conduce así a una operación, a una interrelación en la medida en que ella se inscribe en un conjunto de prácticas presentes. No es reductible a un simple juego de espejos entre un autor y su masa documental, sino que se apoya sobre toda una serie de operaciones propias de este espacio intermedio, nunca verdaderamente estable.

En un extremo de la investigación está quien fabrica la historia en una relación de urgencia con su tiempo, respondiendo a sus demandas. Pero el historiador no se reconoce como tal más que por la alteración que le produce el encuentro con las diversas formas de la alteridad. Del mismo modo en que Surin descubre, maravillado, la palabra del pobre de espíritu: “se descubre sobre la escena del otro. Habla con esta palabra venida de otra parte y de la cual no se trata de saber si pertenece a uno o a otro”.⁵ Es en el interior de este universo móvil del pensamiento que se mantiene el historiador según Michel de Certeau, aunque sea sosteniendo una postura de cuestionamiento siempre abierto.

Esta posición es a la vez rigurosa, por su renuncia a las facilidades de aquello que aporta un dominio, dando la ilusión de cerrar los trabajos de investigación saturándolos de respuestas, y humilde al expresar el principio según el cual “la historia nunca es segura.”⁶ La resistencia del otro frente al despliegue de los modos de interpretación hace sobrevivir una parte enigmática del pasado nunca clausurado.

Definiendo la operación historiográfica, Michel de Certeau la articula alrededor de tres dimensiones inseparables cuya combinación asegura la pertinencia de un género específico. En primer lugar, es el producto de un lugar social, del que emana del mismo modo en que los productos de consumo son producidos en las empresas. Desde este punto de vista, insiste en el término mismo de fabricación, del que connota su dimensión más instrumental. La obra historiográfica es concebida entonces como el producto de un lugar institucional que la determina en tanto que relación con el cuerpo social, siendo muy a menudo puramente

⁴ M. DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, Mame, París, 1973, p. 158.

⁵ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1987 (1982), p. 320 [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006].

⁶ M. DE CERTEAU, *La Possession de Loudun*, Gallimard, París, 2005 (1970), p. 7 (en adelante *PL* seguido de número de página) [disponible en castellano, *La posesión de Loudun*, Universidad Iberoamericana, México, 2012].

implícito, lo no dicho del decir histórico:

Es abstracta, en historia, toda ‘doctrina’ que rechaza su relación con la sociedad [...] El discurso ‘científico’ que no habla de su relación con el cuerpo social no sabría articular una práctica. Deja de ser científico. Cuestión central para el historiador. Esta relación con el cuerpo social es precisamente el objeto de la historia.⁷

En segundo lugar, la historia es una práctica. No es simplemente la palabra noble de una interpretación desencarnada y desinteresada. Al contrario, está siempre mediatizada por la técnica y su frontera se desplaza constantemente en lo dado y lo creado, entre el documento y su construcción, entre lo supuestamente real y las mil y una formas de decirlo. En este sentido, el historiador es aquel que domina un cierto número de técnicas desde el establecimiento de las fuentes, su clasificación, hasta su redistribución en función de un espacio distinto utilizando un cierto número de operaciones. A este nivel, se despliega toda una dialéctica singularizante del historiador sufriendo la doble demanda de la masa documental a la que se encuentra enfrentado y la de tener que hacer elecciones: “En historia, todo comienza con el gesto de *poner a parte*, de reunir, de transformar en ‘documentos’ ciertos objetos repartidos de otra forma” (EH 84). El historiador es entonces tributario tanto de la archivística de su época como del nivel técnico de los medios utilizados para explorarla. La revolución informática modifica sustancialmente en este punto los procedimientos y multiplica las potencialidades del análisis. Si el historiador debe utilizar las nuevas posibilidades que le procuran los progresos realizados en el dominio de la cuantificación de los datos, debe en su contra desconfiar de sacrificar las singularidades resistentes del pasado. En este sentido Michel de Certeau privilegia la noción de distancia y sitúa al historiador en la periferia de las racionalizaciones adquiridas: “Trabaja en los márgenes— Visto así, se convierte en un merodeador” (EH 91). Gracias a esta toma de distancia, puede darse por objeto lo que es rechazado por la Razón a fin de buscar, a la manera de Michel Foucault, su reverso: así que el historiador de los años setenta se da voluntariamente como campo de investigación la brujería, la locura, la literatura popular, la Occitania, los campesinos, como otros tantos silencios interrogados, en tanto que historias rotas, heridas y rechazadas de la memoria colectiva.

En tercer lugar, dando lugar al título mismo de su obra de epistemología histórica de 1975, la historia es escritura. La atención que presta Certeau a la historia en tanto que escritura no significa de ninguna manera que limite esta disciplina a su dimensión discursiva: “De hecho, la escritura histórica –o historiografía– queda controlada por las prácticas de las que resulta; más aún, es ella misma una práctica social” (EH 103).

⁷ M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975, p. 70 (en adelante EH) [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006].

Lugar mismo de realización de la historia, la escritura histórica es tomada en una relación fundamentalmente ambivalente por su doble naturaleza de escritura en espejo, que envía al presente como ficción fabricadora de secreto y de mentira al mismo tiempo que de verdad, así como de escritura performativa por su rol principal de construir una “tumba” para lo muerto, jugando así el papel de rito de enterramiento. La escritura histórica tendría una función simbólica que permite a una sociedad situarse dándose un pasado a través del lenguaje. La historia “abre así al presente un espacio propio: ‘marcar’ un pasado, es hacer un sitio a lo muerto, pero también redistribuir el espacio de lo posible” (EH 118). La escritura histórica es entonces una “tumba” para lo muerto en el doble sentido de honrarlo y de eliminarlo, procediendo así al trabajo de duelo. El rol performativo de la historia lleva a permitir “a una práctica situarse en relación a su *otro*, el pasado” (EH 119).

TEATRALIZACIÓN DEL ARCHIVO EN LA COLECCIÓN “ARCHIVOS”: EL CASO LOUDUN. Certeau tiene la ocasión de mostrar en el año 1970 la forma en que concibe la historia cultural gracias a la publicación de *La posesión de Loudun* (PL 7). Ya había expresado la intención de publicar este trabajo histórico después de la aparición de la *Correspondencia* de Surin en 1966. Se dirige entonces a Pierre Nora, quien acaba de crear, en 1964, una nueva colección muy apropiada para lo que a él le gustaba escribir, la colección “Archivos” en Julliard. Esta colección económica, “Archivos”, en formato de bolsillo, tiene como objetivo desatascar la edición de gruesas tesis de Estado inaccesibles al gran público, conservando al tiempo un tono de rigor y ofreciendo a los lectores el trabajo de archivo en sí mismo presentado por un historiador especialista en un trabajo de documentación integrado con la argumentación misma. Pierre Nora espera así permitir al lector no especialista observar el modo en que un historiador profesional hace hablar a sus fuentes.

En 1970, fecha de la publicación de *La posesión de Loudun*, la colección de Nora cuenta ya en su haber con una cuarentena de títulos según tiradas variables de entre quince mil y veinte mil ejemplares. Hace entonces visible un cierto número de archivos inéditos hasta ese momento. Es el caso, entre otros, de mil quinientos informes de la justicia militar conservados en los archivos de Vincennes y que habían servido de sustento a la publicación de Jacques Rougerie sobre la Comuna.⁸ La primera publicación de la colección está simbólicamente consagrada a la Revolución francesa con una elección drástica operada por Pierre Goubert y Michel Denis en la masa archivística de cuarenta mil cuadernos de quejas.⁹ En ciertos casos, esta colección suscita la creación de nuevos archivos, como cuando Jacques Ozouf escribe a veinte mil profesores de primaria que habían enseñado antes de la guerra de 1914 a fin de realizar

⁸ J. ROUGERIE, *Le procès des communards*, Julliard (Archives), París, 1964.

⁹ P. GOUBERT Y M. DENIS, *1789. Les Français ont la parole*, Julliard (Archives), París, 1964.

su volumen: *Nous, les maîtres d'école* (1967): cinco mil le respondieron. La colección no se limita sin embargo a lo inédito y busca privilegiar también la presentación de trabajos conocidos pero presentados de forma original, con nuevas aclaraciones, como ocurre cuando Georges Duby escribe *L'an mil* (1967).

Después de un buen comienzo, la colección conoce sin embargo un momento de languidez debido a las reorganizaciones internas de la editorial Julliard. Pero es relanzada en 1970 y Pierre Nora hace llamar al joven historiador Jacques Revel, recién salido de la agregación, con quien pretende continuar la aventura. Esta colección busca promover una sensibilidad histórica nueva, privilegiando el contacto directo con el archivo. Pone en evidencia el espesor temporal de la huella dejada por ésta en la historiografía dejando llevar la batuta a un historiador de profesión que tiene plena libertad para dar libre curso a los juegos de espejos y los ecos entre el documento y el historiador en un espacio discursivo plural.

Esta orientación viene a las mil maravillas a Certeau, que es el mayor erudito sobre el caso en cuestión, Loudun, gracias a su trabajo sobre Surin y al mismo tiempo muy consciente de las construcciones y deconstrucciones históricas que conviene hacer visibles, renunciando a toda posición de dominio. Una rara adecuación entre el proyecto editorial "Archivos" y el tipo de escritura y de posición epistemológica de un autor, Certeau, va a dar lugar a lo que se puede calificar, sin temor a exagerar, como obra maestra.

El otro apoyo para la puesta en valor de la andadura certeauiana en esta colección es el lugar reservado a la iconografía, de la que se ocupa Françoise Borin. Certeau le atribuye un gran valor, ya que para él la imagen no es un documento ilustrativo, sino una verdadera entrada en la comprensión del sujeto y prepara con el mayor cuidado el repertorio iconográfico de *La posesión de Loudun*, en contacto con la especialista Françoise Borin. Mientras que los historiadores en general, demasiado concentrados en sus fuentes manuscritas, olvidan prestar atención a las representaciones iconográficas, Certeau manifiesta un interés muy vivo por lo iconográfico.

La verdadera respuesta a los usos de la época respecto al binario cultura popular/cultura de élite la aporta *La posesión de Loudun*, que se sitúa en un nivel intermedio, híbrido, entre el pasado y el presente, y en una relación de circularidad entre élite y pueblo. Certeau rechaza conjuntamente dos posturas contradictorias y presentadas como callejones sin salida: de un lado, la fascinación por el archivo que excluiría todo comentario por parte del historiador y, por otro, la proyección anacrónica del esquema de análisis del presente sobre el pasado. El historiador, según Certeau, debe situarse en un espacio equívoco en el que pueda dejarse sorprender y adoptar una cierta reserva que no debe transformarse en simple ocultamiento. Su aspiración a restituir el pasado debe conservar una actitud fundamentalmente modesta, expresada por esta frase escrita como epígrafe de la obra: "la historia nunca es segura"

(PL 7). El historiador no puede tener la pretensión de realizar el sueño de Michelet de resurrección total de un pasado que ya no existe y del que no tiene más que un conocimiento mediatizado e incompleto a través de la escritura. Queda para siempre separado del pasado por una ausencia y siempre en tensión entre los archivos y los comentarios:

Es en este espacio intermedio que se ha formado este libro sobre Loudun. Está agrietado de arriba a abajo, revelando la combinación, o la relación, que hace posible la historia. Ya que, compartido así entre el comentario y las piezas de archivo, remite a una realidad que tenía ayer su viva unidad, y que ya no existe. Está, en suma, vencido por una ausencia (PL 16).

Solo esta reserva del historiador que no impone una interpretación *a priori* a la lectura del archivo puede dejar sitio a la alteridad. Como lo señaló justamente Philippe Boutry: “Esta reserva del historiador deja espacio a su alrededor para lo que no puede ser ni enteramente dicho ni completamente dilucidado: al otro; a su sufrimiento”.¹⁰ Esta postura modesta tiene así un valor heurístico en la medida en que permite, dejando lugar al otro, comprenderlo mejor: “Hace falta, antes que nada, intentar comprender” (PL 18).

Certeau plantea la escena de Loudun como la de un pequeño teatro del mundo sobre el que la distorsión entre el discurso y las prácticas, entre el decir y el hacer se prolonga en una esteticización, en una verdadero espectáculo trágico que conducirá al cura del lugar, Urbain Grandier, a la hoguera. En esta villa de Loudun, aparentemente cerrada, caso totalmente excepcional, el historiador descubre la mutación más significativa del siglo, la del resquebrajamiento progresivo de un poder detentado hasta entonces sin rival por la teología y que vuelve cada vez más hacia el poder político. Este agrietamiento a partir de los márgenes y de las situaciones límite no puede menos que hacernos pensar en lo que los historiadores italianos de la *microhistoria* denominaron más tarde con un oxímoron: “la excepción cotidiana”. El trasfondo de la posesión de Loudun es la desposesión del poder de la Iglesia sobre el cuerpo social en provecho de otras formas de poder/saber.

Nada está todavía verdaderamente resuelto cuando en septiembre de 1632 estalla el drama de la posesión en el convento de las Ursulinas.¹¹ El acontecimiento surge en un cielo ya muy cargado, en la prolongación de numerosos desórdenes: una larga epidemia de peste de más de cinco meses y en un lugar donde la población ha estado especialmente dividida entre protestantes y católicos que se han enfrentado violentamente entre 1562 y 1572. Aun más, a algunas leguas de este volcán, a una veintena de kilómetros, se sitúa el señorío de Richelieu que sigue la evolución de la crisis con una atención tanto más minuciosa cuanto que siente, muy próximas, las manifestaciones que pueden afectar al poder político. Desde

¹⁰ P. BOUTRY, ‘De l’histoire des mentalités à l’histoire des croyances’, *Le Debat*, 49 (1988), pp. 86-87.

¹¹ Las Ursulinas: congregación femenina, fundada en Italia en 1535.

las primeras acusaciones de posesión que apuntan al cura Urbain Grandier, se procede a unos exorcismos que no tienen efecto. La justicia real se alarma y el consejero del Rey, barón de Laubardemont, llega a Loudun en septiembre de 1633 a la cabeza de una comisión real que procede al arresto de Grandier en diciembre. El cura es enfrentado a nueve religiosas y tres seglares del convento en presencia de Laubardemont, del obispo de Poitiers y de numerosos médicos. El proceso tiene lugar en el verano de 1634 y en tres semanas llega la sentencia: Urbain Grandier será quemado en la plaza pública ante una masa enfervorecida de entre seis mil y diez mil personas. La condena no resuelve los problemas suscitados por el fenómeno de posesión del convento de las Ursulinas, para poner orden, la Compañía de Jesús toma el relevo enviando una delegación de sus sacerdotes a Loudun encabezada por el místico Jean-Joseph Surin, quien debe dirigir los exorcismos a partir de diciembre de 1634. Continuará hasta octubre de 1636.

Certeau pone en escena la concurrencia que se produce entre los tres grupos profesionales que pretenden mantener un discurso verídico sobre el asunto. Estos grupos encarnan las tres Facultades superiores de la Universidad: la teología, el derecho y la medicina, y su competición revela una reconfiguración en curso en la jerarquización de los saberes en una época de inestabilidad para cada uno de ellos. Hasta aquí el saber que encarna la verdad en este tipo de asuntos es el de los clérigos. Sus portavoces en Loudun son el obispo de Poitiers, Mgr La Roche-posay y el arzobispo de Burdeos, Sourdis. Los clérigos están enfrentados a dos poderes ascendentes: por una parte, el de los representantes del Rey que constituyen todo un conjunto jerarquizado que va desde los oficiales de policía hasta Laubardemont, con Richelieu y la sombra misma del Rey en último plano. El otro grupo ascendente, cada vez más solicitado como detentador de un saber hábil, es el de los médicos que produce una masa abundante de publicaciones sobre el asunto y pretende así legitimar su saber práctico desplazando a los teólogos: “El médico está llamado a sustituir al teólogo, como el testigo de un saber laico que toma el relevo de la ciencia sacerdotal” (PL 174); “Si la medicina es en esta época un lugar filosófico, es porque la enfermedad mantiene entonces una relación esencial con la verdad” (PL 184). Los teólogos son así los grandes perdedores del acontecimiento que va a asegurar el triunfo de los médicos y del poder jurídico-político, hasta el punto en que este último va a apropiarse de la sacralidad hasta entonces manejada exclusivamente por los clérigos. Lo político va a hacerse cargo en efecto de las funciones temporales y espirituales y toda oposición al poder va, de aquí en adelante, a revestirse potencialmente con el aspecto del diablo. La misión que Laubardemont se atribuye se convierte en la de “ministro de un nuevo poder sagrado” (PL 227).

Al término de este asunto, el enigma sobrevive y Certeau, a pesar de su conocimiento erudito de la cuestión, concluye con la imposible reducción de la posesión a los términos de una codificación *a priori* del lugar de la verdad: “La posesión no conlleva una explicación histórica

‘verificable’ porque nunca es posible saber quién es poseído por quien [...] El historiador mismo caería en una ilusión si creyera haberse desembarazado de esta extrañeza interna a la historia colocándola en alguna parte” (PL 327). Al contrario de la manera de proceder que consiste en enclaustrar un fenómeno para retirarle su parte inquietante, escindiéndolo así de su parte de alteridad para asignarle un lugar estable y reconocible, el historiador debe dejar libre curso al surgir del acontecimiento con su fuerza de sacudida: “Por ahí, lo que llega se convierte en acontecimiento. Tiene sus propias reglas, que alteran la distribución existente” (PL 39).

En este trabajo sobre Loudun, Certeau pone en escena aquel a quien había consagrado lo esencial de su trabajo de erudición, Jean-Joseph Surin que es mucho más que un personaje histórico para él, sino, como ya hemos recordado, su doble, su sombra. Este “d’Artagnan de la mística” sueña con una aventura espiritual en la que pudiera consagrarse “a cuerpo perdido”. Es al mismo tiempo un “genio herido” (PL 286) que llega a Loudun con el encargo de exorcizar a la priora del convento de las ursulinas, Jeanne des Anges. Tan pronto como llega al lugar, invierte la relación entre exorcista y poseída privilegiando la escucha del decir de la poseída para caminar hasta el extremo con ella, renunciando a toda directividad: “No le dice jamás directamente: Haz esto. Más bien la dispone a hacer ella misma las propuestas” (PL 294). El padre Surin se sitúa de entrada en el interior de la posesión a partir de un viaje hacia el otro, hasta el punto de dejarse desposeer por él hasta el borde de la locura: “En este mano a mano que no lo es, él enferma; se exalta; se agota; tan pronto se mueve en la lógica de la redención, que quiere que el médico tome a la enferma para curarla; simpatiza con el mal de la histérica y se priva de los medios para resistirlo” (PL 298). A este ritmo, el estado de la priora, Jeanne des Anges, mejora a la vez que aumenta la degradación del estado del padre jesuita, que se verá afectado de parálisis y afasia por un periodo de veinte años.

En esta crisis de Loudun, Certeau reencuentra a Jeanne des Anges, de cuyo retrato ya había trazado a raíz de la publicación de la *Correspondencia* de Surin en 1966.¹² De los problemas de Loudun, es Jeanne des Anges quien sale victoriosa y a partir de ellos, ya famosa, va a hacer una carrera acorde con las dimensiones de la repercusión del caso. Hela ahí milagrosamente curada, llevada de pueblo en pueblo como una heroína vuelta de la muerte y habiendo vencido al demonio. Su familia había decidido enviar al convento a esta niña, nacida en 1605, para ocultar una “desgracia” física. Más tarde, un pretendiente la corteja, pero debe marcharse con las manos vacías, ya que la madre tiene otros planes para su hija. En 1622, entra en las Ursulinas de Poitiers y en 1627, cuando

¹² M. DE CERTEAU, ‘Appendice II: Jeanne des Anges’ (en adelante JA) en J.-J. SURIN, *Correspondance*, texto editado, presentado y anotado por Michel de Certeau, prefacio de Julien Green, Desclée de Brouwer, París, 1966, pp. 1721-1748; reimpresso en S. JEANNE DES ANGES, *Autobiographie*, seguido de M. DE CERTEAU, ‘Jeanne des Anges’, Jérôme Millon, Grenoble, 1985, pp. 337-379.

se plantea abrir un nuevo convento, interviene con insistencia para formar parte de la aventura: “Jeanne tendrá siempre el deseo, muy sincero, casi patético, de ‘transformarse’ ‘cambiando de casa’. Posteriormente, cambiará de personaje” (JA 350). A los 28 años, en 1632, he aquí a la joven Jeanne des Anges designada priora del convento de Loudun. Certeau ve el origen de la crisis como el resultado de una conjunción entre la seducción ejercida sobre ella por el cura Urbain Grandier y el remordimiento creciente por no ser lo que se cree que es, con el “deseo” siempre reprimido de una nueva conversión, de un nuevo cambio. De manera inconsciente, se compromete en un pacto con el diablo, lo que Surin ayuda a hacerle comprender cuando le señala que los desórdenes atribuidos al diablo no se producen sin complicidad por su parte. Como lo ha mostrado Freud, sobre el que se apoya Certeau,¹³ existe a la vez la duplicidad inconsciente del espíritu y la complicidad más o menos consciente del cuerpo como expresión de otra cosa. Una vez terminados con éxito los exorcismos, Jeanne des Anges porta los estigmas de la fe y de su curación, sus visiones divinas se multiplican y adquiere una reputación de taumaturga que le valdrá hacer una gira triunfal a través de Francia. Sus “revelaciones” son difundidas muy ampliamente. La religiosa habitada por el diablo se transforma en casi-santa y Certeau se guarda a la vez tanto de reducir este personaje a la hipótesis de su eventual hipocresía como a la hipótesis de la manifestación de gracias extraordinarias. Su secreto no puede desvelarse más que por una lectura atenta, sintomática, de lo que confía a su padre espiritual, Surin. Certeau retiene una frase clave: “Esto me ocurre muy a menudo durante la noche, pero muy poco de día”. Jeanne des Anges dirá lo esencial a su director espiritual: “Ella confiesa así su secreto, esta imposible autenticidad, bajo el símbolo de una escapada nocturna y de un yo que no es ella [...] Señala una incertidumbre idéntica: para sí misma, ella no existe más que de noche” (JA 369). Se construye así según dos componentes contradictorios que son de una parte un fondo de inseguridad identitaria y de otra la espera de una comprensión fraternal. El psicoanálisis ha servido a Certeau para ir más allá en su voluntad de comprender los documentos del pasado.

Aunque el concepto de *episteme* está muy presente en *La posesión de Loudun*, Certeau se dedica sobre todo a ver como un umbral epistemológico se quiebra y las reutilizaciones suscitadas por las grietas visibles. Este umbral permite ver como los desplazamientos decisivos se efectúan en el orden de los saberes y las creencias. La búsqueda de sentido a través del análisis de una crisis paroxística en el corazón del siglo XVII constituye para Certeau la tentativa de una historia del creer, del acto de creer en sus signos objetivos y en sus desplazamientos. El historiador está enfrentado al enigma de la mística del mismo modo en que el hombre estaba situado en la antigüedad ante el enigma de la esfinge. Certeau toma sus distancias respecto al punto de vista tradicional

¹³ S. FREUD, *Cinq psychanalyses*, PUF, París, 1954, pp. 28-29.

que rechaza la mística del lado de la mentalidad primitiva o que la atribuye a una tradición marginal de las diferentes iglesias. Él la sitúa por el contrario en el corazón de la modernidad, como manifestación a la vez tangible e inasible de la experiencia de la modernidad en la efectuación de la disociación entre el decir y el hacer. Las expresiones de la mística deben ser estudiadas en su doble inscripción de cuerpo textual, de lenguaje místico como huella de lo que Jean-Joseph Surin llamaría “ciencia experimental”, así como en el mismo cuerpo alterado de los místicos. No basta con referirse al cuerpo social del lenguaje. El sentido tiene como escritura la letra y el símbolo del cuerpo. El místico recibe de su propio cuerpo la ley, el lugar y el límite de su experiencia. En el interior mismo de este ausente, de este otro irreductible que ofrece al pensamiento la mística, se define con Michel de Certeau una nueva antropología o historia del creer.

EN LA ESCUELA DE LA ERUDICIÓN. Certeau había tenido una buena escuela en su aproximación al archivo. Uno de los lugares importantes de formación para su práctica como historiador, además de la Compañía, había sido el seminario de Jean Orcibal en la V sección de la EPHE. Se trata de un sitio situado a cierta distancia de la institución histórica, ya que Orcibal no es verdaderamente un historiador profesional. Catedrático de Literatura, obtiene su diploma bajo la dirección de Alexandre Koyré en junio de 1937 con un estudio sobre la formación espiritual de Angelus Silesius. Discípulo de Jean Baruzi y del filólogo Mario Roques, se convierte en un maestro en el establecimiento histórico de los textos y en la dilucidación de su sentido. En los años cincuenta las congregaciones religiosas envían a sus historiadores más destacados a seguir su seminario en la V sección de la EPHE consagrado desde 1952 a “La historia del catolicismo moderno y contemporáneo”. Este seminario no reúne más que a un puñado de investigadores (una decena) alrededor de Orcibal, pero se nota la presencia de representantes de casi todas las órdenes religiosas. Se convierte en el lugar destacado en el que se reúnen oratorianos como Michel Dupuy, especialista en Berulle; lazaristas como el padre Chalumeau; eudistas como el padre Berthelot de Chesnay; sulpicianos, capuchinos, así como Michel de Certeau en tanto que jesuita que vuelve a los inicios de la historia de la Compañía. Henk Hillenaar es otro de los habituales del seminario, de origen holandés y jesuita como Certeau, vive como él en la calle Sevres. Especialista en Fénelon, ambos trabajan sobre el siglo XVII. Asiste también el futuro cardenal Poupard, así como los laicos Jacques Le Brun, Pierre Sorlin, Bruno Neveu y, de forma más sorprendente, el filósofo marxista Lucien Goldmann.

Jean Orcibal es un especialista en la mística renano-flamenca de la Europa moderna, en el jansenismo y en Fénelon. En 1947 publica su gran obra sobre Saint-Cyran.¹⁴ En estos dominios posee una erudición sin igual y la forma del seminario no sacrifica nada a lo espectacular. Por el rigor

¹⁴ J. ORCIBAL, *Les origines du jansénisme*, Vrin, París, 1947/8 (3 vols.) (en adelante *OJ*).

de su método filológico, Jean Orcibal marca fuertemente a Certeau. Mientras que este último está a la busca del sentido original del mensaje ignaciano, Orcibal se da por objetivo volver a las fuentes. Certeau aprende aquí las reglas más estrictas de la erudición filológica que no pueden menos que hacer pensar en las tesis de Fustel de Coulanges al final de su vida, cuando llegaba a rechazar cualquier hipótesis de lectura para dejar espacio a la significación desnuda de los documentos históricos.¹⁵ Es una posición similar la que defiende Orcibal: “Intentar no decir nada más que después de consultar los documentos originales examinados al microscopio, de forma que se gane en profundidad lo que se pierde en extensión: ‘Siembra con la mano y no con el saco’, decía la vieja dama de Píndaro”.¹⁶ Se puede así relacionar a Orcibal con la escuela metódica del siglo XIX, pero a condición de ver bien que no se trata tanto para él de restituir la factualidad de aquello que acontece, como de acceder a las representaciones del pasado, de hacer inteligibles los textos restituyendo, gracias a su erudición, los modos de apropiación de las fuentes en los contextos históricos precisamente reconstruidos. En este sentido, Orcibal desconfía tanto de acercamientos superficiales: “El pensamiento de un autor no queda más claro por lo que sabemos de él a través de otro autor, sino por lo que él mismo ha conocido y por la forma en que lo ha comprendido o falseado” (HC 29), como de posiciones dogmáticas: “Para nosotros la verdad histórica no se deducirá jamás de un principio superior” (HC 30). La filología de Orcibal quiere ser así profundamente histórica, valorando la noción de contexto contra la de influencia, ampliamente utilizada en la historia de la ideas, y evitando los puntos de vista sistemáticos a fin de hacer aflorar la pluralidad. Esta filología es, según su maestro Mario Roques, un verdadero arte de leer que tiene sus reglas según un método particularmente riguroso que permite preservar la neutralidad de su trabajo de elucidación, la objetivación de su objeto de estudio.

En 1968 Orcibal definió su trayectoria de erudito como la concatenación de tres momentos sucesivos: En primer lugar, existe una etapa que considera como análoga a una larga ascesis y que califica de “vía purgativa de los místicos” (HC 32), retomando este término de Edouard Le Roy, que lo había empleado ya para dar cuenta de la invención científica. Este primer estadio hace posible el acceso a un segundo momento que es el de la vía iluminativa que permite el descubrimiento. Es un estadio en el que el investigador ha conseguido abstraerse de su “yo” y descubre el objeto, la figura del otro. Solo después de haber practicado esta larga ascesis que habrá permitido el

¹⁵ F. HARTOG, *Le XIX siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Seuil (Points-Histoire), París, 2001.

¹⁶ J. ORCIBAL, ‘Histoire du catholicisme moderne et contemporain’ (en adelante HC) en *Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École Pratique des Hautes Études*, PUF, París, 1968, pp. 251-260; reimpresso en J. LE BRUN Y J. LESAULNIER (EDS.), *Études d'histoire et de littérature religieuses*, Klincksieck, París, 1997, p. 26.

descubrimiento del otro como otro que se puede entonces acceder a un tercer nivel que Orcibal define como “experiencia unitiva o conocimiento interior” (HC 32), retomando el término del Romanticismo alemán de Novalis y Schlegel, lo que revela que su horizonte es el de la senda comprensiva, pero que la comunicación de las subjetividades no se realiza, según él, más que al final de un largo proceso, después de largas mediaciones y no como un arrebató afectivo inicial.

En el horizonte de las investigaciones de Orcibal se sitúa la prospección de la ecuación individual, el sentido complejo de un cierto número de figuras que deben aclarar las escuelas y las corrientes de pensamiento y no a la inversa. Es esta restitución de individualidades a la que está dedicado Jean Orcibal quien, en 1968, precisa que el centro de convergencia de los diversos trabajos de su seminario se sitúa en Berulle “en quien se entremezclan las diversas escuelas francesas de espiritualidad” (OJ 25). Esta complejidad es igualmente estudiada a través de otras figuras: Jansenio, Saint-Cyran, Canfield, Fénelon y el retrato que resulta es muy diferente de las construcciones ulteriores que hacen prevalecer en estos pensadores una supuesta homogeneidad. Orcibal subraya al contrario, por ejemplo en Saint-Cyran, su pasión y sus contradicciones, que podían conducirle a una verdadera enfermedad melancólica. La figura de Jansenio aparece igualmente en contraste y en tensión. Aunque Orcibal moviliza el saber psiquiátrico o psicoanalítico sobre la histeria, intenta mostrar que la caracterización patológica de ciertas manifestaciones no permite sin embargo concluir en una reducción del nivel espiritual al clínico. Se reconoce ahí una connivencia intelectual intensa con Certeau que también está unido, debido a la profusión de sus centros de interés, a algunas grandes figuras singulares como Favre, Surin, Labadie, Jean de Léry [...], movilizando el psicoanálisis sin hacerlo nunca la clave única de inteligibilidad. Como a Orcibal, lo que le atrae en la elección de estos personajes es su tensión interior.

La emanación más directa de las investigaciones cruzadas de Orcibal y Certeau es un artículo de este último aparecido en 1963 en *Christus* sobre Saint-Cyran.¹⁷ Certeau saca a la luz los desplazamientos inducidos por la multiplicación de trabajos sobre el jansenismo y constata una verdadera desmitologización de un pasado cuya representación corresponde hasta entonces a las necesidades inmediatas. Insiste sobre el carácter enigmático de aquel a quien Orcibal ha llamado “los dos Saint-Cyran” en quien “el fuego y el agua se mezclan” (OJ 595, 643). Completamente en tensión entre tradición e innovación, Saint-Cyran se retira a los 30 años durante seis años cerca de Bayona (1611-1616) a fin de estudiar a San Agustín con su amigo Jansenio. Si bien llega a convertirse en el sucesor de Berulle al frente del “partido devoto”, su influencia

¹⁷ M. DE CERTEAU, ‘De Saint-Cyran au jansénisme’, *Christus*, 39 (1963, 10), pp. 399-417 (en adelante SC) [disponible en castellano en M. DE CERTEAU, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2007, pp. 235-256].

reformadora no cesa sin embargo de extenderse y es finalmente confinado en Vincennes por Richelieu en 1638. Esta contradicción constante permite a esta rica personalidad escapar a toda categorización, a toda influencia. Su secreto escapa irresistiblemente y Certeau, calificando su estilo, define de hecho una escritura que será la suya: “Un estilo atormentado, horadado sin cesar por estallidos pasajeros surgidos en imprevisibles puntos del horizonte” (SC 403). La postura existencial de Saint-Cyran tiende a una toma de distancia de la institución con el fin de provocar mejor el movimiento de interiorización de la fe en el silencio y la penitencia. Esta separación entre exterioridad e interioridad es fuente de otra distancia, la de un presente del que se retira en nombre de un pasado. De ahí un verdadero culto del pasado en Saint-Cyran cuyo rechazo del mundo toma la forma del recurso a la antigüedad y a la interioridad como un doble refugio. Certeau insiste también en esta ambivalencia que caracteriza al jansenismo, fundamentalmente contradictorio, “antiguo en relación a su objeto, moderno por su espíritu. ¿No es esto propio de todo retorno a las fuentes?” (SC 412) y critica el reduccionismo ejercido por Lucien Goldmann, quien considera la espiritualidad de Port-Royal como un epifenómeno de una crisis económica y social, quitándole toda significación propia: “Sea lo que sea que salga del sombrero de M. Goldmann, vendrá siempre de lo económico” (SC 416). Pero él rechaza igualmente la forma en que Bremond no ve en el jansenismo más que el arquetipo de una secta. Les opone los estudios eruditos de Orcibal que muestran el equívoco de las corrientes que, de Saint-Cyran a Canfield, Berulle o san Juan de la Cruz comparten expresiones místicas, brotes secretos bajo la superficie de lo visible y fuente de alteración de esta.

RECONSTRUIR EL ARCHIVO DISPERSO: EL CASO SURIN. Con la preocupación de restituir su propia historia, de exhumar y asentar las obras fundamentales de la espiritualidad ignaciana, la Compañía incita a Michel de Certeau a editar la obra profusa y dispersa de ese enigmático jesuita místico francés de principios del siglo XVII que es Jean-Joseph Surin. Tras su muerte, apenas se pudo encontrar alguna de sus pertenencias y sus manuscritos habían sido distribuidos aquí y allá hasta el punto en que “el lector pasea entre ruinas.”¹⁸ Sin embargo, la fuerza de los escritos de Surin sobrevive a esta dispersión de su obra, pues Henri Bremond escribe en 1920: “Hace largo tiempo que, incluso en este espejo roto, Surin aparece ante los mejores críticos como ‘el más grande de los místicos de la Compañía en Francia’”¹⁹ y es amplia la lista de aquellos que han encontrado en sus escritos un alimento espiritual: Bossuet, Boudon, Fénelon, St Jure, Caussade [...] hasta la obra que le consagra Robert Kanters en 1942 según la cual Surin es “uno de los mayores aventureros

¹⁸ M. DE CERTEAU, ‘Les aventures de J.J. Surin’ en J.-J. SURIN, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 422.

¹⁹ H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bloud et Gay, París, 1920, p. 152.

del mundo espiritual.”²⁰

Ha habido muchos intentos de editar la obra de Surin, pero han fracasado ante las dimensiones titánicas de la tarea. Ciertamente, hubo ediciones póstumas parciales llevadas a cabo en el curso de la segunda mitad del siglo XVII.²¹ A finales de dicho siglo, el padre Pierre Champion consiguió reunir completamente los manuscritos de Surin, por quien tenía una verdadera veneración. Esta es la edición más autorizada durante mucho tiempo y es reimpressa todavía en el siglo XIX. Al final del XIX, el padre Louis Michel (1830-1918) toma el relevo de una investigación sistemática de los manuscritos de Surin. Esta búsqueda todavía inacabada es retomada por el padre Ferdinand Cavallera quien consigue realizar una publicación que constituye una cima importante, con la puesta a disposición del público de una parte de la correspondencia de Surin.²²

Certeau retoma este trabajo inacabado en el marco del equipo *Christus* y de su retorno a las fuentes de la espiritualidad de la Compañía. Más aún, lo que es en un primer momento una invitación de parte de sus compañeros toma unas proporciones tales que la labor se convierte en la tarea de una vida; si Certeau ha puesto al día meticulosamente numerosas piezas de este puzzle, deja a su vez el proyecto inacabado, pero con y gracias a él, habrá progresado considerablemente. Certeau va a hacer de Surin el lugar de cristalización de múltiples formas de investigación, ya que se convierte para él en la fuente de una pasión devoradora hasta el punto de considerar al personaje como su doble que le acompañará hasta su último aliento.

Es el estudio del significado de esta eclosión de corrientes místicas lo que se da por objeto Certeau a través de un personaje radical como Surin, que es de alguna forma el abanderado y la expresión más intensa de sus aspiraciones. Es aquel que siente hasta la locura la separación entre el tono del lenguaje y la experiencia vivida; en este sentido la posesión de Loudun es un síntoma provocador de la amplitud de los desgarramientos de la época. Con Surin, Certeau encuentra a un héroe que vive hasta el extremo sus pasiones y consigue hacerlas poesía. Expresa inmediatamente el entusiasmo que le produce la obra de Surin. Escribe a quien es todavía en 1961 su padre espiritual, Henri de Lubac: “Me permito enviarle la Introducción de mi Favre, para preguntarle si tendría tiempo de echarle un ojo y de hacer su crítica. Es un pequeño trabajo [...] Estoy con Surin, imundo distinto complejo y exigente!”²³

²⁰ R. KANTERS, *Vie du Père Surin*, Les Cahiers de la Pipe en Ecume, París, 1942, p. 102.

²¹ Michel de Certeau recupera la genealogía en ‘Les oeuvres de J.-J. Surin. Histoire des textes’, *Revue d'ascétique et de mystique*, 160 (1964, 4, tome XL), pp. 443-476 y 161 (1965, 1, tome XLI), pp. 55-78.

²² L. MICHEL Y F. CAVALLERA (EDS.), *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, t. 1 (1630-1639), *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1926; y t. 2 (1640-1659), 1928.

²³ M. DE CERTEAU, Carta a Henri de Lubac, 17 de abril de 1961, Archivos de Francia de la Compañía de Jesús, Vanves.

Apuesta difícil en efecto siendo tan grande el estado de dispersión de la obra: “En cuanto a mí, continúo con Surin, perdido en su ‘océano’ –por el momento en los mil pequeños detalles que emiten destellos desde todas partes y que desalientan a aquel que, como yo, debe recogerlos vidrio a vidrio.”²⁴ La implicación de Certeau con este trabajo es completa, hasta el punto que se puede hacer la comparación con Jules Michelet cuando este último dice en 1869 haber sido el hijo de una obra que le ha creado, en este caso, su intento de resurrección de la historia de Francia. Certeau también habrá sido transfigurado por este trabajo, pasando de la posición de archivista a la de historiador, gracias a este encuentro con ese otro que resiste, Surin, que le es muy similar y diferente a la vez, sumergido en un mundo que ya no existe. Es esta dialéctica de lo mismo y del otro la que le habrá asimismo alterado, cambiado, convertido en historiador de profesión.

En 1960, Certeau surca el sudoeste de Francia en búsqueda de manuscritos dispersos de Surin. Trabaja evidentemente en Burdeos, pero también en archivos de los fondos *Carrere* y en los archivos departamentales de Toulouse, Poitiers, Loudun y su investigación le permite descubrir algunos tesoros como el manuscrito de la *Guía espiritual* encontrado en Toulouse, cubierto en los márgenes de notas de la misma mano de Surin. Halla también un manuscrito de su *Catecismo espiritual* datado en 1654 y en su intención de comenzar a establecer la genealogía de los textos, escribe a su director de tesis, Henri Gouhier: “Estos documentos permiten por fin hacer la historia —o la prehistoria— de ese texto durante los 10 años que separan su redacción (1654) de su publicación definitiva (1661-1663): correcciones doctrinales, desplazamientos, etc.”²⁵

En 1963, Certeau publica en la misma colección que el *Memorial* de Pierre Favre, la colección *Christus*, la *Guía espiritual* de Surin²⁶. Certeau realiza allí una modernización del texto con el objetivo de hacerlo accesible al lector del siglo XX. Intenta sobre todo hacer hablar al texto por sí mismo, sin ningún fundamentalismo, sino para restituir la veracidad histórica. En su Introducción, Certeau precisa el planteamiento de este trabajo, restituye la naturaleza de este texto que “vivió” como una apologética. Es una guía práctica históricamente datada que se transforma en documento teórico pero del que no se debe ignorar la dimensión pragmática inicial. Certeau recupera la “falla secreta” que está en el corazón de este escrito y que expresa la doble problemática de una época y de un psiquismo singular, el de Surin. Como historiador, Certeau no tiene la intención de suplantar al texto y hablar en su nombre, sino la de mantenerse en una auténtica ascesis de desapropiación de sí a fin de

²⁴ M. DE CERTEAU, Carta a Henri de Lubac, 28 de noviembre de 1961, Archivos de Francia de la Compañía de Jesús, Vanves.

²⁵ M. DE CERTEAU, Carta a Henri Gouhier, 19 de enero de 1961, fondo Gouhier, Archivos de Francia de la Compañía de Jesús, Vanves.

²⁶ J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, texto editado y presentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 1963 (en adelante *GS*).

dejar espacio al documento histórico. Tras estas preocupaciones metodológicas, se observa hasta qué punto la personalidad fuera de lo común de Surin es para Certeau una fuente de inspiración en cuanto a su propia vida. Ve en esta violencia del amor que expresa Surin el origen mismo de su lucidez cuando escribe a propósito de Surin que “su pensamiento brilla y corta como el diamante.”²⁷ Esta radicalidad será ya siempre suya. Más que el contenido, el significado, lo que cuenta es la intencionalidad, la práctica misma en la que Certeau profundizará en *La escritura de la historia* pero que está ya ahí a propósito de la forma en que Surin define la vida espiritual: “la vida espiritual no se mide por la materialidad de la acción [...] el verdadero criterio de la acción es la forma: su intención o su motivo” (GS 24). Certeau ve preconizado, en esta insistencia sobre el carácter “formal” de la ciencia experimental, un trazo de modernidad en Surin. Pero sobre todo mantiene en la *Guía espiritual* esta concepción que pasa por el retiro de sí, el don de sí como lo esencial de la enseñanza evangélica, conforme a la humanidad del hombre que por el don realiza su vocación. La insistencia sobre la muerte en Surin, que reencontraremos en Certeau, no está ligada a una aproximación mortífera o mórbida, sino muy al contrario, a su consideración como condición de vida, de felicidad, de intensidad de lo vivido: “Surin, lo repite a menudo, anda siempre con la misma canción: muere a todo y serás feliz [...] Desde su origen hasta el final, la vida espiritual se desarrolla según la dialéctica de esta muerte que es vida” (GS 28). Tres etapas dividen esta evolución espiritual según Surin, quien distingue un primer momento, el de el “primer paso” que presupone a la fe una gran disponibilidad, así como acceder a dar un salto cualitativo, radical, a un verdadero corte existencial. Enseguida viene el tiempo de la “región del puro amor” que se inaugura a través del ejercicio del discernimiento y el acceso a la mística, que es concebida como “lugar de libertad pero de una libertad siempre ligada al Otro” (GS 36) que permite pensar una “teología mística”.

Esta primera publicación de Surin no es más que una etapa cumplida en el camino hacia la tarea más delicada, más ambiciosa también, que es la publicación de su correspondencia, que aparece en 1966. Certeau reconoce la deuda que tiene con Maurice Giuliani (que fue director de la revista *Christus*) por el impulso que había dado a este trabajo, cuando escribe una dedicatoria personal redactada sobre el ejemplar de la *Correspondencia* que le envía: “Al R.P. Maurice Giuliani, con gratitud a quien ha estado en el origen y estimulando este largo camino con Surin, y con el deseo de recordar en el futuro la lección de honestidad aprendida en 1956.” Para la publicación de la obra, Certeau intenta dar un eco mayor a los escritos de Surin más allá de las fronteras de la Compañía. La publica en una colección dirigida al gran público, lo que algunos le reprocharon, rechazando que este trabajo escape a las colecciones de la Compañía, y solicita a un conocido escritor, Julien

²⁷ M. DE CERTEAU, ‘Introduction’ en GS 7-61, 22.

Green, que redacte el prefacio a la *Correspondencia* de Surin.²⁸

Esta publicación es en sí misma un monumento a la erudición. No menos de cuarenta depósitos de archivos y bibliotecas, más de cien páginas de introducción y no menos para los apéndices. Habrá hecho falta reconstruir familias enteras de textos contradictorios, clasificarlos según sus orígenes, hacerlos inteligibles según las reglas clásicas de erudición. Estas cartas, numeradas, son precedidas de menciones explicativas, y notas indicando las fuentes y señalando al lector las variantes, aportando así las bases históricas necesarias para su comprensión. Una vez más, en la larga introducción a esta *Correspondencia*, Certeau da muestra de su preocupación ascética y reserva al lector una relación directa con el documento, dejándole descubrir las sorpresas que provoca. Descarta, en efecto, la idea de comunicar al lector una clave que tendría la pretensión de desvelar el misterio Surin. Para acertar a discernir el sentido de la experiencia de Surin, es preciso restituir la totalidad de lo vivido por él.

Traducción de Juan D. González-Sanz

²⁸ J.-J. SURIN, *Correspondance*, texto editado, presentado y anotado por Michel de Certeau, prefacio de Julien Green, Desclée de Brouwer, París, 1966.