

LA TORRE DEL VIRREY
Revista de Estudios Culturales

Índice/Summary

Número 17, 2015/1

Michel de Certeau (1925-1986): Una herencia

Coordinado por Juan D. González-Sanz

JUAN D. GONZÁLEZ-SANZ, Presentación · *Introduction*

Estudios Culturales

LUCE GIARD, Cómo y por qué estudiamos la vida cotidiana con Michel de Certeau · *Why and how we study the everyday life with Michel de Certeau*

FRANCISCO BELLOSILLO, El primer Certeau · *The first Certeau*

MANUELA ÁGUEDA GARCÍA-GARRIDO, Michel de Certeau, predicador. El fondo de los archivos de la provincia jesuita de Francia · *Michel de Certeau, the preacher. The archives of the French Jesuit province*

HARRY O. MAIER, Un paseo por la ciudad con Michel de Certeau y San Pablo · *A Walk with Michel de Certeau and Saint Paul in the City*

JOHANNES SIAPKAS, Ontología del Otro: Reflexiones sobre la filosofía de Michel de Certeau · *An Ontology of the Other: Reflections on Michel de Certeau's Philosophy*

PIERLUIGI CERVELLI, Alteración del lenguaje y reinención del sentido: la semiótica de Michel de Certeau · *Disordering language and reinventing meaning: Michel de Certeau semiotics*

JUAN D. GONZÁLEZ-SANZ, La antropología del creer de Michel de Certeau: antecedentes · *The background of Michel de Certeau's anthropology of belief*

PAOLA DI CORI, ¿Qué es un lugar? La topología espiritual de Michel de Certeau · *What is the significance of a place? The spiritual topology of Michel de Certeau*

JOÃO RODOLFO MUNHOZ OHARA, La Historia como Heterología: implicaciones y apropiaciones del concepto de historia de Michel de Certeau · *History as a Heterology: implications and appropriations of Michel de Certeau's concept of history*

FRANÇOIS DOSSE, Michel de Certeau y el archivo · *Michel de Certeau and the archive*

DIANA NAPOLI, “Palabras congeladas” o la historiografía puesta a prueba por la mística. De “la ciencia experimental” al delirio de Schreber · *“Frozen Words” or the historiography tested by the mysticism. From “experimental science” to the delirium of Schreber*

JEAN-DANIEL CAUSSE, El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau · *The body and the mystical experience. An analysis based in Jacques Lacan and Michel de Certeau*

PATRICK ROYANNAIS, Michel de Certeau, lector de Teresa de Jesús ·
Reading Teresa of Jesus with Michel de Certeau

MOHAMMED CHAOUKI ZINE, Jacques Derrida y Michel de Certeau. La
fascinación de lo místico y las promesas de la escritura · *Jacques Derrida
and Michel de Certeau. The fascination with the mystical and the
promises of writing*

**Información de los autores y los textos · *Notes on authors and
texts***

Presentación: *Michel de Certeau. Una herencia*

Juan D. González-Sanz

La herencia de Michel de Certeau (1925-1986) ha demostrado ser una inagotable fuente de recursos con los que intentar desentrañar los misterios de un mundo que cada día se hace más complejo y, al mismo tiempo, más apasionante. Su obra se ha leído en todos los continentes y en una abrumadora cantidad de disciplinas académicas. Sin fronteras geográficas, religiosas, disciplinares ni de ningún otro tipo, las ideas certeunianas han sobrevivido a Certeau y le han hecho seguir estando presente no solo entre los especialistas. Solo esto sería motivo suficiente para que quienes se han dedicado a estudiar su pensamiento hicieran el esfuerzo que fuera necesario para dar a conocer a Michel de Certeau a todo el mundo de lectores.

Sin embargo, lo más sorprendente de la historia que ha ido escribiendo la evolución del pensamiento certeuniano es el momento actual. Una nueva efervescencia rodea la obra de Certeau, justo ahora, cuando sus principales elementos contextuales han quedado obsoletos: Mayo del 68, el psicoanálisis lacaniano, etc. Y es que los acontecimientos de los últimos años están haciendo más necesarias que nunca las categorías de análisis teórico que Certeau plasmó en sus textos. Desde la Primavera Árabe a los recientes movimientos de refugiados sirios hacia Europa, la expansión sin límites de las nuevas tecnologías de la comunicación (que han elevado las prácticas de lo cotidiano a un nivel de relevancia que no podía imaginarse en 1980) o la llegada del primer Papa jesuita y latinoamericano (empeñado en hacer valer la periferia frente al centro), son algunos ejemplos al respecto.

La Torre del Virrey ha querido dedicar su número 17 a la figura y la obra de Michel de Certeau cuando se cumplen noventa años de su nacimiento. Entre los participantes en este monográfico se encuentran profesores e investigadores de África, Latinoamérica, Canadá y Europa, que han enviado textos en inglés, francés, italiano y español, traducidos por la Escuela de Traductores de la revista. Con la publicación de este número, y especialmente con los contactos establecidos durante los largos meses de su preparación, no solo se aporta un nuevo conjunto de documentos que revisan e interpretan el *corpus* certeuniano, sino, lo que probablemente es más importante, se estrecha y fortalece una comunidad de interpretación, un mundo de lectores de Certeau.

Vaya mi agradecimiento desde aquí a todos y cada uno de los autores por la calidad de su trabajo, por su exquisita amabilidad durante el trabajo editorial y por las diferentes iniciativas con las que amplían las fronteras del conocimiento sobre la obra certeuniana. Quiero destacar y agradecer con especial énfasis la presencia en este número 17 de *La Torre del Virrey* de la albacea, compañera y amiga de Michel de Certeau, Luce

Giard. Internacionalmente reconocida como la máxima autoridad sobre Certeau, editora de su obra y promotora de su difusión, es, sin duda, para todos aquellos que hoy tienen cuarenta años o menos, la guardiana de la puerta que lleva a Certeau.

El número está compuesto por catorce textos que abordan distintas cuestiones: aspectos históricos de la vida y la obra de Certeau (Giard, Bellosillo y García-Garrido); enfoques epistemológicos o disciplinares (Maier, Siapkias, Cervelli, González-Sanz); espiritualidad (Di Cori); historiografía (Munhoz Ohara, Dosse, Napoli) y mística (Causse, Royannais, Zine).

El texto de Luce Giard ‘Cómo y por qué estudiamos la vida cotidiana con Michel de Certeau’ aborda la génesis de *La invención de lo cotidiano*, el trabajo certeuniano de mayor fama en todo el mundo, señalando la estrecha conexión que existió entre las ideas que Certeau tenía sobre la realidad humana y su capacidad para percibir la belleza que esta esconde, incluso en su cotidianidad más discreta y débil.

Francisco Bellosillo presenta en su contribución ‘El primer Certeau’ una indagación sobre una de las áreas menos exploradas de la vida y obra de Certeau: los primeros años de su carrera como investigador jesuita.

Es particularmente interesante la aportación que hace la prof. Manuela Águeda García-Garrido ‘Michel de Certeau, predicador. El fondo de los archivos de la provincia jesuita de Francia,’ no solo por su tema, ya que su texto aborda esa faceta completamente ignorada de Certeau que es su labor de predicador, sino también porque su redacción ha implicado la consulta directa de los fondos archivísticos sobre Certeau.

El profesor Harry Maier realiza en su artículo ‘Un paseo por la ciudad con Michel de Certeau y San Pablo’ un ejercicio de relectura de San Pablo a través del uso de algunas de las principales categorías certeunianas, concretamente las de estrategias y tácticas, permitiendo al lector un acercamiento renovado al *corpus* paulino.

La contribución del profesor Johannes Siapkias ‘Ontología del Otro: Reflexiones sobre la filosofía de Michel de Certeau’, se mueve en el terreno del análisis filosófico de la epistemología certeuniana, centrándose en la noción de alteridad.

En ‘Alteración del lenguaje y reinención del sentido: la semiótica de Michel de Certeau’, la aproximación semiótica que ofrece el profesor Pierluigi Cervelli contribuye sin duda a poner en valor las conexiones de la obra de Certeau con la disciplina lingüística en general y, más particularmente, con las obras de A. J. Greimas y J. Lotman.

Por mi parte, he intentado mostrar en mi artículo ‘La antropología del creer de Michel de Certeau: antecedentes’, las principales corrientes epistémicas de las que disponía Certeau como referentes para la construcción de la antropología del creer que tanto deseó escribir y que lamentablemente quedó inconclusa a su muerte.

La labor de recepción e interpretación de la obra certeuniana que la profesora Paola di Cori ha llevado a cabo en los últimos años es ingente y encomiable, no solo por sus textos, sino también por la fundación y

liderazgo de uno de los pocos grupos estables de investigación específicamente dedicados a Michel de Certeau en Europa: *Prendere la parola*. En el artículo que se incluye en este número ‘¿Qué es un lugar? La topología espiritual de Michel de Certeau’, la profesora di Cori abre el camino para que el lector pueda apreciar la importancia atribuida por Certeau a la diferencia entre espacio y lugar, y las implicaciones espirituales que conlleva.

En ‘La Historia como heterología: implicaciones y apropiaciones del concepto de historia de Michel de Certeau’, João Rodolfo Munhoz Ohara ahonda en la orientación heterológica que Certeau da a sus reflexiones sobre la historiografía, cotejándolas con el pensamiento de Roger Chartier.

François Dosse es mundialmente conocido como historiador y, particularmente, como biógrafo de Certeau. Su *Michel de Certeau. El caminante herido*, se ha convertido en una lectura obligada para todos los que se interesan por el pensador jesuita. De ahí que sea una magnífica oportunidad para *La Torre del Virrey* poder ofrecer en este número el artículo ‘Michel de Certeau y el archivo’, que señala la profunda originalidad de la posición certeauniana respecto de algunas de las claves del trabajo historiográfico.

La profesora Diana Napoli se atreve en su texto “Palabras congeladas” o la historiografía puesta a prueba por la mística. De “la ciencia experimental” al delirio de Schreber’, con algunos de los temas más difíciles que aparecen en el terreno intermedio entre la historiografía, la mística y el psicoanálisis, partiendo del estudio del caso del famoso juez, ya analizado por el mismo Freud.

Como en el caso del artículo de F. Dosse, también el texto del profesor Jean Daniel Causse fue publicado anteriormente en su versión original francesa. En ‘El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau’, el profesor Causse comparte una visión en paralelo sobre las obras de Lacan y Certeau en torno a la noción de cuerpo.

El artículo de Patrick Royannais, ‘Michel de Certeau, lector de Teresa de Jesús’, rinde homenaje a Santa Teresa, en el 500 aniversario de su nacimiento, estudiando extensamente la pauta de lectura con que Certeau se aproximó a su obra mística.

Finalmente, el profesor Mohammed C. Zine expone la inesperada conexión entre Derrida y Certeau en torno a la mística, en su trabajo ‘Jacques Derrida y Michel de Certeau. La fascinación de lo místico y las promesas de la escritura’.

Cómo y por qué estudiamos la vida cotidiana con Michel de Certeau

Luce Giard

Como primera aproximación, una breve cita de Michel de Certeau que caracteriza la ambiciosa y compleja empresa que él suscitó, inspiró y dirigió sobre lo cotidiano:

He querido construir *una ciencia de lo singular*, es decir una ciencia de las relaciones que vinculan las acciones cotidianas a las circunstancias particulares [de su nacimiento]. Es solo a través del entrelazamiento *local* del trabajo y del ocio que podemos captar cómo, en el marco de las limitaciones socio-económicas, esas acciones no dejan de ofrecer una táctica de puesta en relación (una lucha vital), una producción artística (una estética), iniciativas autónomas (una ética). La lógica sutil que rige esas actividades ‘ordinarias’ solo aparece en los detalles.¹

1. Los dos tomos de *La invención de lo cotidiano*, publicados en París (febrero de 1980) en 10-18, una colección de bolsillo muy activa en las ciencias humanas entonces, presentaban los resultados de un programa de investigación de tres años sobre la cultura contemporánea, tomando la palabra “cultura” en un sentido amplio como la emplean los antropólogos para describir las prácticas de un grupo social. Este programa de investigación, financiado por la Delegación general de la investigación científica y técnica (DGRST) que dependía directamente del Primer Ministro, se inspiraba en escritos anteriores de Michel de Certeau, que trataban sobre los eventos de Mayo de 1968 y la transformación en curso de la sociedad francesa.²

Certeau, solicitado para asegurar la dirección y la realización de ese programa, era un historiador de profesión, especialista en la historia religiosa entre los siglos XVI y XVII, a lo que añadía una reflexión más filosófica sobre la historiografía y sobre su epistemología, es decir sus condiciones de posibilidad y sus modos de conocimiento.³

¹ M. DE CERTEAU, ‘Preface to the English translation’ en *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. IX [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996. En adelante IC seguido de número de página].

² M. DE CERTEAU, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1994 (1968) [disponible en castellano, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1995]; *La Culture au pluriel*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1993 (1974) [disponible en castellano, *La cultura en plural*, trad. de Rogelio Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999].

³ M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975 [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006].

En las incertidumbres suscitadas por el Mayo de 1968 y los empeños de reforma de las instituciones culturales y del mundo universitario tras esta sacudida, los análisis de Michel de Certeau aportaban una nueva tonalidad. Fue encargado de introducir los trabajos de la Conferencia europea de la cultura (Arc-et-Senans, abril de 1972), para preparar un encuentro de Ministros de Cultura, a escala de la Comunidad Europea (Helsinki, septiembre del mismo año), encuentro destinado a definir una política cultural común. La originalidad de su informe introductorio fue destacada. Se decidió ofrecerle tiempo, una total libertad de investigación, y una financiación para profundizar algunos de los temas esbozados en ese informe. Así nació el programa de investigación sobre las prácticas cotidianas al cual Michel de Certeau decidió asociarnos a Pierre Mayol y a mí para realizar distintos trabajos de campo sobre temas variados, en la línea de interrogantes comunes y siguiendo una metodología elaborada en común.

De este programa, ¿cuál era la intención? En la misma manera que un desconocido camina por las calles de la ciudad, Michel de Certeau estaba dispuesto a reconocer un “arte de hacer”, practicado de manera personal, o incluso un “estilo”, apropiándose de una noción que consideraba injustificado reservar a los historiadores del arte o de la literatura. Consideradas desde este ángulo, en su infinita diversidad, con una especie de entusiasmo generoso y benevolente, las acciones de la vida cotidiana podían percibirse como “prácticas culturales” (siempre en el sentido amplio de la palabra “cultura”) y se hacían dignas de un análisis teórico. A partir de ese momento, esas acciones podían inscribirse en una “economía del don” y manifestar una “ética de la tenacidad”. Observadas de cerca, analizadas con las herramientas teóricas de las que se disponía, las “maneras de hacer” de los individuos, a través de su vida cotidiana, deberían permitir la definición de “estilos de acción”, diferenciados según el asunto, la forma, el tiempo, el lugar, las situaciones y las circunstancias. De ahí un análisis metódico organizado en tres niveles: las modalidades de acción, la formalidad de las prácticas, los tipos de operación. Cada uno de nosotros tres trató de afinar este método esbozado *a priori*, poniéndolo a prueba con los objetos de su investigación.

2. En el primer tomo de *La invención de lo cotidiano*, titulado *Artes de hacer*, Certeau desarrolla un análisis crítico de recursos teóricos que retoma de grandes contemporáneos, Jean-Pierre Vernant, Marcel Détiéne, Pierre Bourdieu o Michel Foucault, especialmente, pasando así de la antropología de la Grecia antigua a la sociología, a la filosofía y a la lingüística, asociándoles la frecuentación ecléctica de maestros anteriores, como Kant, Freud o Wittgenstein. Esta revisión crítica no estaba destinada ni a construir un sistema original, ni a descalificar todas esas relaciones teóricas como insuficientes o incapaces de ver sus presupuestos y sus límites de pertinencia. Se trataba más bien de mostrar cómo cada posición teórica podía ofrecer, bajo un cierto enfoque, una perspectiva significativa y herramientas beneficiosas para reflexionar sobre las

prácticas cotidianas, pero no podía bastar ni para dar cuenta de su riqueza y de su diversidad, ni para agotar su sentido.

A esta revisión teórica y crítica, que ocupa aproximadamente la primera mitad del libro, Certeau asoció capítulos dedicados a prácticas específicas, con el fin de poner a prueba su modelo analítico. Es lo que hizo con la marcha en la ciudad (capítulo 7), el viaje en tren (capítulo 8), los relatos que describen el espacio interior (de la vida privada) o el espacio exterior (del trabajo, de la vida social) (capítulo 9). Un último grupo de capítulos, relativo a prácticas asociadas a la lengua, a la palabra, al texto, tuvo una larga posteridad en diversos campos del saber: el capítulo 12 sobre la lectura, que hacía del lector un “furtivo” en tierras ajenas, ha tenido mucho impacto sobre los historiadores del libro y de los saberes, así como sobre los trabajadores sociales y los educadores en el medio penitenciario. Finalmente los dos últimos capítulos (13 y 14), más enigmáticos y difíciles, abrían la puerta de una antropología social que el autor esperaba desarrollar más tarde. El capítulo 13 trataba sobre el creer, en su función indispensable para la construcción de los lazos sociales, al margen de toda referencia a una pertenencia religiosa. El capítulo 14 expresaba la soledad del moribundo, cuya condición postrera parece sustraerse a las prácticas ordinarias, como si, en la frontera entre la vida y la muerte, hubiera un lugar y un tiempo, sin palabras y casi sin acción, a los cuales *La invención de lo cotidiano* no podía ni acceder ni renunciar.

3. El segundo tomo de *La invención de lo cotidiano*, titulado *Habitar, cocinar*, incluía una breve contribución de Michel de Certeau. El resto fue esencialmente realizado por Pierre Mayol y por mí. Cada uno de nosotros desarrollaba un estudio de caso, en relación con el modelo analítico y los enunciados teóricos del primer tomo, pero sin encerrarse en ese marco. Cada uno preservó su libertad de investigación y de análisis, sus preferencias teóricas y sus hábitos de pensamiento, y cada uno visitó el campo de prácticas cotidianas a su manera, según sus centros de interés y su sensibilidad.

Pierre Mayol decidió componer una monografía relativa a un lugar determinado. Estudió minuciosamente las prácticas de espacio, público y privado, de tres generaciones de una familia de obreros en un barrio que conocía bien, la Croix-Rousse en Lyon. Realizó largas entrevistas con cada uno de los miembros de la familia, observando sus deambulaciones. Se hizo relatar las compras cotidianas o semanales, los trayectos festivos hacia otros barrios, reconstituyó con esmero la organización interior de sus alojamientos, escuchó la descripción de pequeñas acciones que ritmaban los trabajos y los días, y de las relaciones matizadas y sabiamente dosificadas con los comerciantes de los alrededores. Estuvo especialmente atento a las prácticas de apropiación de una parte del espacio público y a la riqueza lingüística de los relatos de sus interlocutores, sobre todo de la generación más mayor, cuyos relatos transmitían tanto la memoria de la condición obrera como las costumbres del presente.

En cuanto a mí, había insistido, desde el principio, en la necesidad de dar cuenta de prácticas propias de las mujeres. Tras reflexionar sobre ello, me decidí por los alimentos y su preparación, tarea esencial para mantener la existencia del grupo familiar y que correspondía generalmente a las mujeres (hoy habría que matizar esa afirmación). Mi análisis asoció elementos de historia y de antropología, tomados tanto de la escuela de los *Annales* como de la historia de las ciencias y de la medicina, así como datos contemporáneos tomados de un estudio de campo realizado a partir de doce mujeres, que vivían en Francia en regiones rurales o urbanas y pertenecían a medios sociales y generaciones diferentes. Esta combinación de fuentes científicas y de informaciones orales, sumada a la información de mi barrio, de mi familia, de mis amigas, me mostró cómo cocinar pone en juego una adaptación compleja y sutil a un entrecruzamiento siempre inestable de condiciones de posibilidad, de limitaciones y de interacciones sociales.

Entraban en juego, por una parte, un saber de los gestos y de las sensaciones (olores, sabores, consistencias) memorizado de manera inconsciente, y, por otra parte, circunstancias cambiantes (una visita inesperada, la enfermedad de un miembro de la familia, un producto estropeado, un ingrediente imposible de encontrar, etc.). En el orden de las limitaciones, está el tiempo disponible (para las compras, la preparación, la cocción), el nivel de los recursos (que determina la elección de los productos y su calidad, pero también el equipamiento electrodoméstico, el espacio disponible en la cocina), la edad y la condición física de los comensales (necesidades específicas de los niños y de los adolescentes, preferencias y repugnancias, problemas de salud). Las interacciones sociales llevaban a las ocasiones de celebración familiar, al calendario de fiestas religiosas o públicas, a los intercambios de invitaciones entre amigos, vecinos y parientes. Las entrevistas recogidas mostraban también que una vez en confianza, sobrepasando su timidez, convencidas de que podían decir algo interesante a la entrevistadora, las mujeres interrogadas componían pequeños relatos poéticos y afectuosos sobre sus experiencias culinarias, sus éxitos, sus angustias, su implicación en la vida cotidiana familiar.

4. La filosofía social de Certeau, desarrollada en el primer tomo, se basaba en las nociones de *desvío* y de *collage*, que le parecían permitir al “más débil” (en el espacio social) subvertir las limitaciones sociales impuestas por el “más fuerte”, como si estuviera siguiendo los requerimientos recibidos. Certeau no trataba de negar el peso de la estratificación social, de la servidumbre política para algunos, o de la falta de tiempo y de dinero para otros. Pero quería subrayar que la “gente ordinaria” es menos obediente y está menos sometida a un orden social y cultural de lo que las autoridades se complacen en decir o creer. Certeau proponía que se observaran con más atención y respeto, también con más generosidad, las prácticas de la vida cotidiana. Hacía notar que aquello que no es

observado con atención resulta invisible para el observador, y que su función resulta así ignorada.

Partiendo de la hipótesis de que existía una creatividad escondida en las prácticas cotidianas, al servicio de un “arte de vivir” silencioso y flexible, obligado a adaptarse a las circunstancias y a las ocasiones, Certeau proponía un viraje de los puntos de vista, un cambio de escala en la observación, otras opciones en cuestión de procedimientos analíticos. Allí donde sociología y publicidad acentuaban la “pasividad” de los consumidores, concerniendo la acogida de los objetos propuestos a la venta, o el “conformismo” en los comportamientos, Certeau sugería interesarse por la insinuación, en los comportamientos de los consumidores, de una acción creativa, de una apropiación imaginativa, de una libertad interior. Al vocabulario de la cantidad, de la masificación de los comportamientos, a las descripciones condescendientes, proponía sustituir la atención a los pequeños detalles, el respeto de las diferencias cualitativas, la eventualidad de una creatividad efímera. Recoger datos cuantitativos (cuántos productos comprados, cuántas horas pasadas delante de la televisión, cuánto dinero dedicado a tal tipo de ocio) le parecía menos significativo que el fino análisis de las “maneras de hacer” en una infinitud de acciones ordinarias: caminar por su barrio, ir a otra parte de la ciudad, hacer la compra, encontrarse con los vecinos, acondicionar su apartamento, decorar su coche, etc.

Para sustentar este tipo de observación y de análisis, y recalcar el cambio de escala que ello supone, Certeau se apoyó en una distinción entre las “tácticas” de practicantes anónimos, siempre privados de un lugar propio y estable, obligados a ingeniárselas con las coacciones que les eran impuestas, y la “estrategia” de los poderosos, las instituciones, las autoridades que producen las reglas y las leyes y que determinan la organización social del tiempo y del espacio. Al situar las prácticas cotidianas en el lado de las tácticas, Certeau hacía más difícil el trabajo teórico de dar cuenta de ellas. Sin embargo, ese trabajo teórico era indispensable para dar un estatus de inteligibilidad a las prácticas. ¿Cómo captar una infinita diversidad, una heterogeneidad siempre en movimiento? Tal era la cuestión principal de una *ciencia de lo singular*.

No hay que confundirse sobre la intención de *La invención de lo cotidiano*: no se trataba de componer una enciclopedia descriptiva de las prácticas cotidianas, ni de erigirlas en sistema, ni de escribir un poema impresionista sobre ellas. Certeau quería aceptar la pluralidad heteróclita de tipos de prácticas, pero pretendía unificarla definiendo su “formalidad”, es decir las formas conceptuales que permitieran a su vez clasificar las formas de prácticas, dicho de otra manera recurriendo a una abstracción de segundo grado. Esperaba conseguir un modelo analítico eficaz para caracterizar los estilos y las elecciones de los practicantes, para subsumir las series de operaciones encadenadas en secuencias temporales, y seguir la circulación de fragmentos de saber individual, primero producidas por practicantes inventivos aislados, luego

compartidas en pequeños círculos de sociabilidad, con amigos o parientes, vecinos o colegas de trabajo.

5. Dando la vuelta a la perspectiva de Foucault, Certeau escribía que “estos procedimientos y ardidés de los consumidores componen, finalmente, la red de una antidisciplina que constituye el tema de este libro” (IC XLV).⁴

El objeto de la empresa era efectivamente poner en valor la flexibilidad, la creatividad y la inteligencia que guían internamente la producción de las prácticas cotidianas. De ahí la necesidad de asociar su descripción a un análisis de orden teórico, como se dice en la introducción general del libro:

Se alcanzaría el objetivo si las prácticas o las ‘maneras de hacer’ cotidianas dejaran de figurar como el fondo nocturno de la actividad social, y si un conjunto de cuestiones teóricas, de métodos, de categorías y de puntos de vista, al atravesar esta noche, permitiera articularla (IC XLI).

Cuando llegó el momento de presentar los resultados obtenidos en todas nuestras investigaciones de campo, nos pusimos de acuerdo sobre un buen número de puntos. Así fue sobre el papel atribuido a las limitaciones de espacio, sobre el encadenamiento de operaciones en secuencias temporales finalizadas, sobre el aprovechamiento inventivo de ocasiones, sobre la interminable adaptación a las circunstancias, sobre la apropiación siempre recomenzada de los objetos y los lugares.

También descubrimos que una especie de armonía reinaba en nuestras descripciones de prácticas y de sus autores. Cada uno de nosotros, a su manera, en su terreno de observación, había notado la belleza de los gestos, la inteligencia de la composición de las secuencias de operaciones, la fineza de las artimañas para sortear las limitaciones del orden social y reconquistar un poco del terreno perdido. Asombrados por este consenso a posteriori, comprendimos más tarde su razón de ser. Como habíamos supuesto que la inteligencia y la ingeniosidad intervenían en acciones y lugares donde habitualmente no se suponía su presencia, pudimos reconocer sus marcas en las prácticas cotidianas. Claramente no fue por casualidad. Para asombrarse de las trazas efímeras de belleza o de inteligencia, hace falta haberse preparado interiormente. Esa fue la lección principal de *La invención de lo cotidiano*. Ella señala el punto nodal de nuestra deuda con Michel de Certeau.

⁴ Traducción modificada.

El “primer” Certeau, entre continuidades y transformaciones

Francisco Bellosillo

EL CERTEAU QUE CONOCEMOS. Certeau (Chambéry, 1925–París, 1986) es sobre todo conocido por sus análisis pioneros de la vida cotidiana, como su artículo sobre “el caminante en la ciudad” y también por su diferenciación entre “tácticas” y “estrategias” en la vida social.¹

Estos análisis se hicieron populares en el mundo anglosajón gracias a la corriente de los “Cultural Studies” entre los años 80 y comienzos del siglo XXI. En aquellos años, la “French Philosophy” hacía furor en las universidades americanas. Michel Foucault era uno de los pensadores más populares del momento. En este contexto, la importancia que Certeau daba a las “prácticas” creativas de la vida cotidiana lo convertía en un posible contrapeso a los análisis de Foucault sobre el imparable incremento del control y la vigilancia sociales. Efectivamente, Certeau enfatizaba la posibilidad del hombre ordinario, gracias a la creatividad de sus “tácticas”, de escapar a las “estrategias” de control social.

Es interesante constatar que los artículos precedentemente citados que están en el origen de la popularidad de Certeau fueron publicados bastante tarde, en los últimos seis años de su vida, y cuando Certeau se encontraba trabajando en la Universidad de San Diego, en los Estados Unidos, tras no haber encontrado una posición académica estable en su país natal.² Estos años americanos pudieron facilitar la recepción de Certeau en el ámbito anglosajón. *La fábula mística. 1* también fue publicada durante este periodo.³ De entre sus obras más conocidas, solo *La escritura de la historia* fue publicada a mediados de los años 1970.⁴ En todo caso existen pocos estudios de los escritos de los primeros años.⁵

¹ Ambos publicados en M. DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990 (1980) [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996].

² Certeau trabajó en el departamento de Francés de la Universidad de San Diego desde 1978 hasta 1984, año en el que fue finalmente aceptado en la EHESS (*École des hautes études en sciences sociales*, París).

³ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1987 (1982) (en adelante *FM*) [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006].

⁴ M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 2002 (1975) (en adelante *EH*) [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006].

⁵ Andrés Freijomil ha sido uno de los primeros en ocuparse de este período de la obra de Certeau y ha dedicado su tesis en la EHESS a las prácticas de lectura en Michel de Certeau. Ver: A. FREIJOMIL, ‘Les pratiques de la lecture chez Michel de Certeau’, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [en línea], 44 (2009), puesto en línea el

Este artículo pretende insistir sobre el interés de un mejor conocimiento de esos textos.

LA INFLEXIÓN EN TORNO A 1968. El Certeau más conocido es el de las grandes obras después del período de transición en torno al año 1968.⁶ Los escritos del “primer” Certeau se sitúan antes de este período de inflexión.

La categoría “primer” es problemática y tiene aquí una función puramente heurística. Creo que el estudio de los primeros textos de Certeau puede ayudarnos a comprender mejor la obra en su complejidad propia y respecto a la evolución natural que todo autor conoce a lo largo de los años. Esta evolución está configurada por preferencias, abandonos, esperanzas y desplazamientos, y en ella entran en juego todas las circunstancias que acompañan la vida de un intelectual, ya sean personales, editoriales, laborales, temporales, etc.

Dos tipos de indicios revelan este momento de transición en torno a 1968: unos están ligados a su vida personal, otros a su posición ante el estado del cristianismo contemporáneo.

En lo concerniente a su vida personal, un grave accidente de coche en el verano de 1967, del que sobrevive por poco perdiendo un ojo y sobre todo a su madre, y del que se creía en parte responsable por haber llegado tarde y poder motivar así que su padre condujera demasiado rápido y tomara demasiados riesgos, constituye un momento crítico de su vida. A partir de entonces consideraba que su tiempo estaba contado y que no había tiempo que perder.⁷

A este accidente se une la muerte de su hermana pequeña el año anterior, a la que se sentía particularmente unido. Su hermano mayor, militar distinguido en la guerra de Indochina, también falleció en otro accidente de coche el año 1954. Esta acumulación de accidentes en tan breve tiempo debió dejar sin duda una marca en la vida de Certeau a partir de este momento.

La situación del cristianismo de su tiempo tampoco le dejaba indiferente. Las esperanzas suscitadas por el Concilio Vaticano II, dirigidas a acompañar la Iglesia al mundo actual, le invitaron a interesarse por las ciencias sociales, la historiografía, el psicoanálisis y la política contemporánea, especialmente en el “laboratorio” latinoamericano.

16 de noviembre del 2011, consultado el 19 de marzo del 2015. URL: <http://ccrh.revues.org/3533>; DOI: 10.4000/ccrh.3533. Los dos primeros capítulos de F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002 (en adelante MB) [disponible en castellano, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003] también proporcionan informaciones interesantes relativas al Certeau de ese período.

⁶ Andres Freijomil llama al Certeau de las grandes obras el Certeau “clásico”.

⁷ Véase L. GIARD, ‘Cherchant Dieu’, en M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 2003 (1987), (en adelante FC), p. 10 [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006].

De acuerdo con la nueva orientación conciliar, la Iglesia debía abrirse hacia la sociedad que, por primera vez, era descrita de manera positiva. La manera en que un intelectual jesuita como Certeau interpretaba esa necesaria apertura hacia la sociedad era la de abrir los espacios de reflexión propiamente cristiana al campo de las ciencias sociales. Sin embargo, su proyecto de orientar la revista jesuita *Christus* en este sentido no fue aceptado. Hasta entonces, Certeau había publicado la mayor parte de sus artículos en esa revista, llegando a formar parte del comité de redacción. A partir de 1967 Certeau abandona la redacción de *Christus*, que la Compañía de Jesús entiende que ha de mantener como revista de espiritualidad, y pasa a colaborar más asiduamente con la también revista jesuita *Études*, de corte más generalista.

Otra novedad es que en esa misma época y gracias a su colaboración con distintas revistas jesuitas y a la red de universidades jesuitas en América Latina, Certeau puede seguir de cerca la evolución política de esa región. El interés de Certeau por América Latina residía en que ese continente le parecía un laboratorio para observar la relación entre la religión y la sociedad contemporánea. Se trataba de sociedades mayoritariamente católicas, con más miembros de órdenes religiosas que de sacerdotes diocesanos, en las que la Iglesia parecía debatirse entre una opción conservadora o una opción por los pobres. En plena Guerra Fría los Estados Unidos propiciaron la instauración de dictaduras militares en todo el continente, contexto en el que se fragua la teología de la liberación, por la que muchos religiosos, no solo jesuitas, perdieron la vida, y que fue más tarde condenada por Juan Pablo II. Certeau siempre estuvo del lado de la justicia social.

En esos años convulsos, las diferencias de estilo y de interés entre Certeau y la teología académica del momento hicieron que fracasara su candidatura a la obtención del grado de doctor en teología en 1971 (MB 361-367). Certeau publicó el documento principal de su dossier de candidatura en una revista no religiosa. Su artículo se llamaba 'La ruptura instauradora'.⁸ Poco más tarde publicó también en otra editorial no religiosa *El estallido del cristianismo*, en el que desarrollaba aún más sus ideas.⁹

Podríamos pensar que la actitud crítica de Certeau es simplemente una excepción personal. Sin embargo se inserta en una tradición: los jesuitas franceses tenían fama de profesar un espíritu crítico con la sociedad y con la Iglesia. Otros jesuitas de la generación anterior a Certeau, como Henri de Lubac y Jean Daniélou, debieron ser amonestados por privilegiar el estudio del cristianismo histórico a través los Padres de la Iglesia en vez de limitarse a propagar el neotomismo

⁸ M. DE CERTEAU, 'La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine', *Esprit*, junio de 1971, pp. 1177-1214, retomado como capítulo 7 de *FC*.

⁹ M. DE CERTEAU Y J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Seuil, París, 1974 [disponible en castellano, *El estallido del cristianismo*, trad. de Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1976]. El texto de Certeau fue retomado como capítulo 10 en *FC*.

oficial. Como síntoma de la nueva tendencia aperturista inaugurada por Juan XXIII, Lubac y Danièlou fueron invitados a la comisión de teólogos del Concilio Vaticano II. Certeau se reclama de esa tradición crítica y que él mismo aproxima al modernismo de principios del siglo XX, que pretende descubrir la fe cristiana dentro de la historia, en la sociedad contemporánea, y no limitarlo a una serie de conocimientos dogmáticos. El libro de Lubac *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*,¹⁰ introdujo la dimensión social en un amplio análisis de la fe católica, y mucho antes del Concilio Vaticano II. Certeau tomó a Lubac como maestro pero este último, que sería creado Cardenal por Juan Pablo II, prefirió adoptar una figura más conservadora frente a los “excesos” suscitados por el Concilio. Respetar la tradición y abrirse al mundo actual nunca fueron desafíos fáciles de conciliar.

En este contexto de apertura hacia la reflexión contemporánea más allá de los círculos propiamente cristianos Certeau comenzó a interesarse, como otros jesuitas de su generación, por el psicoanálisis, siendo miembro de la Escuela Freudiana de París desde su fundación por Jacques Lacan en 1964. Su acercamiento al psicoanálisis se debe en parte al interés que compartía con Lacan por el lenguaje de la mística cristiana moderna.

Es precisamente gracias a sus conocimientos en psicoanálisis y en historia moderna que la obra de Certeau comienza en este momento a abrirse camino fuera del campo religioso en el que se había movido hasta entonces. Es además a partir de 1968 que Certeau comienza a enseñar por primera vez en una universidad laica, en los departamentos de historia y psicoanálisis de París VIII–Vincennes. En 1966 Certeau había terminado su última gran obra de erudición en historia de la espiritualidad: la edición de la *Correspondencia* de Jean-Joseph Surin. Tres años después, Certeau publica *L'Étranger ou l'union dans la différence*, su último libro en una editorial próxima al mundo religioso.¹¹ En él recopila una selección de artículos de espiritualidad aparecidos desde 1963. ¿Una manera de clausurar una etapa? Lo cierto es que a partir de este momento sus artículos de corte espiritual serán muy escasos. Ya en 1970 Certeau publica su primer libro en una editorial fuera del campo religioso: *La posesión de Loudun*, en el que describe la lucha entre la autoridad espiritual, científica y política por imponer su “orden” ante lo extraordinario de una posesión demoníaca. De esta confrontación saldrá triunfadora la “razón de estado”.¹² En el mismo año aparece su primera

¹⁰ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Ouvres complètes VII, Cerf, París, 2009 (1938) [disponible en castellano, H. DE LUBAC, *Catolicismo: Aspectos sociales del dogma*, trad. de Juan Costa, Encuentro, Madrid, 1988].

¹¹ M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, París, 2005 (1969) (en adelante *LE*). La primera edición se hizo en Desclée de Brouwer.

¹² M. DE CERTEAU, *La Possession de Loudun*, Gallimard, París, 2005 (1970) (en adelante *PL*) [disponible en castellano, *La posesión de Loudun*, Universidad Iberoamericana, México, 2012]. La primera edición se hizo en la colección *Archives* de la editorial Julliard.

contribución en los *Annales*, el órgano de publicación de la corriente historiográfica dominante en Francia, precisamente sobre Freud,¹³ y también otro artículo que me gustaría resaltar y del que voy a hablar más adelante: ‘Hacer la historia’.¹⁴ En él Certeau pasa de ser un historiador de la espiritualidad moderna a interesarse por la disciplina histórica de una manera más general. Hablaremos de ese artículo más adelante.

UN OLVIDO SELECTIVO. El breve repaso que venimos de hacer de los desplazamientos que se operan en la vida de Certeau en torno a 1968 permite imaginar en parte por qué el “primer” Certeau ha recibido poco interés hasta ahora. La posición social que Certeau adoptó a partir de este momento de transición, como jesuita situado fuera del campo religioso, le valió la desconfianza por parte de ese campo así como fuera de él. Esta situación permite comprender mejor por qué Certeau tardó tanto en encontrar una posición estable como profesor en Francia.

Otra consecuencia de su posición como jesuita integrado en el “siglo” hace que muchos de los que descubren su obra a través de sus textos más conocidos se sorprendan, incluso pasados los años, de que esos textos hayan sido escritos por un religioso. La reacción más habitual hasta ahora ha sido la de ignorar este factor y, en consecuencia, la de ignorar los primeros escritos de Certeau.

Puesto que el “primer” Certeau publicó la mayor parte de sus textos en medios afines al campo religioso, cabría esperar que este campo se interesara más que otros en este primer período de su obra. Sin embargo, Certeau es sobre todo conocido en medios religiosos por *La fábula mística*. 1. Sus primeros textos parecen haber recibido una atención menor.¹⁵

Como suele ocurrir con los pensadores que se mueven entre las fronteras del saber, el reconocimiento de Certeau llegó tarde. Ese reconocimiento llegó, sobre todo tras su desaparición, pero como hemos visto al hablar del Certeau “conocido”, fue un reconocimiento parcial: el “primer” Certeau permaneció en la sombra.

Aparte de su posición ambivalente en tanto que religioso situado fuera de “su” terreno, otros factores han contribuido a obstaculizar la lectura del “primer” Certeau. Uno de esos factores es simplemente la dificultad material de acceso a sus primeros textos. Una buena parte apareció en revistas de distribución limitada y muchos no han sido reeditados desde hace más de medio siglo.

¹³ M. DE CERTEAU, ‘Ce que Freud fait de l’histoire. À propos de *Une névrose démoniaque au XVIIe siècle*’, *Annales ESC*, 25 (1970), pp. 654-667, artículo que más tarde se transformará en el capítulo 8 de *EH*.

¹⁴ M. DE CERTEAU, ‘Faire de l’histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens’, *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), pp. 481-520.

¹⁵ Ya en 1973, F. KERR, ‘The Essence of Christianity. Notes after de Certeau’, *New Blackfriars*, 54/643 (diciembre de 1973), pp. 545-556, solo se ocupa de textos alrededor de 1968, no anteriores.

A esta dificultad de acceso al material hay que unir la dificultad inherente a la lectura de Certeau. La exigencia intelectual que implica la lectura de los escritos más conocidos de Certeau hace más difícil que el lector desplace su atención hacia los primeros textos. Si ya resulta difícil comprender los textos a los que tenemos acceso, ¿por qué interesarse por los primeros textos de difícil acceso?

En relación con ese problema del acceso a los primeros textos está también la manera que Certeau tenía de manejar su propia obra. La mayor parte de sus escritos está compuesta por artículos de revistas de diferente naturaleza que al cabo del tiempo seleccionaba y modificaba para constituir un libro. En toda la obra de Certeau, y aparte de las ediciones que realizó de obras de otros autores, hay solo dos libros que no están compuestos de artículos previamente publicados: *La possession de Loudun* y *Una política de la lengua*.¹⁶ Como sus libros más conocidos contienen artículos de otras épocas, el autor podía dar a entender que cada nueva publicación condensaba lo mejor de los años precedentes, con lo que una mirada al pasado resultaría intrascendente para la comprensión del pensamiento del autor en su normal evolución al cabo del tiempo.

Esta “manera de proceder” de Certeau respecto a sus propios escritos parece en un principio simplificar la labor del lector que comienza a leer sus obras. Sin embargo, las cosas son un poco más complejas. Podemos pensar que un libro publicado en los años setenta permite al lector hacer la economía de las obras anteriores. Esta lógica podría invitar a pensar que *La fábula mística. 1*, que fue lo último que Certeau publicó en vida, es una condensación de toda su obra. Pero eso no quiere decir que en ella se recapitule todo lo escrito anteriormente ni que se traten todos los temas que le han interesado. La realidad es que la notoriedad y la disponibilidad de Certeau hacían que fuera cada vez más solicitado para escribir sobre temas diversos para públicos también heterogéneos. Además, no dejaba de modificar sus textos. De esta situación se deduce la imposibilidad de condensar el pensamiento del autor en una sola publicación. Por otro lado, su manera de trabajar así como sus tendencias intelectuales y espirituales no le invitaban a hacer una “síntesis” ni un resumen global de sus trabajos.

Otro aspecto que ha podido hacer que el “primer” Certeau pase algo más desapercibido es que su época de mayor productividad intelectual fue la primera parte de los años 1970. El brillo de esta época, en la que Certeau comenzó a ser conocido más allá del campo religioso, contribuye indirectamente a dejar en la sombra sus primeros escritos.

¿QUIÉN ES EL “PRIMER” CERTEAU? Gracias a la labor editorial de Luce Giard, varios textos anteriores al momento de inflexión en torno a 1968

¹⁶ M. DE CERTEAU, D. JULIA Y J. REVEL, *Une Politique de la langue. La révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*, Gallimard, París, 2002 (1975) [disponible en castellano, M. DE CERTEAU, D. JULIA Y J. REVEL, *Una política de la lengua*, trad. de Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2008].

han sido nuevamente puestos a disposición del público.¹⁷ Pero solo se trata de una selección de entre los más de 100 artículos y reseñas en más de 20 revistas, predominantemente jesuitas (una veintena en *Christus* hasta 1967, una veintena en *Études* entre 1967 y 1971 y una decena en la *Revue d'ascétique et de mystique* hasta 1971) que Certeau publicó hasta 1971. En esta época, además de publicar su tesis doctoral en ciencias de la religión: la edición, traducción, comentario e introducción del diario de Pedro Fabro,¹⁸ compañero de Ignacio de Loyola, Certeau también hizo contribuciones a diccionarios y obras colectivas. Pero su labor editorial no se acaba con la publicación de su tesis. A esta le siguieron la edición de la *Guía espiritual* y sobre todo de la *Correspondencia* de Surin,¹⁹ además de algunos textos de Teilhard de Chardin.²⁰ Incluso dirigió una colección, la "Biblioteca de ciencias religiosas" (MB 139-144).

Los temas principales que Certeau trata en este primer periodo de vida intelectual son la espiritualidad, la historia moderna de la espiritualidad y la pedagogía. En cada uno de esos temas, Certeau evoca la necesidad de la articulación de la experiencia al lenguaje. Lo hará primero en torno a la cuestión de la experiencia espiritual.²¹ Más tarde en torno a la relación pedagógica.²² Finalmente en relación a la situación política en América Latina.²³ En los textos de esta época, Certeau sugiere que existe una relación dialéctica entre el lenguaje y la experiencia en la que los dos se ponen a prueba y se modifican mutuamente. El lenguaje da sentido a la experiencia y la experiencia pone a prueba el lenguaje. Es entonces necesario adaptar el lenguaje a la experiencia para dar a esta un sentido. Esta adaptación requiere según Certeau una invención permanente, y esta

¹⁷ Por ejemplo 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].

¹⁸ B. P. FAVRE, *Mémorial*, traducido y comentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 2006 (1960).

¹⁹ J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, texto editado y presentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 1963; y J.-J. SURIN, *Correspondance*, texto editado, presentado y anotado por Michel de Certeau, prefacio de Julien Green, Desclée de Brouwer, París, 1966.

²⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres à Léontine Zanta*, introducción de Robert Garric y Henri de Lubac, edición de Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 1965; y del mismo autor, 'Le Christ dans l'univers', *Christus*, 11 (1964/43), pp. 393-403. Texto editado por Certeau.

²¹ Desde M. DE CERTEAU, 'L'expérience spirituelle, *connaissance vécue* dans l'Église', *Pax* (Lyon), 19/99 (mayo de 1956), pp. 1-17. Retomado, con adiciones inéditas, en *Recherches de science religieuse*, 76/2 (1988), pp. 187-211. Particularmente pp. 196-197.

²² Entre otros, un estudio de Certeau sobre la relación pedagógica es publicado en tres partes en tres revistas jesuitas en estos años. La primera, 'L'école chrétienne dans la pastorale de l'Église', *Inter-Collèges* (octubre de 1965), pp. 19-34. La segunda, 'Ouverture sociale et renouveau missionnaire de l'école chrétienne', *Christus*, 48 (octubre de 1965), pp. 554-571. Y la tercera, 'L'unification culturelle et religieuse', *Pédagogie, éducation et culture*, 2 (febrero de 1966), pp. 127-142.

²³ Por ejemplo en M. DE CERTEAU, 'Développement économique et justice sociale. Un manifeste de l'A.C.O brésilienne', *Masses ouvrières*, 242 (agosto-septiembre de 1967), pp. 49-57.

invención en común es lo que produce la cultura. La novedad de la invención aparece cuando hay un verdadero diálogo, es decir, cuando dos sujetos se reconocen recíprocamente gracias a la comunicación. Todo esto invita, según Certeau, a participar en el mundo. Comunicarse con el otro es ya un compromiso con la *S*: un punto de partida para una invención de la vida en común. El lector perspicaz podrá adivinar en estas tendencias la orientación que Certeau dará a *La cultura en plural* o a *La invención de lo cotidiano*. Pero no hay solo eso. La forma de la transición alrededor de los años en torno a 1968 se anuncia también en los textos de esta época. Daremos dos ejemplos. El primero concierne la reflexión de Certeau sobre el lenguaje en los años inmediatamente anteriores a *La toma de la palabra*. El segundo trata de la transición posterior de Certeau del estudio de la historia de la espiritualidad a la reflexión en torno a *La escritura de la historia*.

DOS ENSAYOS DE ARQUEOLOGÍA: LA REFLEXIÓN EN TORNO A LA PALABRA Y A LA HISTORIOGRAFÍA. *La toma de la palabra*²⁴ fue el libro que permitió a Certeau ser conocido por el gran público. Fue su primer estudio publicado sobre un tema no religioso desde su salida del seminario. Este libro marca su acceso a la notoriedad y el comienzo de su “carrera” fuera del sector religioso.

Certeau estaba bien preparado para analizar “en caliente” los eventos de mayo de 1968 porque, como hemos visto, llevaba reflexionando sobre la necesidad de articular el lenguaje a la experiencia desde hacía más de 12 años.

En julio de 1966 Certeau interviene en la reunión de los capellanes diocesanos del Movimiento Rural de la Juventud Cristiana y de Cristianos en el Mundo Rural. A partir de su intervención Certeau publica en 1967 un artículo titulado ‘Palabra y lenguaje. Reflexiones teológicas sobre la comunicación’.²⁵ En este texto, Certeau justifica la apertura del campo religioso hacia las ciencias sociales que él mismo estaba realizando en su obra:

el aprendizaje de una técnica psicológica, económica, histórica o filosófica no es una alternativa respecto a las responsabilidades sacerdotales como si hiciera falta lo uno o lo otro; no es otra cosa. Ese aprendizaje es el elemento de una búsqueda y de una mutación que restauran precisamente, en función de tareas diferentes, la posibilidad de un lenguaje común.²⁶

²⁴ M. DE CERTEAU, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1994 (1968) [disponible en castellano, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1995].

²⁵ El artículo aparece en dos partes. La primera es M. DE CERTEAU, ‘Parole et langage. Réflexions théologiques sur la communication’, *Prêtres aujourd’hui. Cahiers du clergé rural*, 284 (enero de 1967). La segunda aparecerá con el mismo título en la misma revista en el número 285 (febrero de 1967), pp. 114-120.

²⁶ M. DE CERTEAU, ‘Parole et langage’, p. 118.

Este texto dará lugar un año más tarde a otro artículo en la revista *Esprit*, 'La palabra del creyente en el lenguaje del hombre', en el que Certeau denuncia que el lenguaje de la Iglesia se ha convertido en un obstáculo en vez de ser una ayuda a la comunicación entre los creyentes.²⁷ Agrega, sin embargo, que cuando "una palabra irrumpe en el lenguaje", "es la libertad o la verdad de *alguien* que, con ese lenguaje, realiza el gesto de dirigirse a alguien y responderle" (LE 130). Certeau da a entender que cuando el lenguaje religioso no "habla" a los cristianos, "no les queda, para decir lo que son, más que el lenguaje de otros y la protesta o la confesión de una solidaridad humana" (LE 132) como pasaría un año más tarde en los sucesos de mayo.

La exigencia de una articulación del lenguaje a la experiencia invita más aún a Certeau a interesarse por las ciencias humanas o del lenguaje:

La existencia de la fe y la naturaleza de su expresión son aquí indisociables, pero bajo la forma de una interrogación que cuestiona la verdad de un lenguaje recibido y la posibilidad de un lenguaje verdadero. Efectivamente, tal interrogación obliga a explicar, en función de las ciencias humanas o del lenguaje del hombre, la verdad de la fe; también exige que sea verificada la capacidad de la fe para aclarar los problemas del lenguaje (LE 133).

Articular el lenguaje a la experiencia aparece entonces como un desafío de nuestro presente: "una 'ruptura epistemológica', como mostraba Bachelard, nos separa del pasado" (LE 139). La novedad que consiste en reconocer al otro a través de la comunicación está en el origen de lo que Certeau llamará "la ruptura instauradora".

Tras más de 14 años dedicado a la historia de la espiritualidad, Certeau pasa a interesarse por el estatuto epistemológico de la historia como disciplina. El paso de la práctica de la historia religiosa a la reflexión sobre la historiografía se hace en torno al diálogo entre historia y teología. Entre el 30 de junio y el 2 de julio de 1970 tuvo lugar en la casa jesuita de Lyon-Fourvière un coloquio cuyo tema es la relación entre esas dos ciencias. Certeau participa en el encuentro, y su presentación da lugar al artículo 'Hacer la historia, problemas de métodos y problemas de sentido',²⁸ que a su vez pasó a constituir el primer capítulo de *EH*. Este texto también pone en juego las categorías de lenguaje y de experiencia, en este caso para analizar el funcionamiento de la escritura de la historia. Pero cuando Certeau transformó el artículo de 1970 en capítulo para su libro de 1975 omitió la última parte, titulada 'Hacia una práctica teológica: la ruptura instauradora'.²⁹ En ella afirma que

²⁷ M. DE CERTEAU, 'La parole du croyant dans le langage de l'homme', *Esprit* (octubre de 1967), pp. 455-473 (retomado en *LE*, cap. 6, 'La parole du croyant', pp. 129-150). Véase p. 131.

²⁸ Ver nota 14. En este artículo se inspiraron Jacques Le Goff y Pierre Nora para titular la obra colectiva J. LE GOFF Y P. NORA (EDS), *Faire de l'histoire*, 3 vol., Gallimard, París, 1974. La contribución de Certeau a esta obra dará lugar al capítulo 2 de *EH*.

²⁹ M. DE CERTEAU, 'Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens', pp. 515-520.

es evidente que estas perspectivas sobre la práctica y el discurso históricos implican por mi parte no solo modelos culturales provenientes del cristianismo (toda la civilización occidental guarda la traza), sino también opciones presentes. No sabría negar que incluyo mi fe en el análisis que hago de la historia, ni 'olvidar' ficticiamente que soy teólogo.³⁰

Como en los textos anteriores a *La toma de la palabra*, Certeau atestigua el origen de su reflexión, pero una lectura atenta de sus textos posteriores sería necesaria para evaluar la diferencia de su particularidad en cuanto teólogo, historiador y antropólogo de la cultura respecto a esta primera etapa de su producción intelectual.

CONCLUSIÓN. Si Certeau se ocupa de manera preferente de historia de la espiritualidad en un primer momento y luego pasa a ocuparse de *La escritura de la historia* o de *La invención de lo cotidiano* no se trata de una ruptura ni de una simple continuidad encubierta, sino de un verdadero desplazamiento. Creo que el estudio del "primer" Certeau puede no solo contribuir a una mejor comprensión de las obras más conocidas de este autor sino que también puede permitir evitar simplificaciones abusivas a la hora de buscar una "unidad" a la obra. Un mejor conocimiento de los primeros textos de Certeau puede ayudar a comprender con mayor precisión el origen y, sobre todo, servir de punto de partida al estudio de la evolución de su pensamiento.

³⁰ M. DE CERTEAU, 'Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens', p. 515.

Michel de Certeau, predicador. El fondo de los archivos de la provincia jesuita de Francia

Manuela Águeda García-Garrido

*Cada palabra del creyente conlleva, pues, la herida que sufre hoy nuestro lenguaje de cristianos.*¹

Acabado el Concilio Vaticano II, el 8 de diciembre de 1965, Michel de Certeau ya poseía una voz propia y firme en el seno de la Compañía de Jesús. Con ella marcó una clara “ruptura instauradora” en la espiritualidad y la doctrina del catolicismo postconciliar, a pesar de las discrepancias que lo separarían de su congregación y, en particular, de Henri de Lubac (1896-1991), su mentor y una de las figuras más emblemáticas de la Iglesia francesa del siglo XX.²

Esa ruptura que daría lugar en 1971 a la publicación de un artículo sobre las vicisitudes del cristianismo en la cultura contemporánea y en el marco de la nueva epistemología, abriría una herida profunda en la institución eclesiástica en tanto que entidad garante de un mensaje de salvación exento de total coherencia entre el decir y el hacer.³ Los esfuerzos de renovación dogmática que hizo el Concilio con la redacción de la constitución *Dei Verbum*, en noviembre de 1965, se mostrarían insuficientes para explicar el misterio de la revelación crística y la salvación del hombre. Situando las obras a un plano inferior al de la palabra, los padres del Concilio declararon su compromiso ante el proyecto de perennizar la herencia tridentina.

Como muchos de sus compañeros de hábito, Michel de Certeau inició la búsqueda de un nuevo lenguaje religioso que pudiera satisfacer tanto a fieles como a teólogos confirmados. No en vano, el conjunto de su obra destaca por insuflar vida a una palabra original, absoluta, discordante y, a menudo, importuna, que halló en el mundo un espacio de comunicación posible para la comprensión de la alteridad. Su afán por integrar la teología en el amplio dominio de las ciencias sociales le llevó a explorar nuevas vías del conocimiento al servicio del ministerio pastoral, convirtiéndolo en un caminante incansable, un intelectual transversal.⁴

¹ M. DE CERTEAU, ‘Expérience chrétienne et langages de la foi’, *Christus*, 46 (1965), p. 147.

² Prueba de ello es su participación en el proyecto de reorganización de la revista *Recherches de Science Religieuse*, en 1965 y, más tarde, su intervención como profesor de teología en el Instituto Católico de París.

³ M. DE CERTEAU, ‘La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine’, *Esprit*, junio (1971), pp. 1177-1214.

⁴ El padre Joseph Dehergne, archivista del sitio de Chantilly lo llama “bohémio incorregible” en una carta que le envía en febrero de 1984 para reclamarle no sin cierto tono amenazante las obras de Surin. El padre Paul Duclos, en una carta del 30 de

A partir de la presentación y análisis de los fondos conservados en los archivos de la provincia jesuita de Francia, nos acercaremos a una faceta apenas conocida de Michel de Certeau, la del predicador apostólico.

LA ORATORIA SAGRADA DE CERTEAU EN LOS ARCHIVOS DE VANVES. Los archivos de la provincia jesuita de Francia, situados en el extrarradio de París, en la ciudad de Vanves, custodian una buena parte de la obra de Michel de Certeau en cinco cajas de contenido bastante heterogéneo, que se distinguen por la naturaleza de los documentos que en ellas se reparten.

La caja 2 reúne los trabajos relativos a la predicación, redactados entre 1953 y 1966. Estos textos, manuscritos y dactilografiados, pueden dividirse en los siguientes grupos temáticos:

- a) sermones del ciclo litúrgico: adviento, cuaresma y pentecostés.
- b) una plática espiritual sobre la doctrina y el culto de la santa eucaristía (*mysterium fidei*), dado en Clamart el 5 de marzo de 1961.
- c) un sermón circunstancial sobre los votos de Jacques Lesage, pronunciado el 2 de febrero de 1961 en Versalles.
- d) un sermón para el *Socorro católico*, pronunciado en Toulouse, el 20 de noviembre de 1960.
- e) Cartas y conferencias espirituales, dadas en el marco del Comité permanente de los religiosos de Francia.

El grupo constituido por los sermones del ciclo litúrgico contiene 11 en total, de los cuales solo 7 incluyen una fecha explícita. El resto no aporta datos sobre el lugar de predicación aunque, con toda probabilidad, fueron redactados desde el sitio de Sèvres, en el que se instaló en 1963. Entre ellos, 6 son borradores de los que no se conserva ningún ejemplar dactilografiado. Se presentan todos en formato de cuartillas –4 como máximo–, redactadas en recto/verso, lo que nos induce a pensar que, en muchos casos, puede tratarse solo de apuntes o de borradores.

Todos estos textos deben ser considerados de suma importancia en el conjunto de la obra del jesuita francés por múltiples razones. En primer lugar, son un testimonio fiel de su dedicación al ministerio pastoral ignaciano, ya por entonces fuertemente marcado por el espíritu conciliar del que surgirá la constitución *Dei Verbum* (18 de noviembre de 1965). En segundo lugar, hay que señalar que estos textos no han sido jamás editados ni estudiados, lo que ha impedido estimar el compromiso pastoral de Certeau en el seno de su congregación. Una lectura atenta de estas homilías y sermones pone de manifiesto su voluntad creciente por acercarse a sus fieles, en especial, a los más necesitados, a los sin voz.

octubre de 1986, vuelve a calificarlo de “erudito-bohemio.” *Archives jésuites de Vanves*. Caja 1. Correspondencia (En adelante al referirnos a los fondos, utilizaremos la abreviatura AJV). Agradezco al padre Robert Bonfils (SJ), archivista de la provincia de Francia, su disponibilidad y consejos en la consulta de los fondos de Vanves.

Mucho antes de hacer sus votos como profeso de la Compañía, en febrero de 1963, se mostró dispuesto a llevar la palabra de Dios a aquellos que creían estar lejos de la revelación. El sermón que dio en 1960 a favor del Socorro católico, en la basílica de Nuestra señora de la Daurade (Toulouse), o su intensa correspondencia con los principales actores de *Action Populaire*⁵ durante los años 50 y 60, nos ofrecen el perfil de un hombre de palabra y de acción, plenamente comprometido con los debates sociales su tiempo.⁶

Las cartas que conserva el archivo de Vanves con el padre jesuita Jean-Yves Calvez (1927-2010), especialista de la doctrina social la Iglesia y provincial de Francia en 1967, revelan hasta qué punto el lenguaje certeuniano pudo atentar contra los principios doctrinales de la Iglesia. La reacción adversa de la jerarquía eclesial no tardó en manifestarse. Sabemos que un artículo suyo sobre el lenguaje popular fue censurado por la dirección de la revista de Acción Popular por mantener conclusiones demasiado sistemáticas o rígidas desde un punto de vista sociológico:

Para empezar, hay algún peligro en dejar suponer que el lenguaje natural del mundo obrero es totalmente irreligioso o ateo (y de la misma manera, dejar creer que es, en toda regla, marxista). [...] Sin duda alguna, no es oportuno aislar el caso del mundo obrero [...] y si además nos referimos a un medio sociológico cuya influencia evangélica, por muy difusa que sea, no está históricamente ausente, terminamos comprobando que, junto a elementos típicamente profanos e irreligiosos, hay en el lenguaje obrero contemporáneo gran cantidad de elementos con matices religiosos (a menudo, hiperreligiosos, en el caso de los comunistas).⁷

Ese lenguaje natural que Michel de Certeau quiso descifrar entre los obreros parisinos no merecía una reflexión teológica para los censores de la revista. Se trataba fundamentalmente de un error metodológico asociado a su afán por introducir la palabra revelada en otro lenguaje inmediato y perecedero.⁸ Lo que parecía válido para la meditación apostólica o la reflexión del retiro espiritual, no podía serlo para explicar el universo obrero *hic et hunc*. Se formulaba así una crítica de peso que no debía, en ningún caso, arredrar su espíritu de combate teológico en el espacio social, cuanto menos en el tiempo dedicado al extenuante ministerio cuaresmal.

⁵ Asociación fundada por la Compañía de Jesús en 1903 con la función de responder a los problemas sociales de su tiempo, teniendo en cuenta las relaciones entre cultura, justicia y fe cristiana.

⁶ AJV: Caja 1. Correspondencia de los padres Jean-Yves Calvez, Paul Feller, Philippe Laurent, Gustave Martelet y Jean Villain.

⁷ AJV: Caja 1. Carta de Jean-Yves Calvez, el 30 de marzo de 1960.

⁸ La ampliación del espacio de la palabra era uno de los objetivos del Concilio Vaticano II. Véase E. BIANCHI, 'Carácter central de la palabra de Dios', en G. ALBERIGO Y J.-P. JOSSUA (EDS.), *La recepción del Vaticano II*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 150-175.

HUELLAS DEL LEGADO RETÓRICO. Siguiendo el modelo espiritual de los místicos jesuitas franceses Surin (1600-1665) o Lallement (1588-1635), que se convirtieron en sus grandes temas de erudición, Certeau descubre con asombro la palabra del pobre de espíritu en un contexto totalmente diferente: el de la Francia de la V República.⁹ Como lo señaló su compañero de orden Louis de Vaucelles, Certeau buscaba un vínculo entre aquel lenguaje místico postridentino y el de la Iglesia de su tiempo, escindida entre la modernidad y la tradición, a la vez que necesitada de un *aggiornamento*.¹⁰ No obstante, a pesar de que destaca la experiencia espiritual del orador del siglo XVII, percibe en su retórica una crisis de conciencia aguda y un alejamiento incuestionable de los problemas sociales. Así irrumpe en su obra homilética la idea de la pérdida: de la palabra y su sentido.¹¹ La experiencia cristiana debía recuperar su lenguaje de acción simbólica y reveladora de lo que interesa al conjunto de la sociedad, adoptando con ello una actitud apostólica de regreso a los orígenes de una iglesia militante.¹² Solo a partir de esta idea, comprendemos mejor su sermón del jueves santo de 1960, donde recuerda que Jesús expresa su propio misterio de salvación con obras pensadas y no con “un gesto realizado al azar” (cf. Anexo).

La palabra se colma de sentido con la acción, una premisa que invade de lleno la oratoria certeauiana y en la que no podemos dejar de contemplar la herencia de los grandes predicadores jesuitas, desde los contrarreformistas (Bourdaloue, Cheminai, Duneau, Houdry, Surin...) hasta los prerrevolucionarios (Bretonneau, De la Rue, Griffet, Neuville, Rivet...). Su retórica sagrada, en cierto modo, es fuertemente deudora de la tradición clásica. Igualmente pueden encontrarse en sus escritos influencias dogmáticas del primer concilio Vaticano (1869-1870), según el cual nadie puede aceptar la predicación evangélica “sin la iluminación y la inspiración del Espíritu Santo”.¹³ Su creencia en la intervención de la gracia, uno de los temas dogmáticos más espinosos desde Trento: “la resurrección es para los hombres un hecho de experiencia, al mismo tiempo que el objeto de su fe”.¹⁴ La gracia concedida por el Espíritu santo

⁹ 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].

¹⁰ F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003, p. 19. Certeau habla incluso de un “inmenso *aggiornamento* de la Iglesia en el siglo XVI”, en AJV: Sermón a san Ignacio, 1965.

¹¹ D. PELLETIER, ‘Pratique et écriture de la crise catholique chez Michel de Certeau’, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2/23 (2010), p. 10.

¹² “Si el cristianismo se redujera al silencio, significaría que está muerto. Solo los muertos dejan de hablar. [...] La experiencia cristiana existe si se inscribe en unas prácticas y un lenguaje”, en M. DE CERTEAU Y J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Seuil, París, 1974, p. 73 [disponible en castellano, *El estallido del cristianismo*, trad. de Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1976].

¹³ Constitución *Dei Filius* del 24 de abril de 1870, cap. 3: Sobre la fe.

¹⁴ AJV: Sermón para el domingo de resurrección, 1960. Véase Anexo 2.

es garantía de la fe y con ella se impulsan obras que trascienden a la voluntad.

En la retórica eclesial de Certeau, todos participan de la gracia y la voluntad de Dios a través de la oración y la confirmación de la fe.¹⁵ En su reflexión sobre la importancia del *credo* como resumen de la revelación, reconocemos muchos pasajes del padre Surin en los que la dicha revelación se define como testimonio interior de la presencia de Dios en el corazón:

Historia del Antiguo testamento, historia de Jesús, historia de la Iglesia, he aquí la obra que resume el Credo: tres etapas de la misma revelación que nos ha permitido conocer paulatinamente la grandeza de nuestro destino y el misterio de Dios que venía a nosotros [...] Recitar el credo es revisar toda esta historia, es participar en la meditación religiosa de la humanidad, es conocer el pensamiento y la obra de Dios que realiza de generación en generación el gran proyecto de su amor.¹⁶

El proyecto de amor que se anuncia en sus homilias debe asociarse directamente a una reflexión profunda de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Para participar en él es necesario abandonar lo superfluo, dejar atrás todo lo que obstaculiza el encuentro divino, al modo en que lo hicieron los apóstoles, y reforzar la fe con las obras. Según se desprende de sus sermones, la vida del cristiano debe imitar a la de los apóstoles, incluso a la de san Ignacio, una exhortación moral que exigía ante todo un lenguaje adaptado al auditorio. En este sentido, no debe sorprendernos que para ello describa al fundador de la Compañía como obrero, jornalero, sabio campesino, dócil a la tierra y testimonio del mundo real: “¿Cómo servir mejor al Señor que trabajando con él en esta cosecha de la tierra? Es la función del temporero”.¹⁷ La comparación no es en absoluto aleatoria sino que está enraizada en la tradición hagiográfica cristiana. En efecto, las primeras biografías del padre de los jesuitas (Bartoli, Bouhours, Maffée, Nieremberg, Ribadeneira) contienen descripciones muy similares del fundador, en las que este se erige como símbolo unívoco de la humildad. Priorizando abiertamente la predicación kerygmática, el jesuita recupera de nuevo todo lo que la figura ignaciana representa para declarar a su auditorio la importancia espiritual de la fidelidad a la obra de Dios: “Hacen falta hombres humildes, libres, realistas, audaces, misioneros, a disposición de todo lo que surge de imprevisible y divino en el hombre”.¹⁸ Estos debían ser los cristianos a los que llamaba la Iglesia que concibieron los jesuitas de Francia y sus

¹⁵ Su argumento es ontológico: “[Dios es] incontestable como el calor y la luz del sol descansan sobre las cosechas. Dios es lo real [...] hay que estar al servicio de lo que crece en la vida de los hombres”, en AJV: Sermón a san Ignacio, 31 de julio de 1965.

¹⁶ AJV: Sermón del domingo de pasión, s.d. La obra de Surin a la que nos referimos es J.-J. SURIN, *Questions sur l'amour de Dieu* (1664), publicada en 1813 por La Sausse bajo el título *Le prédicateur de l'amour de Dieu*.

¹⁷ AJV: Sermón a san Ignacio, 31 de julio de 1965.

¹⁸ AJV: Sermón a san Ignacio, 31 de julio de 1965.

compañeros transpirenaicos, encabezados por Pedro Arrupe (1907-1991), general de la Compañía en 1965.¹⁹

Los temas doctrinales que envuelven sus sermones del tiempo encierran el legado místico de la predicación contrarreformista balanceando así la humanidad desgarradora de su mensaje pastoral, inscrito en una suerte de decálogo de la justicia social: “Hay también en la vida cristiana, una lenta y secreta curvatura: decimos que practicamos, pero no practicamos la caridad fraterna”.²⁰ En esta misma línea de defensa del amor del prójimo se sitúan los sermones del padre Bourdaloue (1632-1704), insigne jesuita francés que fija en sus sermones de Cuaresma la obligación moral de practicar la caridad hacia el prójimo.²¹

Más reciente es la influencia que ejerce en los escritos de Certeau la temática pentecostalista, muy del gusto de los predicadores católicos de su tiempo. El versículo neotestamentario “el Espíritu sopla de donde quiere” (Jn 3, 8) corona muchos de los sermones que los coetáneos del jesuita pronuncian en los albores de mayo del 68.²² Los acontecimientos que jalonan el país son interpretados entonces con profusas parábolas que justifican la intervención del Espíritu en las revueltas juveniles. Desde la perspectiva de una Iglesia católica en plena transformación, la experiencia cristiana debía desembocar de forma ineluctable en una “teofanía del espíritu,” expresión que Certeau utiliza en uno de sus sermones de Pentecostés. En la base de su ministerio apostólico, el mensaje evangélico no se prestaba a ninguna ambigüedad; el cambio que debe operarse en todo hombre es idéntico al del cristiano: “Jesús ha diseminado lo que veis y oís en vosotros mismos y en la Iglesia. Es el fundamento de nuestra vida y la fuente de nuestra felicidad.”²³

El lenguaje de Certeau está impregnado de lo que podríamos denominar una *poética religiosa de la transformación*. La revelación del mensaje evangélico trasciende la realidad y la sublima a través de una retórica que se apoya esencialmente en recursos para mover los afectos (el *movere* ciceroniano). Este proceso de sublimación explora una dimensión creativa en la que ocupan un lugar privilegiado el misterio dogmático de la resurrección, abordado desde el método ignaciano de la composición de

¹⁹ P. ARRUPPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Ediciones Mensajero, Bilbao-Santander, 1982.

²⁰ AJV: Sermón del tercer domingo de Cuaresma, 20 de marzo de 1960.

²¹ “El secreto de poseer la caridad, ¿a qué te refieres con eso? ¿Reduces la esencia de la caridad a términos negativos? Si lo que dices fuera verdad, lo que no es posible, te respondo que eso no sería caridad porque la caridad es algo positivo y es ridículo que consista en el desapego por no hacer daño, por no formar parte de los asuntos del prójimo y los demás”, Sermón para el V lunes de Cuaresma, en L. BOURDALOUE, *Sermons pour tous les jours du Carême*, tomo 2, Viuda de Mabre-Cramoisy, París, 1696, p. 23.

²² G. BARRAU, *Le Mai 68 des catholiques*, Les Éditions de L’Atelier, París, 1998, pp. 90-94.

²³ AJV: Sermón de Pentecostés, pronunciado en Laval, el 24 de mayo de 1953.

lugar (*compositio loci*).²⁴ Nada es lo que parece en realidad sino aquello en lo que se convierte. El Espíritu Santo hace posible tal transformación:²⁵ “El espíritu es el mismo movimiento, tensión del amor y estallido de la vida; es el que inspira en cada alma y en la Iglesia esos azoramientos de los que ambas son capaces en cada momento.”²⁶

RETOS DE LA ORATORIA SAGRADA DE CERTEAU: *KERYGMA* Y LENGUAJE SOCIAL. Comprometido con el ideal de una Iglesia esencialmente social y siguiendo los postulados de Henri de Lubac en *Le Catholicisme* (1939), el ministerio pastoral de Certeau se tiñe de matices puramente sociales, en los que no faltan tensiones teológicas:

La Iglesia que se afirma en su victoria por la resurrección de Cristo tiene aún que reunir a todos los hombres, resistirse a todo lo que se opone a la caridad dentro y fuera, padecer persecuciones, la seducción del poder político o el dinero, renovar sin cese su fidelidad a Cristo. Hemos entrado en esta misma historia.²⁷

Sus sermones cuaresmales infunden los principios formulados por la constitución *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), en especial, los de la fraternidad, caridad y respeto de la diversidad cultural. Asimismo, se percibe en su predicación una preocupación constante por establecer un diálogo complejo de varios actores: Dios-hombre, fe-cultura, cultura-sociedad.

El anuncio de salvación o *kerygma* ocupa el centro de su actividad en el ministerio de la palabra, pues Certeau concibe la formación cristiana como profundización de un *kerygma* que ilumina la misión evangélica. Su contenido es ineludiblemente social, es decir, que la vida comunitaria y el compromiso con los otros se halla en el propio evangelio. Tal concepción le empuja a adoptar una actitud de cercanía a los fieles y de apertura al diálogo. El objetivo es trazar el camino de una peregrinación liberadora hacia Dios, perfeccionando así la imagen de Cristo en el mundo. Su compromiso social se cristaliza en el sermón que pronunció en la iglesia de La Daurade de Toulouse para recordar la importancia del Socorro católico, criticando al mismo tiempo la injusticia y las grandes desigualdades sociales de la Costa Azul: “Es realmente un paraíso, el paraíso de los jubilados [...] ¿pero es justo que algunos hombres, mujeres y niños queden excluidos de él?” La exhortación incendiaria de Certeau apuntaba a hacer un llamamiento a la solidaridad ciudadana tras la

²⁴ “Un pintor llamado Roubleu representó en otro tiempo a Santísima Trinidad como tres personas alrededor de una mesa, celebrando el sempiterno festín del amor”. Véase Anexo 1.

²⁵ M. DE CERTEAU, ‘Prendre la parole’, *Études* (juin-juillet 1968), reimpresso en M. DE CERTEAU, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1994 (1968), p. 51 [disponible en castellano, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1995].

²⁶ AJV: Sermón de Pentecostés, pronunciado en Laval, el 24 de mayo de 1953.

²⁷ AJV: Sermón para el tercer domingo de Cuaresma, 20 de marzo de 1960.

catástrofe de Fréjus cuya presa se rompió el 2 de diciembre de 1959, provocando 423 muertos y dejando a 7000 personas desahuciadas:

Seguro que os han dicho que vuestras donaciones, sumadas a otras, han permitido este año distribuir 2.000 millones de víveres en Argelia, alojar a 50.000 peregrinos en Lourdes, recibir a 4.000 norteafricanos en el centro Myriam, organizar y desarrollar en Annecy un hogar para jóvenes trabajadoras y en Malaucène, una residencia para ancianos, acoger a miles de personas en los centros de acogida de toda Francia y repartir centenares de toneladas de carbón, además de otras tantas de ropa, a los que sin esto, habrían padecido o muerto de frío.²⁸

Blandiendo la divisa ignaciana de la acción (*le faire*), Certeau asume el compromiso histórico en su función como predicador²⁹. Por eso, considera que la Iglesia tiene la gran misión de conquistar almas y compartir con la comunidad de fieles el amor por el trabajo que se realiza día a día, incansablemente. Con ella, “comienza una nueva historia: la del amor de Cristo.”³⁰ Esto no le impide censurar públicamente a la institución eclesial:³¹

Allí cuando contemplábamos el sumo ideal de una Iglesia estremecida por un amor siempre joven y fuerte, nos decepcionamos al comprobar los compromisos con las potencias del dinero, la influencia de una política que no aceptamos, las debilidades, la riqueza, el arcaísmo, la inadaptación de las instituciones y los hombres en quienes habíamos depositado nuestra confianza.³²

Esta palabra de acción está ligada a su concepción del creer como conciencia de la diferencia, lo que supone, a fin de cuentas, una práctica cristiana, la de escuchar la palabra de Dios.³³ El mensaje kerygmático se ajusta así a la doctrina del concilio Vaticano II, el cual decreta que la

²⁸ AJV: Sermón para el Socorro católico, pronunciado el 20 de noviembre de 1960.

²⁹ Su discurso se irá forjando a partir de la observación y la experiencia, en particular, desde su exilio intelectual americano: “Muchas cosas desde el punto de vista político (6 de abril, las elecciones municipales que han traído a un alcalde negro y a concejales radicales, una gran manifestación contra Vietnam el 24 de abril; he asistido a conferencias bastante violentas verbalmente contra el servicio militar –había casi más de 4.000 jóvenes en 1970)”, AJV: Caja 1. Correspondencia desde EE.UU. Carta al padre Bruno Ribes desde la escuela jesuita de Berkeley, 18 de abril de 1971.

³⁰ AJV: Sermón del jueves santo, 14 de abril de 1960. Véase Anexo 1.

³¹ La visión histórica de la Iglesia, fuera de su tiempo teológico, se reconoce en su idealización de san Ignacio, al que denomina político, cruzado, Lenin del siglo XVI, conquistador o descubridor de América. AJV: Sermón a san Ignacio, del 31 de julio de 1966. Véase también M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975, p. 161.

³² AJV: Sermón del lunes de resurrección, s.d.

³³ P. ROYANNAIS, ‘Michel de Certeau: l’anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire’, *Recherches en sciences religieuses*, 4/91 (2003), p. 509. Sobre la noción de creencia, remitimos al trabajo de J. D. GONZÁLEZ-SANZ, ‘Puntales para el estudio de la antropología del creer de Michel de Certeau’, *La Torre del Virrey*, 12 (2012/2), pp. 59-69.

predicación “ha de adaptar la verdad eterna del Evangelio a las circunstancias concretas de la vida.”³⁴ El reto de Certeau, como el de muchos de sus compañeros de apostolado, residía en luchar contra los “tiempos de fatiga y depresión en el trabajo,”³⁵ siguiendo los modelos de santidad (san Pablo, san José, san Francisco de Asís, san Ignacio...) que lo vinculaban a la institución eclesial. A partir de ahí, el predicador jesuita debía hacer del mundo un espacio de conversión en el que el hombre, en permanente búsqueda del otro, pudiera saber de Dios y vivir en él.³⁶

CONCLUSIÓN. Los fondos conservados en los archivos jesuitas de Vanves constituyen un tesoro incalculable para conocer el alcance y la relevancia del ministerio de la palabra en la vida del jesuita Michel de Certeau.

Aunque las huellas de la retórica eclesiástica de los siglos XVI y XVII son claramente perceptibles en el *opus* certeauiano, la espiritualización de la palabra alcanza su máximo esplendor en los escenarios donde lo social desborda los límites de lo existencial. La revelación del mensaje de salvación se nutre de esa fábula mística e indecible que el predicador quiso poner al alcance de todos los hombres, invitándoles a meditar sobre los grandes misterios de la fe y a reforzar su creencia en la palabra de Dios. Las 39 veces que aparece la palabra *amor* en los textos que hemos estudiado son prueba fehaciente de la voluntad con la que el jesuita se afanó en adaptar la doctrina de la caridad cristiana a un proceso de *teologización* de lo social, posibilitando el encuentro del hombre en su dimensión divina.

La predicación de Certeau, a pesar de no disponer del efecto mediático que tuvieron los sermones postridentinos, tiende igualmente a cumplir su función, sembrando la esperanza en la entonces frágil comunidad cristiana, “como una semilla en la tierra.”³⁷

³⁴ ‘Presbiterorum Ordinis’ en *Documentos completos del Concilio Vaticano II*, Mensajero, Bilbao, 1987, p. 268.

³⁵ AJV: Sermón para tercer domingo de cuaresma, 20 de marzo de 1960.

³⁶ “Iniciado en el pensamiento obrero del universo y de la caridad, José puede enseñarle a Dios su oficio de hombre”, AJV: Sermón a san José, s.d.

³⁷ AJV: Sermón a san Ignacio, 31 de julio de 1966.

ANEXO 1. SERMÓN PRONUNCIADO POR MICHEL DE CERTEAU EL JUEVES SANTO 14 DE ABRIL DE 1960.

Hermanos míos,

Solo una palabra sobre el evangelio del día.

¿Cómo no conmoverse pensando en las últimas horas de Jesús, horas ya nocturnas y como envueltas en la penumbra de la muerte? Sin embargo, durante esa última cena, en ese momento de amistad, Jesús, nos dice san Juan, sabe de dónde viene y adónde va. Viene del Padre y se dirige hacia el final de su vida como hombre; viene de lo alto y desciende hasta el fondo del dolor humano, término de su vida, culminación del amor. Todo lo que señala a sus amigos es su destino, cuando vuelve a hacer delante de ellos lo que siempre decidió: adopta la condición de sirviente, ocupa el lugar del bata que lavaba los pies de los huéspedes, como vemos hoy todavía a quienes enceran las botas de los amos. No creáis que se trata de un gesto realizado al azar. Jesús expresa ahí su propio misterio, el amo se hace sirviente; Dios se hace hombre.

Un pintor llamado Roubleu representó en otro tiempo a la Santísima Trinidad como tres personas alrededor de una mesa, celebrando el sempiterno festín del amor. Jesús se levantó de la mesa para acercarse a los sirvientes. Se despojó de su gloria para ponerse el uniforme del trabajo y el servicio. “Su condición divina... se aniquiló a sí mismo, adoptando la condición del sirviente y asemejándose a los hombres.” Se acerca a nosotros y nos revela, entregándonos su vida, lo que es el amor de Dios.

He aquí el misterio que revela su gesto y recapitula su vida. No obstante, este amor no puede morir. Es el mismo Dios. Se perpetúa incluso entre nosotros, en el sacramento de la caridad cristiana y la eucaristía. “Os he dado el ejemplo para que lo hagáis como yo lo he hecho con vosotros.” Comienza una nueva historia: la del amor de Cristo. Es la historia de la celebración eucarística y de la Iglesia.

Cada vez que participamos en la misa, recibimos la gracia y tomamos el relevo de esta caridad, como Cristo lo vivió. Celebramos el amor que va a entregarlo todo por sus hermanos y estamos reunidos por el signo que nos hace presente este gesto divino, ante nosotros y en nosotros –en el altar y en nuestras vidas.

Esta es la lección que nos da la Epístola de san Pablo. Celebrar la Eucaristía es entrar en la imitación de esta caridad siempre al día. También blasfemamos el sacramento al actuar en contra del misterio que nos une. Quien no comparte sus bienes con sus hermanos, quien se queda con las riquezas y deja al necesitado en su desgracia, quien sustenta en su corazón resentimientos acedos contra uno de sus hermanos, es un ser sacrílego. Contradice al amor que celebra, la muerte de Cristo se vuelve inútil; se burla porque la hace irrisoria al mismo tiempo que pretende tomar parte en ella. Su acto litúrgico condena su acción, pero no se preocupa por ello. Utiliza el don de sí mismo y se ama a sí mismo.

“Si nos juzgamos a nosotros mismos, añade san Pablo, no nos condenaremos”. Antes de comulgar con este sacramento de caridad, consideremos nuestra vida, con el fin de no tragarnos nuestra propia condena. ¿No blasfeman nuestros actos la eucaristía?

Espantosa pregunta, porque nuestra vida no es digna de la divina caridad que celebramos. En cambio, lo que san Pablo y la Iglesia nos piden es que nos acerquemos a este sacramento con la conciencia de ser aún capaces de un amor como este, con el deseo de participar en él toda nuestra vida, con el deseo de recibir lo que nos falta aún y de “comulgar” en el gesto de Dios. Entonces, seremos verdaderos al acercarnos a esta mesa –mesa de Dios y mesa de pecadores–, y hallaremos en ella este Espíritu de caridad que Jesús distribuye a la comunidad cristiana, sin medida.

ANEXO 2. SERMÓN PRONUNCIADO POR MICHEL DE CERTEAU EL 17 DE ABRIL DE 1960, DOMINGO DE RESURRECCIÓN.

Hermanos míos,

Buscad por todas partes en el mapamundi. No hay país donde no se celebre hoy la resurrección de Cristo. En todos sitios, entre los hombres más perdidos de la tierra en el corazón de África, en las capitales comunistas, en Alaska, como en los infelices altiplanos de Brasil, en los kibutz israelíes como aquí, los cristianos celebran al Resucitado. La Iglesia viva manifiesta por doquier la presencia del que está Vivo hoy, como ayer y mañana: “El señor ha resucitado”, así es el inmenso grito de los hombres –voz de la Iglesia y en ella, voz de Cristo. [4 renglones tachados] La resurrección es para los hombres un hecho de experiencia, a la vez que el objeto de su fe. Pedro ya lo dijo en la mañana de Pentecostés: “Dios ha resucitado a Jesús; todos somos testigos”.

¿Hay que entender que los primeros apóstoles asistieron a la resurrección? No. Ni ellos ni nadie podían estar allí presentes para ver a Jesús salir de entre los muertos. El misterio sigue escondido en la noche y en el secreto de Dios, porque se aferra a la eternidad del Padre con su Hijo; se escapa a la mirada humana. En cambio, cuando los discípulos se encuentran con su maestro sienten en el resucitado un poder huidizo. Jesús no se presenta ante ellos como un simple hombre que regresara a la vida, sino como un ser resplandeciente de una existencia nueva y superior: “¿Es él de verdad?”, dicen. Sin embargo, “ya no es como antes”. Sigue siendo su compañero pero pertenece ahora a otro mundo. Es el amigo de ayer pero hace visible al mundo su vida divina. A pesar de todo, los apóstoles solo lo comprenderán cuando haya cambiado algo en un momento de su vida. Después de Pentecostés, cuando les llega su turno, participan en el Espíritu de resurrección. Son los mismos pero no son como antes: la fuerza del resucitado endureció su fe; el poder de la caridad les incita a hablar, a esparcir este Espíritu de amor fraterno y a recorrer el mundo para anunciar la buena nueva. Nada los detendrá, ni las persecuciones, ni el desaliento, ni los obstáculos, incluso si aún los

padecen, porque es imposible desde este momento encadenar a Cristo o llevarlo de nuevo a la tumba. Él vive, vive en ellos y en su Iglesia. Vive en vosotros.

Es cierto que desde el principio ha habido oponentes. Corren rumores de que los apóstoles fueron embusteros y que quitaron en secreto el cadáver de Jesús. Los judíos intentaron frenar esa fuerza nueva que crecía. Los romanos también masacraron a los cristianos. En cada siglo han renacido esas acusaciones y hostilidades donde la incomprensión se mezcla con la buena voluntad. Ayer, de nuevo, lo anunciaban oficialmente: “Dios está muerto”; el cristianismo es un resto del pasado, un museo sin vida, un pueblo de estatuas y no un pueblo de gente viva.

Sin embargo, los cuentistas de anteayer se callaron ante la realidad. Los oponentes de ayer se han muerto o se han sentido atraídos por esta verdad viva: Roma ha quedado atrás o se ha hecho cristiana. Los mismos que proclaman la muerte de Dios han desaparecido y hoy, sus hijos le rezan al Dios vivo [toda la cuartilla tachada].

En cada época, se dice que la Iglesia está muriendo y cierto es que, en cada época, está debilitada por la enfermedad y la incapacidad de los hombres o los mismos cristianos, pero renace siempre. Sale siempre de la tumba. A cada momento, la Iglesia es el enfermo de Dios que se cura milagrosamente, fuente de santidad y esperanza porque el poder del resucitado la ha levantado, la ha guiado y la ha reanimado. Abandona a lo largo de la carretera todo lo que perece; no está sujeta a nada de lo que queda atrás, a esas instituciones, a esas culturas, a ese poder político y financiero a los que la creíamos vinculada y cuyo rompimiento puede hacernos pensar que ella misma era precedera. La Iglesia no lo es porque solo tiene de viva y eterna la vida de Cristo resucitado y lo que permanece: la caridad, el divino poder del amor, siempre joven, siempre vivaz, siempre activo y nuevo en nuestros corazones de hombres y cristianos.

Vosotros sois, pues, quienes decidís, hermanos míos, si estáis con el que vive o con el que muere; si os aferráis a lo que permanece o a lo que se va; si queréis participar en esta resurrección o si aceptáis que el envejecimiento diario os aprisione, que os atosiguen el peso de las costumbres y el error, que os encadenen los intereses y los bienes que os alejan del que está Vivo.

Precisamente hoy os convocan, si queréis, para renovar esta elección. Hagáis lo que hagáis, Cristo vive. La Iglesia sigue su camino con el resucitado. Si elegís su caridad, también estaréis vivos; hallaréis en él esa fe que reanima nuestra vida y renueva nuestras esperanzas. Vosotros también seréis testigos de la resurrección, porque descubriréis el valor, la fidelidad y el amor ahí donde surgían el cansancio, los rencores, el desafío y la muerte. Hallaréis la amistad allí donde sentíais el aislamiento y la separación. Viviréis la resurrección por vuestra fe y seréis los agentes por vuestra caridad. Participaréis en este trabajo que prepara ya, desde este mundo, la resurrección última y la felicidad de vivir juntos con y como el resucitado.

Este es el sentido de la renovación de las promesas del bautizo: Elegid la vida como ya lo habéis hecho y pidamos juntos al que Vive que nos deje participar en el poder de su resurrección.

Un paseo por la ciudad con Michel de Certeau y San Pablo

Harry O. Maier

San Pablo aparece rara vez en el pensamiento de Michel de Certeau. Sería vano buscar extensas referencias paulinas en los índices de sus obras; las citas, cuando aparecen, son más evocadoras que analíticas y exegéticas. No conozco ningún estudio que se haya ocupado de la relación de Certeau con San Pablo y el presente ensayo no es tanto un estudio del tratamiento que da a San Pablo como una lectura de San Pablo empleando algunos de sus conceptos.¹ En este sentido, este artículo despliega la propia hermenéutica de Certeau sobre las Escrituras, un conjunto de textos infinitamente productivo, que nunca llega a una meta sino que está siempre en camino, un acervo cuya lectura nos sitúa siempre en medio como interlocutores en vez de estabilizadores de la doctrina y la tradición.² Con la ayuda de categorías clave en el pensamiento de Certeau, mostraré en primer lugar cómo San Pablo se inserta en la ciudad de sus contemporáneos, pero la usa en su propio beneficio con el fin de formular una manera particular de vivir una identidad cívica imperial, lo que abrirá el camino para plantear cómo Pablo invita a su audiencia no tanto a caminar como a tropezar y cómo su presentación de la cruz representa para él a la vez una exigencia y una reinterpretación de una forma de creencia débil. Por último, consideraré cómo San Pablo, el loco según Cristo, invita a una locura que cuestiona el sentido común. La teología mística de San Pablo de la participación en Cristo cimienta su llamamiento a estar completamente presente pero vivir “como si no.” A lo largo de esta exposición espero descubrir la riqueza de recursos que Certeau proporciona para el estudio del apóstol y sus escritos.

TÁCTICAS PAULINAS Y ESTRATEGIAS IMPERIALES. San Pablo es un táctico:

¹ Los estudiosos dividen las trece cartas que forman el *corpus* de cartas de San Pablo en el Nuevo Testamento en: cartas admitidas cuya autoría paulina no se cuestiona (Romanos, 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses, Filemón), cartas discutidas, acerca de cuyo origen los exégetas siguen debatiendo (Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses), y cartas bajo pseudónimo, que se cree con mayor certeza que no fueron escritas por San Pablo (1 y 2 Timoteo, Tito). Mi ensayo se centra en el *corpus* admitido. Para un estudio ampliado de los mismos temas, véase H. MAIER, *Picturing Paul in Empire: Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, Bloomsbury T&T Clark, Londres, 2013.

² M. DE CERTEAU, ‘Comme une goutte d’eau dans la mer’, en M. DE CERTEAU Y J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Seuil, París, 1974 [disponible en castellano, *El estallido del cristianismo*, trad. de Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1976, pp. 75-94].

En una palabra, hermanos, el tiempo apremia: en adelante lo que tenga mujer vivan como si no [*hōs mē*] la tuvieran; los que lloran como si no lloraran, los que se alegran como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyeran, los que aprovechan de las cosas del mundo como si no las aprovecharan. Pues la representación de este mundo se está acabando (1 Cor. 7, 29-31).

En esta provocativa cita descubrimos a San Pablo organizando una práctica de la vida cotidiana. En términos de Certeau, para hacer uso de códigos culturales, guiones y planos y vivir en ellos, pero en términos idiosincrásicos que al mismo tiempo están marcados por ellos y se les resisten, describe una táctica de lo cotidiano en medio de estrategias sociales generales de organización y control.³ Es, en palabras de San Pablo, “como si no [*hōs mē*].” Certeau señala la fe cristiana como el resultado de

el proceso de la muerte (la ausencia) y la supervivencia (la presencia) de Jesús [que] continúa en cada experiencia cristiana: Lo que este suceso hace posible es diferente cada vez, como un nuevo alejamiento del evento y una nueva forma de suprimirlo. Un evento así es una inter-locución (algo ‘entre-dicho’) en la medida en que no se dice ni se da en ningún sitio en particular, excepto en la forma de esas interrelaciones constituidas por la red de expresiones que no existirían sin él.⁴

Para San Pablo, el mundo no ha pasado, ni pasará, pero “es pasajero”, es decir, que *está* pasando. Vivir “como si no”, por lo tanto, significa una presencia y una ausencia que reproduce la resurrección en el incluso-ahora-todavía-no de la escatología del apóstol. La inter-locución paulina es la del Espíritu, un pago inicial o de fianza en el aquí y ahora como garantía para cuando llegue la restitución de todas las cosas en un futuro inminente (2 Cor. 1, 22; 5, 5). Es esta presencia y ausencia lo que da forma al camino paulino en la ciudad y anuncia su peculiaridad. De ahí surge toda una red de expresiones, tanto teológicas como sociales, que de otro modo no sería posible.

La imaginería y el vocabulario imperiales para organizar e identificar las pretensiones y el alcance universales del Evangelio constituyen un hilo conductor que recorre las cartas del apóstol. El proyecto teológico y social de San Pablo es predicar la Buena Nueva por todo el Imperio Romano en previsión del fin del mundo, con el fin de demostrar que Dios no es solamente el Dios de los judíos, sino también de los no judíos (Rom. 3, 29). A través de este evangelio, el objeto de San Pablo es demostrar que no es por la obediencia a la ley, sino por la fe que

³ M. DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, trad. de S. Rendall, University of California Press, Berkeley, 1984, 29-42 [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996. En adelante IC seguido de número de página].

⁴ M. DE CERTEAU, ‘How is Christianity Thinkable Today?’ en G. WARD (ED.), *The Postmodern God. A Theological Reader*, trad. de F. Bauerschmidt, Wiley-Blackwell, Oxford, 1997, pp. 145-146.

Dios cumple sus promesas a Israel de que todas las naciones de la tierra serán bendecidas por los descendientes de Abraham (Gal. 3, 6; 9, 16; Rom. 4, 13-25). Predicando los actos de Dios en la muerte y resurrección de Jesús trata de persuadir a los politeístas grecorromanos de adorar al Dios de Israel. Como proclamación universal, la visión de San Pablo se suma a otras afirmaciones universales de su tiempo promovidas por el estoicismo, el platonismo medio, el judaísmo filosófico helenístico de Filón y demás; pero la de Pablo se diferencia de estas propuestas en que la suya es apocalíptica (1 Cor. 15, 20-28; 1 Tes. 4, 13; 5, 11): el mundo se acerca a su fin y el medio que Dios utiliza para señalar el fin de la era presente es la predicación de la muerte y resurrección de Jesús que hace San Pablo, quien combina de forma única declaraciones universales con la teología apocalíptica.

Lo hace a través de un astuto empleo del lenguaje imperial y las imágenes de la victoria romana. Su proclamación es un evangelio (*euangelion*), un término que se encuentra en la Septuaginta (Is. 52, 7), pero que se utiliza de manera crucial para aclamar el reinado del emperador como portador de la Buena Nueva a los habitantes de la tierra y anunciar el fin del mundo; el término que usa para la iglesia (*ekklēsia*) es la misma palabra que alude a una asamblea ciudadana; saluda a los filipenses que creen en Cristo como titulares de una ciudadanía (*politeuma*) en el paraíso (Fil. 3, 20); se describe en términos diplomáticos como designado por Dios para el “ministerio de la reconciliación” (2 Cor. 5, 18); se imagina a sí mismo como un prisionero de Cristo, exhibido en un triunfo imperial (2 Cor. 2, 14); e incluso su proclamación de Jesús como el hijo de Dios, a pesar de su evidente linaje davídico y mesiánico, se hace eco de la afirmación del emperador en el Imperio oriental como el hijo que ha sucedido a su padre divinizado, y difícilmente podría haber sido escuchada sin relacionar una cosa con otra. Todos los que abrazan su Evangelio disfrutaban de una nueva identidad universal. “Los que os habéis bautizado consagrándoos al Mesías Jesús os habéis revestido del Mesías. Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer” (Gal 3, 28). La iglesia de Cristo, al igual que el propio imperio, es un reino sin límite geográfico, económico, o de género. San Pablo compara la Segunda Venida con la recepción de una visita imperial; cuando Cristo llegue los creyentes serán arrebatados en las nubes para recibir a Cristo, a quien conducirán a la tierra tal como los ciudadanos acompañan a dignatarios que visitan su ciudad (1 Tes. 5, 17). Mientras tanto, San Pablo los compara con legionarios armados con “la coraza de la fe y el amor, con el casco de la esperanza de la salvación” (1 Tes. 5, 8).

En todo lo anterior, San Pablo actúa como un usurpador. Para Certeau, la usurpación describe un procedimiento social de lectura en la que el lector da un significado al texto no previsto por el autor: “[el lector] inventa en los textos algo distinto de lo que era su ‘intención’. [...] Combina sus fragmentos y crea algo que desconoce en el espacio que organiza su capacidad de permitir una pluralidad indefinida de

significaciones” (IC 182). Este proceso no está reservado a los expertos, sino a todos los consumidores culturales. San Pablo usurpa, apropiándose los, un repertorio de términos e ideas políticas imperiales con el objetivo de reutilizarlas para los fines idiosincrásicos de sus propias comunidades cristianas. Los propagandistas imperiales, desde arquitectos y artistas a poetas e historiadores, exaltaron el derecho de Roma a ampliar su misión imperial universal en virtud de su labor por designio divino de civilizar y poner orden en sus territorios más remotos.

Algunos estudiosos afirman que la apropiación de términos e imágenes cívicas por parte de San Pablo muestra su oposición al Imperio Romano.⁵ Como judío del siglo primero, se habría opuesto de hecho al violento y politeísta edificio de la dominación romana, pero, de acuerdo con Certeau, la usurpación del apóstol va más allá de indicar una oposición y expone una forma alternativa de practicar la vida cotidiana, ya que se ocupa de un grupo de creyentes habitualmente marginados con una nueva identidad más elevada. Si no tuviéramos otros medios para determinar el segmento demográfico típico que San Pablo describe con este repertorio de vocabulario, podríamos pensar que el apóstol se dirige a los pudientes del mundo imperial romano. Pero los creyentes típicos de Pablo son artesanos; las casas en las que viven son cuartos estrechos y atestados encima de las tiendas en las que ejercen su oficio, o habitaciones alquiladas, probablemente no mayores de 30 metros cuadrados.⁶ Son esclavos y libertos; su existencia se define por su sumisión a gentes de más alto rango y a menudo viven en un nivel de mera subsistencia; no tienen acceso al tipo de vida típico en el que suelen darse todos estos términos elegantes.⁷ Desde el punto de vista de Certeau, el caminar paulino en la ciudad imperial es una práctica de vida reescrita sobre una página de élite. En términos de Certeau, San Pablo crea entidades o “cuerpos” —sociales, eclesiásticos, textuales, el propio cuerpo de Cristo— escribiendo “de forma palimpsestica.”⁸ Su presencia es una ausencia; acuñan la identidad mientras la borran. San Pablo expresa un llamamiento a otra forma de ser dentro de la ciudad que se basa en el lenguaje y la imagen de la ciudad, pero la proclama en otros términos y con otro resultado. El objetivo aquí no es tanto la oposición como la adaptación para fines particulares que ponen trabas a una cultura imperial organizada según un *modus vivendi* imperial.

Por medio de la usurpación, San Pablo desestabiliza las estrategias cívicas de organización y comprensión imperial. Así, en otra apropiación de estrategias políticas y de la idea de la ciudad-estado como espacio de

⁵ Para más referencias, D. LULL, ‘Paul and Empire’, *Religious Studies Review* 36 (2010), pp. 252-62.

⁶ P. OAKES, *Reading Romans in Pompeii: Paul’s Letter at Ground Level*, Augsburg Fortress, Londres/Minneapolis, 2009, 46-97.

⁷ Para la demografía económica, J. MEIGGITT, *Paul, Poverty and Survival*, T&T Clark, Edimburgo, 1998.

⁸ G. WARD, ‘Michel de Certeau’s “Spiritual Spaces”’, *New Blackfriars* 79 (1998/932), pp. 414-460 en la p. 434.

las prácticas de élite de gobierno, San Pablo se abre un espacio que él llama “el cuerpo de Cristo” (Rom. 12, 4-8; 1 Cor. 12, 12-31). El motivo del cuerpo es instructivo, porque Pablo toma el término del ámbito de los ideales cívicos, en el que el cuerpo político se había convertido en un tropo consolidado para la época en que el apóstol escribía. Este motivo sufre una revisión fundamental que convierte el espacio de la ciudad en nuevas prácticas de la iglesia como terreno de disidencia. En el pasaje en el que exhorta a los corintios cristianos faccionalistas a desistir de la competencia entre sí sobre dones espirituales, aprovecha el motivo político del cuerpo para representar a los creyentes corintios como el cuerpo de Cristo (1 Cor. 12, 12-26). Siguiendo el modo en que los retóricos de la época empleaban la comparación, pide a sus seguidores que imaginen un cuerpo en el que cada parte necesita a las otras, pero trastocando las expectativas normales con el argumento de que es el miembro menos ensalzado el que recibe la mayor atención: “los miembros del cuerpo que se consideran más débiles son indispensables, y a los que consideramos menos nobles los rodeamos de más honor. Las partes indecentes las tratamos con mayor decencia [...] Dios organizó el cuerpo dando más honor a lo que carece de él” (1 Cor. 12.23-24).

En un mundo donde el capital simbólico se gana por medio del honor, San Pablo invierte la ecuación de modo que los despreciados y los débiles reciben el más alto estatus. Para el apóstol, no hay iglesia sin el otro y aquí, en 1 Cor. 12, el vecino menos apreciado es aquel a quien él más favorece. De acuerdo con Certeau “espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales [...] *el espacio es un lugar practicado* [...]” (IC 129).

Una “unidad polivalente de programas discordantes” representa para Certeau la iglesia como el espacio donde los miembros no viven ajenos a los otros.⁹ Esto, como señala Jeremy Ahearne es una articulación de creencias en el sentido anatómico de articulaciones conectadas entre sí en una unidad diversa.¹⁰ El espacio que el cuerpo de Cristo abre es, en el sentido de Certeau, el espacio ausente de la resurrección, que el Espíritu llena, a la espera del regreso de Cristo, en un mundo que ya está pasando pero que aún persiste y se vive en compañía de otros. Las tácticas paulinas representan una nueva espacialidad con prácticas de la vida cotidiana que aprovechan estrategias recibidas y las reconfiguran para expresar una ruptura y una nueva forma de ocupar el mundo: ya no — como si no— perteneciendo los unos a los otros.

⁹ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, ed. de L. Giard, Seuil, París, 1987, pp. 112-13 [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006. En adelante DC]. Para un estudio de su eclesiología en este sentido, J. AHEARNE, ‘The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief’, *New Blackfriars* 77 (1996/909), pp. 493-503, en las pp. 497-499.

¹⁰ J. AHEARNE, ‘The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief’, pp. 500-502.

LA FÁBULA ILUSORIA DE SAN PABLO. Uno de los pocos pasajes en que Certeau cita a San Pablo, aparece en un estudio de la conversión. Certeau entiende los textos cristianos como la respuesta a una llamada: “El ‘Sígueme’ procede de una voz que ha sido eclipsada, irrecuperable para siempre, desaparecida en los cambios que le superpone su eco, ahogada en la multitud de los que responden.” No es nada más que “la traza de un tránsito [...] Nada más que un nombre sin un emplazamiento.” Los escritos que surgen de este espacio forman una interminable “serie de escuchas –seguimientos– cambios, ya modulados de cien maneras diferentes, y nunca con un término estable ante ellos.”

El Nombre que instituye esta serie designa a la vez (y solo) los diferentes elementos que deja surgir tras él y todo aquello que lo refiere a su otro en un movimiento de escuchar y seguir al Padre. Jesús es el factor desconocido que desaparece de esta relación ‘llamada-conversión’ a la que se refiere. Él mismo entra en esta relación que plantea unos términos indeterminados: es un sí (2 Cor. 1, 19), una respuesta relativa al Innombrable que llama, y es el continuamente ‘convertido’ hijo del Padre inaccesible que le dice ‘ven’.¹¹

Es necesario citar tan ampliamente a Certeau para entender que el “sí” que oye es también un desafío a cualquier orden fijo y atemporal de creencia y de autoridad institucional. En otro ensayo titulado *La miseria de la teología* describe el llamamiento del teólogo a “un trabajo de *sin razón [dérason]* respecto del orden constituido por una razón establecida” (DC 256). Su crítica al cristianismo de su tiempo tal como lo representaba la Iglesia Católica es que su cambio de la locura por el orden establecido es una traición al evento por el que se orienta. De hecho, aduce que el corolario de la ciudad secular es la fiesta de los locos. Una ruptura es esencial para el cristianismo:

[La expresión de la comunidad cristiana] se constituye socialmente porque hay algo más que decir. Asimismo, si bien no puede reducirse al hecho de ser marginal (situada fuera de las áreas de trabajo), de hecho se margina a sí misma. Algún tipo de ruptura le es esencial. Para que una expresión sea posible, se debe crear un espacio de expresión y, para ello, se debe abrir una brecha en el cuerpo social.¹²

No hay lugar de descanso para la fe cristiana; no en un conjunto de prescripciones éticas sobre el que los cristianos no pueden ponerse de acuerdo en ningún caso, ni en una serie de dogmas que están históricamente condicionados y sujetos a interpretaciones rivales, y por lo tanto no en una autoridad institucional que podría gestionar conflictos sobre creencias, pero nunca eliminarlos.¹³ Para Certeau, la creencia es por

¹¹ M. DE CERTEAU, “The Work of an “Excess””, en G. WARD (ED.), *The Certeau Reader*, trad. de F. Bauerschmidt, Wiley-Blackwell, Oxford, 2000, p. 227; DC 287.

¹² M. DE CERTEAU, ‘A Body Undone: Vanishing Expressions and Anonymous Practices’, en G. WARD (ED.), *The Certeau Reader*, p. 221; DC 278.

¹³ Para Certeau esta incapacidad refleja lo que Jeremy Ahearne llama “el

tanto débil en el sentido de que no toma impulso en un lugar de descanso, sino que continúa desarrollándose como un evento de llamada-conversión.¹⁴ El principio del movimiento cristiano es “*un acontecimiento evanescente*” (DC 287). Carece, pues, de lugar o dirección estables, salvo en el caso de la dirección tomada bajo las condiciones históricas de la llamada del Evangelio, oída donde uno se encuentra a sí mismo, y reconocida así, como el rastro de una llegada y partida; en su *Wirkungsgeschichte*. F.C. Bauerschmidt llama acertadamente a esta visión de la teología un “viaje Abrahámico” y “una práctica de partida.”¹⁵

Todas estas observaciones de Certeau tienen un talante profundamente paulino. San Pablo llama a esta locura necesidad (*mōria*).

Pues el mensaje (*logos*) de la cruz es locura (*mōria*) para los que se pierden [...] ¿Acaso no ha convertido Dios en locura (*emōranen*) la sabiduría mundana? Como, por la sabia disposición de Dios, el mundo con su sabiduría no reconoció a Dios, dispuso Dios salvar a los creyentes por la locura (*tēs mōria tou kērygmatos*) de la cruz [...] Pues la locura (*mōron*) de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres (1 Cor. 1, 18, 20-21).

Estas declaraciones de Pablo a los corintios quedan en una sección de la carta (cap. 1-4) en la que rechaza el faccionalismo basado en la lealtad a diferentes apóstoles, a través del cual los cristianos tratan de obtener honor y estatus, el más determinante patrimonio cultural en el mundo antiguo desde el punto de vista social. Para los desposeídos, una forma alternativa hacia un codiciado estatus, de otro modo inaccesible a los marginados, debe haber proporcionado una razón tentadora para unirse a un nuevo movimiento.

San Pablo se apresura a instruir a los seguidores en la “debilidad de la fe”, que, como recuerda a su público, es la norma y no la excepción entre ellos:

Observad, hermanos, quiénes habéis sido llamados: no muchos sabios en lo humano, no muchos poderosos, no muchos nobles; antes bien, Dios ha elegido a los locos del mundo para humillar a los sabios, Dios ha elegido a los débiles del mundo para humillar a los fuertes, a los plebeyos y despreciados del mundo ha elegido Dios, a los que nada son, para anular a los que son algo (1 Cor. 1, 26-28).

Es la misma lógica que San Pablo despliega para persuadir a los creyentes que compiten acerca de sus dones espirituales: aquí, como hemos visto, las partes “menos nobles [*atimotera*]”, “menos decentes

desmoronamiento del cristianismo contemporáneo” en la cultura secular, pero también refleja la condición previa para la creencia cristiana, J. AHEARNE, “The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief”, pp. 493-95.

¹⁴ DC 282-291; también M. DE CERTEAU, ‘How is Christianity Thinkable Today?’, pp. 142-145.

¹⁵ F.C. BAUERSCHMIDT, ‘The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology’, *Modern Theology* 12 (1996/1), pp. 1-26; “departure”, pp. 10-15.

[*aschemōna*]” obtienen un favor mayor. El alfa privativa gramatical griega significa aquí más que “menos” o que un antónimo que define un contrario: expresa la negación de la cruz y la inversión del orden del mundo, la nueva lógica que la cruz reclama con su interrupción del sentido común y la razón. Esto es, en términos de Certeau, un mito o una fábula que interpreta una nueva llegada, de tal modo que establece lo transitorio del orden presente. El “sí” de Dios es, pues, en el sentido de Certeau una partida y también un “no”: “para anular [*ta mēonta*] a los que son algo” (1 Cor. 1, 28) y por lo tanto constituye una ruptura de relaciones preexistentes.

La noción de fábula de Certeau es fundamental aquí. Fábula, como señala Ahearne, “implica a la vez ficción (las fábulas se apartan de los regímenes autorizados de la verdad) y también oralidad (se apartan de las economías oficiales de la escritura).”¹⁶ Las fábulas al tiempo hablan y no saben lo que dicen. “La ‘fábula’ es pues habla plena”, escribe Certeau, “pero que debe esperar la exégesis docta para que sea ‘explícito’ lo que dice ‘implícitamente’”; exégesis que él llama una “argucia” porque la investigación erudita “se da por adelantado, en su objeto mismo, una necesidad y un sitio”, lo que es una ilusión, pues “está segura de poder siempre poner la interpretación en el no saber que mina el decir de la fábula” (IC 173). El “*logos tou staurou* [el mensaje de la cruz]” es una fábula en este sentido: nos habla tanto *desde* y *del* evento de desaparición antes de que la exégesis lo reinterpreté y llene sus lagunas de significado con firmes conclusiones exegéticas y resultados interpretativos. Este discurso por tanto “anula a los que son algo.”

La tentación de los corintios, como la de los teólogos, de establecer un nuevo orden basado en los apóstoles es, pues, la tentación de confundir el evento con algo sustancial. “¡Ya estáis saciados! ¡Ya os habéis enriquecido!” reprende San Pablo a los corintios que buscan razones para la jactancia y la posición (1 Cor. 4, 8). Sin embargo él mismo exagera su propia anulación:

Pero pienso que a nosotros los apóstoles Dios nos ha exhibido los últimos, como condenados a muerte [...] Nosotros por el Mesías como locos, vosotros por el Mesías prudentes; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros estimados, nosotros despreciados [...] Somos la basura [*perikatharmata*] del mundo, el desecho [*peripsēma*] de todos hasta ahora (1 Cor. 4, 9-13).

Así, para Pablo la ruptura, la *ta mēonta*, es más que una ausencia platónica del ser: la ruptura tiene el olor de la basura. Los corintios son la escoria de la ciudad que hace que los que no ven por donde andan tropiecen y que otros se rían de quien quisiera encontrar algo valioso en tal montón de basofia. Son gente desechable. En consecuencia, no hay aquí apoyo firme, ni resorte para mover el mundo de alguna manera centrada en la creencia firme, es decir, el sistema cultural imperial de

¹⁶ J. AHEARNE, *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*, Stanford University Press, Cambridge, 1995, p. 60.

honoros y estatus. El evangelio de Pablo es más bien algo que carece de coordenadas o transacciones seguras. La cruz ilusoria de San Pablo, en la que una tragedia y una humillación se convierten en una fábula de creencia, es la única cosa que hace creíble la fe de los corintios, y por lo tanto se dirige a ellos con un sí que es a la vez una renuncia. Para ser lo que son solo deben reconocer su anulación y así convertirse en el vivo símbolo de un evento de muerte y resurrección: aquello que deshace lo que es.

Ser el cuerpo de Cristo es encarnar una fábula tanto como proclamarla. La teología de la iglesia de San Pablo ha sido llamada una teología de participación.¹⁷ Ser un seguidor de Cristo es para San Pablo “ser en Cristo [*en Christō*]”, en un sentido a la vez locativo y adverbial (por ejemplo, 2 Cor. 5, 17; Fil. 2, 5). Hay una transferencia espacial a través de la unión con Cristo en el bautismo (Rom. 6, 1-11) de una esfera (el pecado, la carne, la muerte, etc.) a otra (la rectitud, el espíritu, la vida). Estar en Cristo es practicar una muerte que es también una resurrección (Gal. 2, 20). Todo el proyecto paulino se basa en este evento de transferencia desde las perspectivas escatológica, sociológica y antropológica. La congregación —el cuerpo— de creyentes es la señal del próximo y ya visible futuro y de la quiebra del viejo presente. La vida, la práctica, el espacio “en Cristo” es una obra de *locura*.¹⁸

“COSAS QUE NINGÚN OJO HA VISTO Y NINGÚN OÍDO HA OÍDO”. Al comienzo de *La fábula mística. 1*, Certeau cita una biografía de la *Historia Lausiaca*, que relata la historia de una virgen que se hizo pasar por loca y endemoniada, pero es reconocida en última instancia por el candidato más improbable, un venerado santo y ermitaño, Piterum, como una Amma, una madre espiritual. En el momento crítico de la historia, el monje pide entrar al monasterio de las mujeres, donde aparece la mujer y el santo le pide su bendición. Certeau llama especialmente la atención sobre la cita paulina citada por la biografía: “si uno se considera sabio en las cosas de este mundo, vuélvase loco para llegar a sabio” (1 Cor. 3, 18).¹⁹ La presencia de este pasaje en la biografía indica cómo la historia revela una relación de alteridad (cordura/locura; idiotez/conocimiento; orden/caos; etc.).

Certeau utiliza el estudio de casos para inaugurar su examen de la construcción de discursos místicos en los siglos XVI y XVII. A través de una especie de arqueología de una heterología, plantea la aparición de tal discurso como consecuencia del creciente dominio de la razón en la

¹⁷ E. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Londres y Philadelphia, 1973, pp. 447-473; A. SCHWEIZER, *The Mysticism of Paul the Apostle*, trad. de W. Montgomery, John Hopkins University Press, Baltimore, 1998², pp. 101-160.

¹⁸ *Déraison* en el original.

¹⁹ M. DE CERTEAU, *The Mystic Fable. Vol. 1. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, trad. de M. Smith, University of Chicago Press, Chicago, 1995 [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006, pp. 40-41, 44. En adelante *FM*].

modernidad temprana, y también de distintos modos de fractura social resultantes de transformaciones en la política, la cultura y el conocimiento.²⁰ Sin embargo, si su proyecto arqueológico es lo que Bauerschmidt llama “un plan heterológico,” el Dios de Certeau “que elude todo discurso, no es ‘el Otro’.” “En otras palabras, Dios no es un Otro subsumido por ‘el otro’.” Bauerschmidt sondea las exploraciones teológicas de Certeau a lo largo de su carrera y advierte que el jesuita, en su estudio de temas seculares, genera “una conciencia aguda y creciente de que Dios no podía pensarse adecuadamente dentro del ámbito de la alteridad.”²¹

La mujer loca de la *Historia Lausiaca* es una muestra de este Dios que está en otra esfera, para Certeau el “*más grande*”²² que no puede ser subsumido por la alteridad.²³ Al final de la historia, cuando ella descubre que no puede soportar la nueva devoción que la afirmación del santo le ha valido, deja el convento; nadie sabe a dónde fue, donde se ocultó, y cómo murió. Aunque Certeau no establece la conexión, la desaparición de la mujer loca es análoga a la ausencia actual de Cristo resucitado:

ya no está aquí. ‘Se lo han llevado’ [...] No por dejar de ser el viviente, permite este ‘muerto’ reposar a la ciudad que se erige sin él. Asedia nuestros lugares. No cabe duda de que una teología del fantasma sería capaz de analizar cómo resurge en una escena diferente de aquella de la que desapareció. Sería la teoría de un nuevo estado (*FM* 11).

Comparando a Dios con el fantasma del padre de Hamlet, Certeau comenta que “del mismo modo, el ausente que ya no está ni en el cielo ni en la tierra habita en una extraña tercera región (ni uno ni otra). Su ‘muerte’ lo ha situado en este espacio intermedio. A modo de aproximación, ésta es la región que nos señalan hoy los autores místicos” (*FM* 11-12).

Certeau, escribiendo desde un terreno secular, donde parece imposible el discurso sobre Dios, descubre aquí otra posibilidad en esta tercera región. “Al igual que la antigua Esfinge, la mística sigue siendo el punto de encuentro con un enigma. Puede ser situada pero no clasificada.”²⁴

De nuevo hallamos aquí el rastro de un gesto paulino. De hecho el mismo San Pablo habla desde esa tercera región, habiendo viajado al “tercer cielo”. Su relato (2 Cor. 12, 1-10) viene después del llamado “discurso del loco” en 2 Cor. 11, 16-33. En este punto San Pablo se opone a quienes llama irónicamente “superapóstoles [*hoi hyperlian apostoloi*]” (2

²⁰ Véase también, M. DE CERTEAU Y M. BRENNER, ‘Mysticism’, *Diacritics* 22 (1992/2), pp. 11-25 en las pp. 13-15.

²¹ F. C. BAUERSCHMIDT, ‘The Otherness of God’, *South Atlantic Quarterly* 100 (2001/2), pp. 349-362, en la p. 352.

²² *Plus grande* en el original.

²³ M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, París, 2005 (1969), p. 7.

²⁴ M. DE CERTEAU Y M. BRENNER, ‘Mysticism’, p. 24.

Cor. 11, 5; 12, 11), que tratan de desacreditarlo refiriéndose a sus propias capacidades espirituales superiores (2 Cor. 10, 8-12), utilizando el personaje de un necio que se jacta de su sufrimiento, con el fin de revelar la locura de su Evangelio, centrado en su debilidad, frente a la “sabiduría” de los que se jactan de poderes espirituales. De este modo, San Pablo revela que no solo él mismo sino también todos los que, como él, viven el orden resucitado están en la “extraña tercera región” de Certeau. Así, al transmitir la historia de su viaje celestial se refracta a sí mismo, adoptando la forma del relato de una tercera persona (“Sé de un cristiano que hace catorce años –no sé si con el cuerpo o sin él, Dios lo sabe– fue arrebatado hasta el tercer cielo”, 2 Cor. 12, 2), para situarlo en una región de transición (“no sé si con el cuerpo o sin él, Dios lo sabe”), donde “escuchó palabras inefables, que ningún hombre puede pronunciar” (2 Cor. 12, 4). “No sé si con el cuerpo o sin él, Dios lo sabe” asigna a San Pablo un espacio que como la propia situación de Dios, está en una ubicación paradójica más allá de la alteridad. De hecho, San Pablo regresa repetidamente a este espacio: en el “discurso del loco” aporta una lista de cosas de las que presumir. Mientras que sus oponentes toman partido por las maravillas y visiones, la jactancia de San Pablo opta por representar el sufrimiento de fracasos y debilidades: azotes, golpes, lapidación, naufragios, robos, sentirse en peligro, etc. (2 Cor. 11, 21-29) y concluye con la imagen ridícula de él mismo escapando por poco de ser detenido en Damasco al ser descolgado en una cesta por una ventana de la muralla (2 Cor. 11, 32-3). Las tribulaciones y el descenso en la cesta del apóstol expresan la violencia y la humillación de la cruz, la fuente de todo ese discurso insensato (1 Cor. 1, 18). “¿Alguien enferma sin que yo enferme? ¿Alguien tropieza sin que yo esté en ascuas? Si toca presumir, presumiré de mi debilidad” (2 Cor. 11, 30-31). En su “tercer espacio” celestial, es en la ausencia/presencia (“en”, “fuera”, “no lo sé”), donde habla Cristo resucitado. El apóstol aprende “ahí” que la fuerza de Dios se perfecciona en la debilidad de Pablo (2 Cor. 12, 9). Esta es la misma estrategia que sigue en 1 Cor. 4, 8-12, donde también disputa contra fatuos. En ambos casos, la retórica de San Pablo crea un conjunto de prácticas espaciales marcadas por la locura.

“¿Alguien tropieza sin que yo esté en ascuas?” En otro pasaje dice: “me hice débil con los débiles para ganar a los débiles” (1 Cor. 9, 22). Certeau identifica dos tendencias en las tradiciones místicas, la primera hacia “la radicalidad del exilio,” y la segunda “relaciona la llamada con una praxis, el mensaje con el trabajo y la comunidad cívica, el reconocimiento del absoluto con una ética y la ‘sabiduría’ con las relaciones fraternales [...]” La primera es la de la gnosis y la segunda la del *ágape*.²⁵ San Pablo encarna y defiende ambas. Él es el extraño radical, el apóstol que viaja a través de los terrenos agrestes enumerados en 2 Cor. 11, 1-29, que tiene el alimento sólido de las enseñanzas divinas de la persona espiritual que ofrecer a los corintios que, por su división en

²⁵ M. DE CERTEAU Y M. BRENNER, ‘Mysticism’, pp. 23-24.

facciones, se muestran inmaduros, carnales, capaces solo de digerir leche (1 Cor. 2, 14; 3, 3). San Pablo exhorta a sus seguidores a abrazar el discurso de la cruz y así compartir su exilio como aquellos que en el bautismo han muerto con Cristo y ahora viven la vida resucitada en el incluso ahora y todavía no, que es el mundo “pasajero.” Y él es también el apóstol que toma prestado el lenguaje de la esfera política para describir la vida ética de sus iglesias como la de una comunidad cívica. La reformulación radical de San Pablo de la imagen cívica, al privilegiar lo impresentable en el cuerpo de Cristo (1 Cor. 12, 12-31), lleva directamente a su descripción del *ágape* como la principal praxis a la que sus seguidores deben aplicarse (1 Cor. 13, 1-13).

Caminar con Michel de Certeau en la ciudad de San Pablo es presenciar cómo un apóstol usurpa el orden cívico romano y verlo dar forma a las prácticas de la vida cotidiana en sus iglesias con una lógica que es insensata, en realidad una locura. Aunque Certeau rara vez menciona a San Pablo, nos ofrece una perspectiva para la comprensión de la imaginación social y teológica del apóstol. Sus estudios ayudan a mostrar cómo la teología mística de San Pablo y su formulación de la iglesia como cuerpo de Cristo configuran las tácticas del santo y le ayudan a crear un espacio que está a la vez dentro y fuera de lugar para un conjunto de prácticas religiosas y sociales. Como teólogo, geógrafo social, historiador y filósofo, Certeau ha dejado un rico patrimonio para el estudio del apóstol de los gentiles y de sus enseñanzas.

Traducción de Carlos Valero Serra

Ontología del Otro: Reflexiones sobre la filosofía de Michel de Certeau

Johannes Siapkas

INTRODUCCIÓN¹. La noción del Otro ha estado en el foco de atención de las humanidades y las ciencias sociales desde la década de 1980. Se introdujo con el giro cultural y desde entonces ha tenido una amplia repercusión. El giro cultural se ha transformado recientemente en la ontología relacional y a pesar de las diferencias epistemológicas entre el giro cultural y la reciente ontología relacional, el Otro permanece como una idea clave. Esta idea ha sido adoptada de distintas formas y tiene varias genealogías que se entrecruzan. Michel de Certeau contribuyó significativamente al desarrollo de la noción del Otro.

En este artículo quisiera explicar la historiografía y la teoría cultural de Certeau y asociar la idea del Otro con su enfoque característico. Además, trataré de situar la perspectiva de Certeau en ambientes académicos y discursos intelectuales más amplios. En otras palabras, mi propósito es mejorar nuestra comprensión de una epistemología de las prácticas relacionales que se guía por el pensamiento a través del Otro.

Mi comprensión de la obra de Certeau difiere en algunos aspectos de las interpretaciones establecidas. Numerosos analistas defienden una diferencia paradigmática entre la sociología y la historiografía de Certeau, pero en mi opinión, esta división no es fundamental en su obra. Varios de sus conceptos sociológicos tempranos, sobre todo los de estrategia, táctica y heterología, son también pertinentes para su historiografía. El foco de la perspectiva de Certeau se sitúa en las oscilaciones entre una crítica de la ciencia normativa y la introducción de una posición académica —la heterología— que se esfuerza por hacer frente a las deficiencias del estudio normativo.

Leo a Certeau como arqueólogo clásico e historiador de la Antigüedad; además, vivo en una sociedad protestante secularizada, y recibí una educación secular greco-ortodoxa, por lo que la dimensión católica jesuita de la obra de Certeau tiene para mí una importancia menor.² Me limitaré aquí a explicar sus escritos teóricos historiográficos y culturales y, en resumen, de acuerdo con la descripción de Certeau de su propio trabajo como un proyecto inacabado que abre posibilidades para seguir investigando, mi intención no es aplicar sus teorías en sentido

¹ Este trabajo ha podido realizarse gracias a una beca de *The Birgit an Gad Rausing Foundation for Research in the Humanities*.

² Aun cuando sus relaciones con la Iglesia Católica y los Jesuitas parecen reflejarse en su teoría cultural; véase N. ZEMON DAVIS, 'The Quest of Michel de Certeau', *The New York Review of Books* 55/8 (2008).

estricto, sino más bien adoptarlas, citando y refiriéndome a su obra para presentar un argumento, lo que implica un relevo en su trabajo.³

PRÁCTICAS Y TÁCTICAS. En su teoría cultural, Certeau hace hincapié en lo que la gente corriente hace en su vida cotidiana. Para él, la cultura está constituida en última instancia por las prácticas de los agentes y en su opinión todo se puede considerar como prácticas: los agentes —los individuos— son la suma de sus prácticas, pero también las estructuras, las ideologías y los discursos son sumas de prácticas. De este modo, Certeau desestabiliza componentes que en perspectivas normativas a menudo son vistos como entidades nítidas y fijas: según él, los agentes y estructuras son variables. Las prácticas tienen una cualidad ontológica para Certeau ya que las conceptualiza como constitutivas y son a la vez el medio y el fin de su teoría cultural. No son actividades finitas sino más bien combinaciones en curso y apropiaciones⁴ que también incluyen una dimensión relacional —puesto que se consideran como apropiaciones— y que no se llevan a cabo de forma aislada, sino que afectan a las estructuras preexistentes; las prácticas transforman y reformulan los significados.⁵ Certeau hizo una célebre distinción entre prácticas de carácter estratégico y prácticas de carácter táctico:

Llamo ‘estrategia’ al cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse en un ‘ambiente’. La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar *proprio* y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta (IC XLIX-L).

Las prácticas estratégicas se originan en y desde posiciones de poder y se dirigen a estructuras y agentes externos. La espacialización, la separación entre el lugar desde donde se originan las prácticas estratégicas y las estructuras sobre las que se llevan a cabo es una cualidad determinante de las estrategias y contribuye a sostener relaciones de poder asimétricas. En efecto, Certeau apunta a un rasgo característico de la modernidad: las prácticas estratégicas son las prácticas llevadas a cabo por las autoridades en los Estados-nación modernos. Certeau considera la historia y la ciencia normativas modernas como ejemplos paradigmáticos de estrategia y relaciona los conceptos

³Véase T. SCHIRATO, ‘My Space or Yours?: De Certeau, Foucault and the Meanings of Popular Culture’, *Cultural Studies* 7/2 (1993), p. 283; W. FRIJHOFF, ‘Foucault Reformed by Certeau. Historical Strategies of Discipline and Everyday Tactics of Appropriation’, *Arcadia. Zeitschrift für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft* 33 (1998), p. 93; J. SEIGEL, ‘Mysticism and Epistemology: The Historical and Cultural Theory of Michel de Certeau’, *History and Theory* 43 (2004), p. 409.

⁴Véase M. DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, 1984 [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. XLIX. En adelante IC seguido de número de página].

⁵W. FRIJHOFF, ‘Foucault Reformed by Certeau’, pp. 104-105, sobre la apropiación.

sociológicos con la ciencia.

La estrategia se contrapone a las tácticas: “una *táctica* es una acción calculada determinada por la ausencia de una posición sólida [...] El ámbito de la táctica es el espacio del otro [...] Lo que consigue no se puede mantener [...] En resumen, la táctica es una habilidad de los débiles.”⁶ Las prácticas tácticas, en otras palabras, carecen de poder puesto que no ejercen poder sobre Otros. Las tácticas son más bien prácticas de apropiación, que sirven para redefinir el tejido de la estrategia. Las tácticas son el reverso de las estrategias ya que no son prácticas hegemónicas sobre otros, sino re-acciones que adoptan y redefinen cosas ya existentes: el significado es el uso. Además, Certeau mantiene la dimensión espacial de las prácticas como una cualidad determinante: las prácticas estratégicas están asociadas a la noción de situación, que implica una demarcación. Por el contrario, las tácticas se asocian con el espacio, que no es nítido y delimitado, sino que más bien representa una redefinición de elementos ya existentes. Se crea un espacio mediante tácticas de apropiación: se trata de las grietas producidas en el tejido social mediante tácticas.

Certeau pone como ejemplo de táctica la argucia del *escamoteo*.⁷ El *escamoteo* es el conjunto de las actividades en las que los trabajadores hacen cosas para sí mismos en el trabajo, utilizando material de desecho de su lugar de trabajo y haciendo cosas personales en horas de trabajo. Un ejemplo típico sería un carpintero que recogiese la madera sobrante para, por ejemplo, hacer una mesa para su casa. En el arte del *escamoteo* el agente no toma tanto el material (que de todos modos es material de desecho) como el tiempo del patrón. Al dedicarse a eso, el agente crea un espacio para sus necesidades aprovechando una oportunidad en la estrategia. El *escamoteo* es una táctica: el orden se ve burlado. Esto no representa un vano intento de resistencia con la intención de rebelarse contra el sistema y trastocarlo, sino que es más bien una actividad evasiva, una apropiación y un uso del orden dominante para otros fines no previstos por los productores, lo que sirve para ilustrar el carácter esquivo de la práctica cotidiana.⁸ Como Claire Colebrook señala, la táctica es una cuestión de perspectiva: una práctica no es táctica a menos que se perciba como tal, es decir, desde un punto de vista estratégico el *escamoteo*, la apropiación táctica, puede hasta pasar desapercibida o ser vista como acatamiento del orden estratégico.⁹

Otro ejemplo de táctica se encuentra en el ensayo que Certeau dedica a caminar por la ciudad. A través de una reflexión sobre cómo la gente usa la estrategia de la ciudad (es decir, los itinerarios planeados que los proyectistas de la ciudad conciben y construyen), Certeau ilustra el

⁶ W. FRIJHOFF, ‘Foucault Reformed by Certeau’, pp. 36-37.

⁷ *Perruque*, en el original. Traducción según IC.

⁸ W. FRIJHOFF, ‘Foucault Reformed by Certeau’, pp. 24-29.

⁹ C. COLEBROOK, ‘Certeau and Foucault: Tactics and Strategic Essentialism’, en I. BUCHANAN (ED.), *Michel de Certeau-in the Plural. The South Atlantic Quarterly* 100/2 (2001), p. 547.

carácter esquivo de la práctica. Los viandantes, siguiendo sus caminos individuales y eludiendo las rutas previstas, construyen su propio sentido del espacio a través de la operación táctica de caminar. La pluralidad de las trayectorias de los peatones resume lo efímero de la táctica. Las trayectorias tácticas son invisibles, por así decirlo, desde la posición propia de la estrategia (IC 40-48). Crucialmente, Certeau concibe también la lectura como práctica táctica. El lector entiende y reelabora lo que lee en su propia interpretación. La lectura es una apropiación que se introduce en el discurso estratégico original. Es una habilidad activa de comprensión que construye un significado a partir del texto. Lo esencial no es lo que dice el texto, sino cómo el lector entiende —se apropia— el texto.¹⁰

El concepto de táctica que Certeau acuñó se sitúa en el corazón mismo de su teoría cultural. A través de esta idea el Otro heurístico emerge como una entidad ontológica. La táctica no es un concepto aislado: tácticas y estrategias son facetas de las prácticas que son mutuamente dependientes unas de otras y no son mutuamente excluyentes. Estas parejas analíticas de Certeau se pueden interpretar como extremos heurísticos para describir un fenómeno que se representa como oscilante entre los extremos. Las prácticas, en consecuencia, no se deben reducir a tácticas o estrategias, sino que reúnen ambas facetas en un movimiento oscilante entre ellas.¹¹

En otras palabras, el énfasis analítico que Certeau pone en los mudables y polifacéticos significados de las estructuras en su teoría cultural debe, en mi opinión, reflejarse también en la forma en la que adopta la terminología. Prácticas, tácticas, estrategias y otros conceptos no son entidades monolíticas y claramente definidas, blancas o negras: recordemos que el *escamoteo* solo es una táctica si se percibe como tal. En consecuencia, la historia no es solo estrategia sino que también contiene elementos tácticos.

HETEROLOGÍA. La teoría cultural de Certeau se refleja en su labor sobre la

¹⁰ IC LII-LIII. La construcción del significado a través del uso es uno de los argumentos favoritos en los estudios culturales. Certeau ha sido ampliamente adoptado en este campo académico, véase J. FISKE, *Understanding popular culture*, Routledge, Boston, 1989 y 'Cultural Studies and the culture of everyday life' en L. GROSSBERG, C. NELSON Y P. TREICHLER (EDS.), *Cultural Studies*, Routledge, Londres, 1992, pp. 154-173; M. MORRIS, 'Banality in cultural studies', *Discourse* 10/2 (1988), pp. 3-29, 'On the beach' en L. GROSSBERG, C. NELSON Y P. TREICHLER (EDS.), *Cultural Studies*, pp. 450-478 y 'Metamorphoses at Sydney Tower' en E. CARTER, J. DONALD Y J. SQUIRES (EDS.), *Space and Place: Theories of Identity and Location*, Lawrence & Wishart, Londres, 1993, pp. 397-406.

¹¹ Véase J. AHEARNE, *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*, Stanford University Press, Cambridge, 1995, pp. 162-163 [En adelante IO]; K. GELDOF, 'The Dialectic of Modernity and Beyond: Adorno, Foucault, Certeau and Greenblatt in Comparison' en J. PIETERS (ED.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Peter Lang, Nueva York, 1999, p. 198.

historiografía.¹² Certeau acentúa que la historiografía se ve conformada por tres rasgos principales: “contemplar la historia como una operación sería equivalente a entenderla como la relación entre [...] una *situación* social, unas *prácticas* ‘científicas’ y la *escritura*.”¹³ La historia está asociada a una situación social, y es por tanto también un ejemplo de estrategia. Como tal, analiza y afecta a estructuras exteriores: el pasado. La historia presta atención a la esfera analítica exterior, pero elude hacer frente a las condiciones internas de la posición social de la historia. La historia como estrategia —la historia positivista, normativa— es una historia que evita la auto-reflexión sobre sus condiciones y sus efectos epistemológicos. Certeau se asegura de distanciarse de este tipo de historiografía de varias maneras, investigando sobre las condiciones de la historiografía. “La historia se ve enteramente conformada por el sistema dentro del cual se desarrolla.”¹⁴ Esta declaración de Certeau invierte en efecto la estrategia de la historiografía normativa. En otras palabras, una historiografía que se desarrolla sobre sus propias condiciones tiene dimensiones tácticas.¹⁵

Certeau criticó la opinión de que la historia es una ciencia y el argumento de que la historia debe esforzarse por ser más científica mediante la adopción de métodos cuantitativos. La puesta en práctica de un programa positivista, como defendía Paul Veyne, no es suficiente para Certeau, ya que con ello se ignoran los aspectos narrativos de la historiografía.¹⁶ Al final, la práctica de la historia resulta una *escritura* del pasado. La lógica de la narrativa contribuye a dar forma a la historia. En este sentido, Certeau se pone de parte de otros historiadores que exploran las dimensiones narratológicas de la historiografía (*WH* 69).¹⁷ Sin embargo, Certeau también señala que la historiografía *siempre* se refiere al pasado de una manera u otra y se preocupa por evitar posiciones narrativistas que consideran la historia como una práctica dictada solo por el presente y completamente separada del pasado.¹⁸

¹² Tanto Certeau como yo usamos los términos historiografía e historia de forma intercambiable.

¹³ M. DE CERTEAU, *The Writing of History*, Columbia University Press, Nueva York, 1988, p. 57 [aunque está disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006, la traducción es nuestra. En adelante *WH*]. Debe entenderse “científico” como analítico, como explica Certeau en la nota correspondiente. Véase también *IO* 16-21.

¹⁴ M. DE CERTEAU, ‘The Historiographical Operation’ en *WH* 69.

¹⁵ M. DE CERTEAU, ‘Introduction: Writings and Histories’ en *WH* 1-16.

¹⁶ P. VEYNE, *Writing History: essay on epistemology*, Manchester University Press, Manchester, 1984. Esto es evidente en *WH* 102 n.1. Véase también R. CHARTIER, ‘Michel de Certeau: History, or Knowledge of the Other’ en R. CHARTIER, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997, pp. 41-42; W. WEYMANS, ‘Michel de Certeau and the Limits of Historical Representation’, *History and Theory* 43 (2004), pp. 163-165.

¹⁷ Véase *WH* 69.

¹⁸ Véase M. DE CERTEAU, ‘Making History: Problems of Method and Problems of Meaning’ en *WH* 41-44; T. CONLEY, ‘Translator’s Introduction: For a Literary Historiography’ en *WH* xv.

La historia no es una crítica epistemológica. Permanece siempre como una narrativa. La historia nos cuenta acerca de su propia obra y, al mismo tiempo, sobre la obra que se puede leer en un tiempo pasado. [...] Por tanto, si la historia de ‘lo que sucedió’ desaparece de la historia científica (para aparecer, en cambio, en la historia popular), o si la narrativa de los hechos adquiere el encanto de una ‘ficción’ que pertenece a un tipo de discurso particular, no podemos concluir que la referencia a lo real se suprime. Por el contrario, tal referencia se ve un tanto desplazada (WH 43)

La historiografía se caracteriza por los repetidos intentos de escribir el pasado. Tenemos que examinar las prácticas y condiciones de la historia, pero nunca olvidar sus huellas.

“Como Robinson Crusoe en la orilla de su isla, ante ‘el vestigio de un pie desnudo impreso en la arena’, el historiador recorre los límites de su presente; y visita esas playas donde el otro aparece solo como un *rastros* de lo que ha *pasado*” (IO 10). Esta imagen de la historiografía contiene varios estratos. No solo subraya que los rastros son cambiantes —las olas son una amenaza para la existencia de esas huellas en la arena—, sino también que el historiador caminando por la playa está elaborando la historia en un presente que está separado del pasado. El historiador se mueve en los límites de la tierra firme —la historiografía es transicional y se ocupa de una realidad ontológicamente distinta, otra— que ya *ha sido*, “el pasado es ante todo un medio de *representar una diferencia*” (WH 85). El pasado —el Otro historiográfico— sin embargo, no está separado del presente por una brecha insalvable. Las huellas del pasado son adoptadas por el historiador en el presente y cobran sentido a través del uso (WH 85).

No obstante, Certeau no se contenta con una historiografía positivista, que realza la evidencia a expensas de la reflexión historiográfica:

tal vez restableciendo la ambigüedad que caracteriza las relaciones entre objeto y sujeto o pasado y presente, la historiografía podría volver a su labor tradicional —a la vez filosófica y técnica— de organizar el tiempo como la ambivalencia de situación desde la que nos habla y, por lo tanto, de reflexionar sobre la ambigüedad de situación como obra del tiempo dentro del espacio del conocimiento mismo.¹⁹

La historiografía debe englobar tanto los relatos sobre el pasado como las reflexiones epistemológicas sobre las condiciones de la historia. La historia positivista tiende a iluminar aspectos de la realidad que son estratégicos —la historia explica estructuras políticas y líderes políticos—

¹⁹ M. DE CERTEAU, ‘History: Science and Fiction’ en M. DE CERTEAU, *Heterologies: Discourse on the Other*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, p. 217. Resulta difícil conciliar esto con J. SEIGEL, ‘Mysticism and Epistemology’, p. 404. De acuerdo con W. WEYMANS, ‘Michel de Certeau and the Limits of Historical Representation’, p. 175, parece que Certeau se rebelaba, sobre todo, contra el positivismo lógico deductivo.

mientras que no puede explicar las nociones tácticas del pasado —las prácticas cotidianas. Certeau se proponía incluir las tácticas del pasado. Hay una oscilación en la filosofía de la historia de Certeau entre una crítica de la historiografía normativa y un ideal por el que lucha por medio de su historiografía. La historiografía, en su versión táctica heterológica, se esfuerza por representar lo que falta en el presente. El Otro está ontológicamente incorporado en la historiografía: “la alteridad no surge *a pesar de*, sino *gracias* a la teoría.”²⁰

LA OSCILACIÓN EPISTEMOLÓGICA. La obra de Certeau está impregnada de una dualidad dinámica. Nuestro filósofo propuso a menudo dos extremos heurísticos; estos extremos, por ejemplo la estrategia y la táctica, están conectados, y el problema analítico, en este caso la práctica, se encuentra dentro del rango —en el medio— de los extremos heurísticos. Hay una dimensión meta-teórica en el pensamiento de Certeau, quien oscila entre la crítica de la investigación normativa y la exposición de formas de aprehender lo que a la historiografía normativa se le escapa.²¹ En consecuencia, por un lado la historiografía tradicional se caracteriza por la dicotomía modernista y el predominio de los aspectos escritos y estratégicos del pasado (la realidad), pero en ella hay vestigios de lo *real*,²² que de hecho denota una realidad que es mayor que la realidad representada. Sin embargo, la historiografía incorpora lo *real* de forma fragmentaria en una narrativa que en su mayor parte se ve definida por la realidad; la historiografía estratégica nunca es absolutamente estratégica ya que siempre contiene su opuesto, la táctica.

El pasado es el Otro, que se construye por las prácticas de la historiografía. En la historia normativa también hay otro estrato científico asociado con el Otro, ya que margina aspectos del pasado y contribuye así a una doble alteridad de algunas áreas del pasado: estos Otros por partida doble son lo *real*. La heterología de Certeau es un ideal para los historiadores pues se esfuerza por representar lo *real*, que, inevitablemente, se les escapa.²³ La historiografía está atrapada en un doble lazo; oscilante, por así decirlo, entre la estrategia y la táctica, la realidad y lo *real*, el presente y el pasado.

Como señala Tom Conley, Certeau hace una distinción crucial entre lo *real* y la realidad. Realidad “es a menudo lo que un sujeto estratégicamente escoge que sea. Derivada de una opinión *elegida* por medio de la relación imaginaria del historiador con el mundo, la realidad

²⁰ K. GELDOF, ‘The Dialectic of Modernity and Beyond’, p. 210 (cursiva en el original). En mi opinión, aquí se puede leer teoría como heterología.

²¹ A diferencia de K. GELDOF, ‘The Dialectic of Modernity and Beyond’, pp. 204-210, veo más bien similitudes que diferencias epistemológicas entre *The Practice of Everyday Life* y *The Writing of History* de M. de Certeau. Considero que la fractura entre positivismo normativo y heterología es más acertada.

²² En francés (*réel*) en el original.

²³ Sigo aquí a IO 59-62. Véase también W. WEYMANS, ‘Michel de Certeau and the Limits of Historical Representation’, p. 166.

emerge como un diálogo material con su otro, es decir, con el lenguaje que genera su orden.”²⁴ En resumen, la realidad es lo que los historiadores suelen registrar. Sin embargo, en la realidad hay algo más:

Para Certeau, parece que lo *real* [...] es una ‘naturaleza’ siempre en relación dinámica con la ‘cultura’, vislumbrada en sus puntos de tensión, u oída en sus silencios. El historiador lo capta en las lagunas que el conocimiento no puede racionalizar. [...] En un plano más amplio, Certeau indica que lo *real* se puede imaginar como historia constitutiva, porque su condición virtualmente imposible, pero necesaria, establece la discontinuidad como formadora de cadenas o narrativas de sucesos. La historia se convierte en algo distinto que presta al mundo una forma contingente y que al mismo tiempo ‘se acerca’ a lo *real* y lo refleja.²⁵

INTERPRETAR A CERTEAU. Para Certeau, la historiografía es una práctica en el presente que se desarrolla sobre el pasado. Además de las prácticas de la situación social de la historia, Certeau identifica la escritura y la narrativización de la historia como aspectos determinantes de la historiografía. Estos mismos aspectos de la historiografía han sido fundamentales en la teoría de la historia desde la década de 1960 en adelante. De hecho, la narrativización del pasado y los parámetros discursivos que dan forma a las historiografías siguen siendo temas de importancia primordial en la teoría de la historia.²⁶ La historiografía de Certeau incluye principios del constructivismo epistemológico en la historia. Su enfoque inquieta a los historiadores normativos ya que cuestiona el énfasis discursivo en la evidencia, que es el rasgo determinante de la historia normativa.²⁷ El cambio epistemológico desde la evidencia —el pasado, la realidad externa— a las prácticas —las razones internas de la situación social— se ve como una relativización de la ciencia. El relativismo científico, que sostiene que la ciencia depende de la situación, no debe sin embargo ser confundido con un relativismo moral, que considera todas las opiniones como iguales.²⁸ El término postmodernismo es un término clave en estos ajustes y se utiliza con frecuencia para poner en duda la relativización científica, basándose en la concepción errónea de que un énfasis analítico sobre los aspectos

²⁴ T. CONLEY, ‘Translator’s Introduction: For a Literary Historiography’, p. xvii (cursiva en el original). ¡La realidad se asocia con la estrategia!

²⁵ T. CONLEY, ‘Translator’s Introduction: For a Literary Historiography’, p. xvii.

²⁶ El célebre debate entre E. H. CARR, *What is history?: the George Macaulay Trevelyan lectures delivered in the University of Cambridge, January-March 1961*, Macmillan, Londres, 1961 y G. R. ELTON, *The practice of history*, Sydney U.P., Londres, 1967, se identifica a menudo como el comienzo de estas controversias. No obstante, H. WHITE, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, sigue siendo la obra fundamental en medio de estas disputas.

²⁷ T. WANDEL, ‘Michel de Certeau’s Place in History’, *Rethinking History* 4/1 (2000), p. 58.

²⁸ Véase LAMPETER ARCHAEOLOGY WORKSHOP, ‘Relativism, objectivity and the politics of the past’, *Archaeological Dialogues* 4 (1997), pp. 164-198, para una aclaración clásica de las diferencias entre relativismo científico y moral.

constructivos de la ciencia se traduce también en una negación de la realidad pasada externa. En efecto, los críticos de la historiografía narrativista equiparan las teorías de la conspiración de Jean Baudrillard sobre la Guerra del Golfo de 1990-1991 y los ataques del once de septiembre de 2001 en Nueva York²⁹ con la historiografía académica. Certeau, y muchos otros estudiosos que abordan las prácticas de la investigación, no niegan la veracidad de una realidad externa. De hecho, estos estudiosos defienden su posición porque alegan que la historiografía normativa es epistemológicamente ingenua. Dejar de hacer frente a las prácticas discursivas de la historiografía no es la respuesta a los problemas epistemológicos de la investigación normativa. La línea narrativista de la teoría moderna de la historia afirma lo contrario, es decir, que solo abordando estos aspectos podemos progresar en la historiografía.³⁰

Estas tensiones epistemológicas se repiten en las adopciones de la obra de Certeau. Por ejemplo Ian Buchanan confronta la heterología de Certeau con los “postmodernistas” Clifford Geertz y James Clifford y sostiene que la heterología de Certeau es más profunda puesto que “no cae en las seducciones del nihilismo y rechaza un positivismo demasiado optimista en favor de un relativismo exultantemente negativo.”³¹ Certeau es considerado como un estudioso que se ocupa de las cuestiones planteadas en la investigación postmoderna, pero no se le etiqueta como postmodernista ya que respalda la importancia de las pruebas analíticas.³²

El énfasis en presentar a Certeau como “constructivista-pero-no-postmodernista” da testimonio de las connotaciones negativas que el término postmodernismo tiene en el ámbito académico. Sin embargo, la yuxtaposición analítica de Certeau a otros constructivistas identificados como postmodernistas es injustificada en mi opinión. Clifford Geertz, James Clifford y Stephen Greenblatt, que han sido señalados en este contexto, tocan los mismos temas que Certeau y defienden posiciones

²⁹ J. BAUDRILLARD, *The Gulf War did not take place*, Indiana University Press, Bloomington, 1995; *The spirit of terrorism and requiem for the Twin Towers*, Verso, Londres, 2002. Véase B. LATOUR, ‘Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern’, *Critical Inquiry* 30 (2004), pp. 225-248.

³⁰ Véase A. MUNSLOW, *The future of history*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010, cuyo “escepticismo epistemológico” se asemeja al constructivismo pero, sin embargo, defiende la veracidad del pasado. K. JENKINS, *The Postmodern History Reader*, Routledge, Londres, 1997, recoge varias obras esenciales y consigue elaborar un sumario de diferentes cuestiones relacionadas con la historiografía postmoderna.

³¹ I. BUCHANAN, ‘What is Heterology?’, *New Blackfriars* 77/909 (1996), p. 485. Véase también I. BUCHANAN, *Michel de Certeau: Cultural Theorist*, Sage Publications, Londres, 2000, pp. 69-71. Creo que la descalificación que hace Buchanan de Geertz como postmodernista es desproporcionada.

³² Véase también R. CHARTIER, ‘Michel de Certeau: History, or Knowledge of the Other’; M. POSTER, ‘The Question of Agency: Michel de Certeau and the History of Consumerism’, *Diacritics* 22 (1992), pp. 94-107; J. SEIGEL, ‘Mysticism and Epistemology’; K. GELDOF, ‘The Dialectic of Modernity and Beyond’; T. WANDEL, ‘Michel de Certeau’s Place in History’; W. WEYMANS, ‘Michel de Certeau and the Limits of Historical Representation’.

similares, pues también abordan el carácter situacional de la investigación y el constructivismo en relación con las pruebas analíticas y además se centran en aspectos específicos, locales o incluso individuales, de la cultura, cuestionando meta-narrativas y generalizaciones. Crucialmente, sin embargo, no excluyen la evidencia analítica de su producción académica.³³ Como diría Certeau, “no podemos concluir que la referencia a lo real se suprime. Por el contrario, tal referencia se ve un tanto desplazada” (WH 43).

LOS OTROS. El Otro, o el otro constitutivo, como se denomina en la tradición filosófica europea continental, es un concepto con un pedigrí complejo en las ciencias humanas y sociales. Mi intención no es establecer un origen normativo del Otro, seguir la historia intelectual de este concepto, o explicar las complejidades del Otro en las ciencias humanas y sociales, sino que mi objetivo es más bien dar un esbozo rápido de los diversos usos de la noción del Otro, con el fin de proporcionar un contexto para la noción del Otro de Certeau.

El Otro se introdujo como concepto para facilitar la comprensión del modo en que nosotros, el “Yo colectivo”, nos constituimos como sujetos —¿qué es lo que nos hace “nosotros”? ¿Cómo se construye este “nosotros”?—, lo que contrasta con una tradición normativa y esencialista, según la cual el “nosotros”, en esencia, viene definido por lo “dado” biológico ya al nacer y permanece igual como una entidad precisa con límites fijos.³⁴ Fundamentalmente, en los discursos esencialistas las identidades no se forman por medio de una interacción con las condiciones que las rodean. Esta línea de pensamiento esencialista se ha visto cuestionada en las humanidades tras el giro cultural, a menudo a través de la adopción de la noción del Otro. En un nivel básico, el Otro indica que el “nosotros” —refiriéndose tanto a individuos como a grupos colectivos, tales como grupos culturales, grupos étnicos y naciones— se forma por relaciones dialécticas y dinámicas con las condiciones de su entorno, es decir, que las identidades se conciben como variables. En una línea similar, el significado se entiende como algo construido por los usuarios, que no es controlado por quienes lo producen sino construido por los consumidores. En resumen, la cultura se ve como algo dinámico y

³³ C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973; *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York, 1983; *Available Light. Anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000; J. CLIFFORD, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1988; *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1997; J. CLIFFORD Y G. MARCUS (EDS.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986; S. GREENBLATT, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Clarendon Press, Oxford, 1991; *The swerve: how the world became modern*, W.W. Norton, Nueva York, 2011.

³⁴ E. R. WOLF, *Europe and the people without history*, University of California Press, Berkeley, 1982, pp. 6-7, lo resume en su famosa metáfora de las bolas de billar.

como escenario de los ajustes en curso entre los agentes, poniendo de relieve la mutabilidad del significado, y la coexistencia de varios significados.

En el giro cultural, el otro funciona como un esquema que indica las estructuras en las que el Yo se refleja. La percepción de que los Otros difieren cristaliza en la conciencia de la identidad. El Otro es un requisito previo para la formación de identidades en las visiones teóricas que consideran las identidades como pactadas. Hay una interdependencia mutua entre Nosotros y Ellos —no hay Yo sin el Otro.³⁵

Un punto de vista importante en este contexto es una tradición lacaniana que se ha desarrollado en diversas teorías culturales. Jacques Lacan propone el Otro como parte del proceso de formación del ego a través del estadio del espejo. El Otro psicoanalítico es la base de las complejas exploraciones del Otro de Certeau. Tanto Louis Althusser como Slavoj Žižek han adoptado y ampliado de manera similar el Otro de Lacan.³⁶ El Otro aparece también en una línea de pensamiento antropológico con notables ramificaciones en estudios post-coloniales y de género. En estos discursos, el Otro se refiere a los grupos sociales o culturas, a menudo marginados, que son objeto de estudio. Hay una variación epistemológica con respecto a la forma en que se concibe el Otro. En la investigación normativa, el Otro se genera a través de una marginación: el otro es el excluido. Un ejemplo serían los estudios antropológicos de las culturas “primitivas”, que perpetúan varias clases de estereotipos. En cambio, en el giro cultural se hace hincapié a menudo en aspectos liberadores, es decir, que la propia identidad no es vista como la norma, sino abierta al cambio a través de un dinamismo dialéctico con el Otro. El Otro solo se estableció ampliamente cuando empezó a ser concebido como un actor dinámico que también influía en la propia identidad. La compleja idea del Otro de Certeau es una firme indicación de su posición central en el giro cultural.

El programa de la ontología relacional se basa en muchos aspectos en el giro cultural. En la ontología relacional las identidades también se construyen y ajustan en relación con Otros; sin embargo, la noción del Otro ha perdido su destacada relevancia epistemológica. Una de las principales razones de esto es el abandono de los pares analíticos en favor de las teorías de redes que defienden la interrelación entre varios elementos que interactúan.³⁷ Otra razón es que el Otro en la ontología

³⁵ Paladines notables de estas nociones son, por ejemplo: C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*; J. CLIFFORD Y G. MARCUS (EDS.), *Writing Culture*; J. CLIFFORD, *The Predicament of Culture*; J. CLIFFORD, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*; G. E. MARCUS Y M. M. FISCHER (EDS.), *Anthropology as Cultural Critique: An experimental moment in the human sciences*, University of Chicago Press, Chicago, 1999². Véase también J. SIAPKAS, ‘Classical Others: Anthropologies of Antiquity’, *Lychnos: Årsbok för idé-och lärdoms historia* 2012, pp. 183-203.

³⁶ L. ALTHUSSER, É. BALIBAR, Y J. BIDET, *On the reproduction of capitalism: ideology and ideological state apparatuses*, Verso, Londres, 2014 (1970); S. ŽIŽEK, *The sublime object of ideology*, Verso, Londres, 1989.

³⁷ J. SIAPKAS, ‘Neo-empirical mixtures’ en C. HILLERDAL Y J. SIAPKAS (EDS.), *Debating*

relacional se considera como algo completamente apartado del Yo y esta separación se juzga como insalvable.³⁸ En estos discursos la concepción del Otro se asemeja a la del esencialismo, lo que implica que haya una diferencia conceptual fundamental entre la noción del Otro de Certeau y la función del Otro en la ontología relacional antropológica.³⁹

FINAL. A modo de conclusión, en la filosofía de Certeau el Otro tiene cualidades ontológicas. El Otro no solo se presenta como el pasado, sino que también surge del acto interpretativo como resultado de la marginación estratégica. Sin embargo, para Certeau el Otro nunca se disocia totalmente de Nosotros. Los Otros también se cuelan en la investigación normativa, ya que toda clase de historiografías contienen vestigios de elementos marginales: el Otro y las tácticas. La distinción entre la estrategia y la táctica, que se refleja en otros pares analíticos, sirve para destacar la diferenciación del Otro a la que contribuyen los ámbitos estratégicos.

Certeau se proponía esclarecer el concepto del Otro a través de sus estudios. La táctica es una noción que sirve para destacar al Otro. Por otra parte, las tácticas no solamente indican un desplazamiento de la atención desde el productor hacia el consumidor —el significado es el uso construido por apropiación— sino que también revelan lo que Certeau pretende alcanzar por medio de su trabajo. La introducción de la heterología, que se centra en las tácticas del pasado y aborda las condiciones discursivas de la historiografía, sirve en última instancia para construir al Otro.

Traducción de Carlos Valero Serra

Archaeological Empiricism – The Ambiguity of Material Evidence, Routledge, Nueva York, 2015, pp. 166-180.

³⁸ A. J. M. HENARE, M. HOLBRAAD Y S. WASTELL, 'Introduction: Thinking through things' en A. J. M. HENARE, M. HOLBRAAD Y S. WASTELL (EDS.), *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*, Routledge, Abingdon, 2007, pp. 1-31. Véase también E. S. GRUEN, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 2011.

³⁹ Sin embargo, hay diferentes ramas de la ontología relacional, véase C. HILLERDAL Y J. SIAPKAS, 'Introduction' en C. HILLERDAL Y J. SIAPKAS (EDS.), *Debating Archaeological Empiricism: The Ambiguity of Material Evidence*, Routledge, Nueva York, 2015, pp. 1-10.

Alteración del lenguaje y reinención del sentido: la semiótica de Michel de Certeau

Pierluigi Cervelli

Un “itinerario particular”, en el que el análisis responde del modo en que los discursos son utilizados como instrumento de construcción de objetos a los que la escritura de la historia confiere una materialidad eliminándolos o desplazándolos: el salvaje, la posesión, la cultura popular.

En este camino no trazado,¹ se mueve la conexión entre la semiótica generativa de Greimas y el análisis histórico que, a través de su asunción como metodología de investigación, emplea Michel de Certeau. Una lectura que, al igual que las prácticas cotidianas, recoloca, contrae y expande la teoría greimasiana: Certeau resitúa los elementos para fabricar algo nuevo, y en este paso explosivo algunos lazos se rompen,² aunque se vuelve también más evidente la potencialidad del modelo greimasiano³ que Michel de Certeau, aún afirmando que “nosotros no buscamos directamente la construcción de una semiótica”,⁴ ha sabido interpretar con finura y originalidad para hacer de él —junto al psicoanálisis— su método de investigación histórica. Nos proponemos aquí reconstruir esta relación que, según entendemos, marca un paso fundamental: desde una

¹ Véase L. GIARD, ‘Ouvrir des possibles’, en M. DE CERTEAU, *La Culture au pluriel*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1993 (1974), pp. I-VIII [disponible en castellano, *La cultura en plural*, trad. de Rogelio Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999].

² Por ejemplo, Certeau critica la posición de Hjelmslev acusándolo de haber asumido —al igual que en el resto del *Curso de Lingüística General* de Saussure— el modelo de la lengua escrita como modelo lingüístico *tout court* y de haber afirmado el principio de la traducibilidad universal —aunque irreversible— de todos los otros sistemas semióticos en el de la lengua verbal. Hjelmslev en realidad vuelve a estas posturas en su reflexión sobre la estratificación del lenguaje en la que, en primer lugar, habla de la posibilidad de la existencia de lenguajes restringidos, en otros momentos llamados “lenguajes no lingüísticos”, dando a entender la posibilidad de articular las construcciones de tipo lingüístico a partir de manifestaciones no verbales. Véase L. HJELMSLEV, ‘La stratification du langage’, en L. HJELMSLEV, *Essais linguistiques*, Les Editions de Minuit, París, 1971, pp. 44-76. Actualmente la investigación semiótica, al menos en el ámbito de la semiótica estructural, se mueve cada vez más en esta dirección, desechando abiertamente la centralidad del lenguaje verbal heredada de la lingüística estructural. Sobre este aspecto en concreto Véase P. FABBRI, *La svolta semiotica*, Laterza, Roma, 1998.

³ Piénsese, por ejemplo, en la interpretación que Certeau propone del modelo de Propp (1990), el cual no se considera como un caso a partir del cual poner en evidencia un modelo sintagmático y paradigmático del cuento, sino como un ejemplo de golpe de mano y una muestra de tácticas registradas en un universo cultural.

⁴ Véase M. DE CERTEAU, *L’invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2012 (en adelante IQ seguido de número de página) [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996].

victoria del código demonológico a una eficaz contraofensiva de las tácticas.

CERTEAU Y GREIMAS: UNA PRÁCTICA DE LA SEMIÓTICA. En su reconstrucción biográfica de la “travesía semiológica” realizada por Certeau,⁵ F. Dosse no deja de subrayar la gran cantidad de vínculos que el historiador ha mantenido (al igual que otros muchos investigadores)⁶ con estudiosos de la semiótica y los múltiples aspectos teóricos en los que la ha puesto en práctica. Surge de este modo un recorrido denso y plural que ha llevado a Certeau a participar activamente en el desarrollo de la semiótica entre el inicio de los años 70 y los primeros años 80 del siglo XX dentro de un largo proceso de amistad, trabajo colectivo⁷ e intercambio intelectual con A. J. Greimas, Paolo Fabbri y otros autores que se movían dentro de la práctica semiótica de raíz estructural tanto en Italia (Urbino, con su importante *Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica*)⁸ como en Francia (París, con la escuela de Greimas).

Desde este punto de vista no estoy seguro de que Certeau fuese “demasiado historiador como para aceptar todas las tesis formalistas derivadas de Hjemslev y defendidas por Greimas”.⁹ El objetivo de Greimas es, de hecho, distinto del clásico propuesto por la lingüística

⁵ F. DOSSE, *Michel de Certeau, Le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002, p. 296 [disponible en castellano, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003]

⁶ Además del texto ya citado de Dosse, véase también P. DI CORI, ‘Porte girevoli. A partire da *L’invenzione del quotidiano*’, postfacio a M. DE CERTEAU, *L’invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2012, pp. 285-325; S. FACIONI, ‘Michel de Certeau e il futuro del passato’, introd. a M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milán, 2006; J. D. GONZÁLEZ-SANZ, *Explorar el día a día. Análisis de la prácticas sociales en “La invención de lo cotidiano” de Michel de Certeau*, Nexofía. La Torre del Virrey/Ajuntament de l’Eliana, Valencia, 2010. Conviene recordar, por otro lado, que Certeau fue abiertamente identificado como semiólogo, capaz de corregir las tendencias formalistas de la disciplina, en la recopilación *On Signs*, dirigida por Marshall Blonsky, en la que sus ensayos aparecen junto a los de R. Barthes y Umberto Eco. Véase M. BLONSKY (ED.), *On Signs*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985 (ver también P. DI CORI, ‘Porte girevoli’). Curiosamente, son justamente los semióticos, al menos en Italia, los únicos que hasta ahora no han dado suficientes muestras de reconocimiento de esta importante relación, llegando incluso al extremo de incluir la primera traducción italiana de *L’invenzione del quotidiano* en una colección de textos de sociología dirigida por Alberto Abruzzese (en Italia, por lo demás, se sigue presentando incluso *Mitologías* de R. Barthes como “un clásico de la sociología de la cultura”).

⁷ Según recuerda Paola Di Cori, el análisis de los documentos relacionados con M. DE CERTEAU, *La Possession de Loudun*, Gallimard, París, 2005 (1970) (en adelante *PL*) [disponible en castellano, *La posesión de Loudun*, Universidad Iberoamericana, México, 2012] fue llevado a cabo por Certeau con la colaboración de Greimas y de Benveniste (véase P. DI CORI, ‘Porte girevoli’).

⁸ El Centro, hoy CISS y con dirección de Paolo Fabbri, fue fundado en 1967 por Paolo Fabbri, Carlo Bo y Pino Paioni bajo la dirección de Pino Paioni y A. J. Greimas.

⁹ Cfr. F. DOSSE, *Michel de Certeau, Le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002, p. 296 [disponible en castellano, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003].

estructural de la que son los máximos exponentes Saussure y Hjelmslev, los dos lingüistas fundadores (junto a C. S. Peirce) de la semiótica moderna.¹⁰ Para Saussure y Hjelmslev el concepto central es el del lenguaje, y no hay espacio para un sujeto mediador entre la lengua en cuanto sistema abstracto de diferencias y la *palabra* en cuanto ejecución individual del lenguaje.¹¹

Greimas asume una visión metodológica rigurosamente hjelmsleviana, pero introduce un matiz fundamental respecto a la semiótica glosemática de Hjelmslev: su teoría se orienta, de hecho, a aportar autonomía a una dimensión procesual del lenguaje en la que el concepto fundamental es el de acción, manifestada en una narración o practicada como operación significativa de transformación del mundo de la vida cotidiana.¹² Es, pues, extraña a este acercamiento la idea de una adecuación referencial entre lenguaje y mundo, entendido como una totalidad no estructurada de los referentes designados por el léxico lingüístico.

¹⁰ Véase F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Lausana, 1916; L. HJELMSLEV, *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin, Madison, 1961; C. S. PEIRCE, *Opere*, Bompiani, Milán, 2003. Los dos primeros autores son fundamentales en la visión lingüístico-estructural que considera la lengua como una totalidad que determina el valor de los propios elementos, pensados como diferencias que constituyen los signos lingüísticos. Peirce, por el contrario, es un epistemólogo que no otorga ningún valor particular a los signos lingüísticos frente a otros tipos de signos: su objetivo, de hecho, es clasificar los tipos de signos en base a unos procedimientos lógicos –inferencias– a través de los cuales se pasa de un signo a otro. Greimas construye su teoría a partir de las reflexiones de los dos primeros autores, mientras que Umberto Eco lo hace a partir –principal, aunque no exclusivamente– de Peirce. Otra importante teoría semiótica es la elaborada por J. M. Lotman, la *semiótica de la cultura*, considerada también dentro del ámbito de los Estudios Culturales como una rica fuente de inspiración y de temas de investigación que considera la cultura como un sistema de lenguajes volcados en la construcción de la alteridad. Lotman se inspira en Saussure, pero sobre todo en el lingüista, y estudioso de la poética, R. Jakobson. Véase P. CERVELLI, ‘Spazio urbano e identità culturale. Note sul pensiero di J. M. Lotman’, en I. TANI (ED.), *Paesaggi Metropolitan*, Quodlibet, Macerata, 2014; y, con una visión más general, J.M. LOTMAN, *La semiosfera. L’asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venecia, 1985.

¹¹ Véase P. CERVELLI, ‘Un corpo sempre sfuggente. Lo spazio delle pratiche fra Michel de Certeau ed Emilio Garroni’, *Humanitas*, LXVII/4 (2012), pp. 639-650; véase J. D. GONZÁLEZ-SANZ, *Explorar el día a día*, p. 36.

¹² La visión greimasiana considera, de hecho, el universo de la vida cotidiana –definido como “mundo natural”– como el otro macrolenguaje que junto a las lenguas naturales estructura la experiencia humana en cuanto universo significativo, sin estar subordinado a él. Escribe Greimas: “Incluso admitiendo el carácter privilegiado de la *semiótica de las lenguas naturales*, debemos postular la existencia y la posibilidad de una semiótica del mundo natural y concebir la relación entre los signos y los sistemas lingüísticos (‘naturales’), por un lado, y los signos y los sistemas de significación del mundo natural, por otro, no tanto como una referencia de lo simbólico a lo natural, de lo variable a lo invariable, sino por el contrario como *una retícula de correlaciones entre dos niveles de realidad significativa*”, A. J. GREIMAS, *Du sens*, Éditions du Seuil, París, 1970, p. 52.

Greimas identifica, de hecho, un nivel de articulación intermedio entre las relaciones diferenciales abstractas que componen el esquema lingüístico (la *langue* saussureana) y la manifestación lingüística constituida por los enunciados. Está convencido, en base a un desplazamiento fundamental en la centralidad de las palabras a los verbos, de que la dimensión semántica de un texto se basa en un nivel en el que una sintaxis lógico-semántica articula relaciones entre sujetos abstractos de acción, actantes definidos (esto es, a partir de la palabra *acto*) y regidos por predicados fundamentales. Estas instancias de acción, cada una dotada de una articulación modal propia, serían constitutivas de las competencias de los personajes en interacción en las configuraciones narrativas y de los mismos agentes en interacción, en el caso en el que estos constituyan simulacros de sujetos empíricos de la comunicación. La teoría greimasiana de la narratividad permite una descripción formal del comportamiento humano –las prácticas– en términos de transformación dinámica del sentido sin distinción entre prácticas y discursos, sino en una constante correlación entre ellos.¹³

LA POSESIÓN Y SUS CÓDIGOS. En *La escritura de la historia* Certeau había señalado explícitamente la semiótica como una de las

[...] *variaciones metodológicas* (semióticas, psicoanalíticas, etc.) que introducían otras posibilidades teóricas y prácticas en el funcionamiento occidental de la escritura. De ahí el por qué de este discurso fragmentado, hecho de investigaciones tácticas que obedecían cada una a unas reglas propias: acercamiento socio-epistemológico (primera parte), histórico (segunda parte), semiótico (tercera parte), psicoanalítico y freudiano (cuarta parte).¹⁴

En esta reflexión Certeau vuelve a su reconstrucción histórica de las experiencias de posesiones diabólicas haciendo, en cierto modo, un balance teórico que pretende confrontar la codificación de los exorcismos y los efectos que la práctica de la palabra puesta en boca de los poseídos produce en ella.

Todo el discurso certeuniano se construye, por tanto, como una reflexión sobre la posibilidad del intento de la poseída de rehuir el lenguaje de los exorcistas, impidiendo al código altamente estructurado de la demonología “funcionar bien” a través de un exceso y de una deriva de la nominación. Esta alteración, que da título a todo el capítulo, se traduce en el “insinuarse de un duque (un *Souvillon*) en la lista ‘clásica’ de los nombres diabólicos [que] pone en marcha una movilidad [...] del código mismo y en un momento de transición cultural” (*EH* 272).

Dando estabilidad al huidizo fenómeno de la posesión, los exorcistas construirán a través de un lenguaje su propio poder, del que

¹³ Véase A. J. GREIMAS, *Du sens II*, Éditions du Seuil, París, 1983.

¹⁴ Véase M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milán, 2006 (en adelante *SS*) [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006].

Certeau subraya el hecho de estar marcado por algo que con la misma facilidad penetra y se desvanece, el olor, reduciéndolo de este modo al interior del propio código en el que ya no habrá salida.

La condición de posibilidad de la acción de los exorcistas se colocaba, de hecho, en la posibilidad de obligar a la poseída a responder a sus preguntas con el lenguaje que ellos mismos habían establecido.¹⁵

El lenguaje de los exorcistas es, en este sentido, un lenguaje clasificatorio muy particular: capaz, antes que nada, de diferenciar, por un lado, a las obsesas, a aquellas a quienes el diablo se les aparece para atormentarlas; y por otro, a las poseídas cuyo cuerpo –y cuyos órganos– el diablo gobierna sin que estas lo noten o lo recuerden. El lenguaje de los exorcistas –o, mejor, su léxico particular– cumple además la función de fijar lo invisible y lo misterioso: da a las “fuerzas nocturnas” una “etiqueta verbal” (*PL* 81).

Se trata, pues, de una nomenclatura que permite pasar del proceso –la posesión– a sus actores –los demonios– fijando la evanescencia móvil de la posesión en la presencia constante de personajes recurrentes.

La codificación –dar un nombre a un fenómeno de forma que se le pueda reconducir a esencias preexistentes al discurso y a la realización en un acto– tiene como objetivo, por tanto, situar a las poseídas en una retícula que predispone los espacios que estas deberán necesariamente ocupar.

La clave de la legitimación de esta inserción radica en la capacidad de entender las señales.

La poseída –hasta que el exorcismo tenga lugar– debe dar, de hecho, el nombre de los demonios que la habitan y debe hablar las lenguas que se le pidan como prueba de la posesión.

Certeau documenta las respuestas dadas por las poseídas a los inquisidores, las cuales parecen vagas, ambiguas y pobrísimas: no se podrá entresacar ningún discurso, sino tan solo unas pocas palabras proferidas en lenguas desconocidas (uno de los signos de la posesión). Lo que emerge claramente de todo ello es el mecanismo de interpretación –forzado y paroxístico– que los inquisidores ponen en juego: cuando a la poseída se le pide que hable en latín y esta responde con una palabra incomprensible, de repente esa palabra se decodifica y entiende como la unión de dos palabras hebreas de significados contradictorios (*PL* 87). La poseída habla, por tanto, muchas más lenguas, pero solo porque los exorcistas saben interpretarlas.

¿Cómo poner en duda un código estructurado de este modo? Las poseídas –afirma Certeau– tienen poca capacidad de resistencia. Certeau explicita que el código no puede ser falsificado porque es completamente tautológico: gira continua y únicamente sobre sí mismo, y la nomenclatura demonológica es la proyección sobre un huidizo fenómeno de un “esquema sobre la superficie de los fenómenos”, que, como el exorcismo, tiene “como finalidad entresacar de la ‘mezcla’ que le

¹⁵ A este tema se dedica completamente el tercer capítulo de *PL*.

presentan las poseídas [...] el elemento que pueda corresponder al cuerpo conceptual” (PL 82). Sin embargo, gracias a una multiplicación de los signos se produce la pérdida de su propio significado diferencial reduciéndolos a una sinonimia generalizada que obliga a “repetir hasta el infinito la operación denominante” (SS 267), es decir, a volver a comenzar continuamente el proceso de nominación. Las poseídas, dice Certeau, no pueden hacer más que alterar este lenguaje situándose constantemente en su propio interior, ya que no tienen ningún poder para modificar el tablero conceptual. Como escribía magníficamente Certeau:

su propia posición de ‘poseídas’ se defiende solo a través de un mínimo salto de un nombre propio a otro, dentro de un encuadre que les es impuesto. En un tablero de nombres propios, ellas no cesan de deslizarse de un lugar a otro, pero no crean una casilla de más que sería la suya propia: respecto a las denominaciones recibidas, no se inventa ninguna añadida que les otorgaría un nombre propio (SS 268).

Esta deriva –uso táctico de la nominación– actúa por tanto introduciendo nuevas expresiones, pero no puede desordenar la organización del significado ya existente: la poseída no tiene la posibilidad de modificar los elementos del código o de transformar su significado, sino que solo puede intentar confundir al interlocutor.

La didascalía de la imagen que sigue a la cita precedente –en la que las flechas y los puntos señalan el cambio de las poseídas a través de la nominación– clarifica de qué tipo de proceso se trata: “la alteración o la deriva lingüística”. Pese a ello, ninguna deriva puede producir una transformación real –una resemantización– del significado: el desplazamiento de una casilla a otra no permite ser libres, representa más bien un vagabundeo por una prisión con muchas habitaciones; ilusión por superar una barrera, no permite la transformación dinámica del significado que será puesto en juego en *La invención de lo cotidiano*.

En este texto –caracterizado incluso por una referencia metodológica explícita a la semiótica de Greimas– la batalla de la poseída volverá con otras formas y con otros, infinitos, vencedores. El problema no será ya, de hecho, un movimiento dentro de un código, sino una práctica de la metáfora capaz de hacer desaparecer los lugares comunes de los saberes codificados. De la enunciación proverbial a los cuentos populares de los campesinos brasileños de Pernambuco o a las prácticas religiosas de los indios colonizados, hasta la “ciudad metafórica” (IQ 167) que “desafía los cálculos” de la racionalidad urbanística, el tema es la capacidad semántica a través de la cual los sujetos privados de poder, como los campesinos brasileños de Pernambuco a través de cuentos milagrosos, “metaforizan de este modo el orden dominante” (IQ 66).¹⁶

¹⁶ González-Sanz (*Explorar el día a día*, pp. 17-18) señala acertadamente cómo el uso de la metáfora y del lenguaje poético es totalmente relevante en la investigación de M. de Certeau. Uno de los textos en el que el autor formula una de sus más célebres definiciones, la de la metáfora de la invención, se inspira en el concepto de isotopía elaborado por Greimas (de gran importancia en sus reflexiones, como señala González-

PRÁCTICAS DE LA INVENCION. Los saberes convocados en Loudun vencen sobre el cuerpo de la poseída: reconducen el movimiento fluido a una práctica desarticulada buscando –cada uno de ellos– inscribirla en su propio campo de acción, transformando de este modo su ser en un evento sin sentido fuera de sí mismo. La instauración de este lugar, en el que se colocarán el cuerpo y la palabra de la poseída, representa la victoria de los discursos ordenadores que pretenden poner orden, fijando los elementos, en los fenómenos que tendrán lugar. Este procedimiento constituye una anticipación de la modalidad de “instauración de un *lugar*” (IQ 67) del que el concepto de estrategia constituye la articulación formal en *La invención de lo cotidiano*. Este se constituirá en torno a la manipulación de tres elementos fundamentales: la “victoria del espacio sobre el tiempo” que sustituye al devenir de los sucesos –su condición misma de posibilidad– con la inmovilidad de los conceptos fijados en un lugar o un saber estático; la capacidad de estos saberes de simplificar la realidad volviéndola legible, incluso donde esta no aparezca más que como una masa confusa y heteróclita; y, finalmente, la concreción de un límite que excluya lo que pueda poner en tela de juicio la inmovilidad alcanzada y el campo del saber consolidado. Se trata de tres esquemas de acción que tienen fundamentalmente la misma finalidad, esto es, la fijación de un conjunto de relaciones entre elementos de forma que se vuelvan controlables, cognoscibles y no modificables a partir de sucesos externos al campo de saber/poder que los delimita.

El radical paso al frente respecto al análisis presentado en *La posesión de Loudun* se sitúa justo en la posibilidad de romper este esquema a través de la irrupción impredecible de las tácticas o del “desplazamiento” que estas crean.

TÁCTICAS. Invenciones, tácticas, prácticas, operaciones, artes del hacer, retóricas: toda una lista de nombres designa las prácticas a través de las cuales se inventa lo cotidiano, todas considerables “variantes, en una semiótica general de las tácticas” (IQ 76).

La crítica que Certeau dirige en el texto a Foucault se podría ampliar, en este sentido, a la categorización misma operada por Certeau: del mismo modo en que él había tomado claramente la movilidad de la nominación de los dispositivos de poder analizados por Foucault, también igualmente las prácticas analizadas por Certeau se salen a cada poco de

Sanz). Véase P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, París, 1975, en concreto el cap. 7. La relación entre lo poético y lo metafórico, y entre la metáfora y el discurso, constituye un tema de investigación complejo y relevante en los estudios certeuanianos, todavía pendientes de investigación, en particular por lo que respecta a la capacidad de invención de la “metáfora narrativa”, es decir, la parábola, un cuento que metaforiza otro sin hacer corresponder sus propios elementos término a término (de lo contrario, se trataría de una alegoría), según palabras de P. Fabbri (1998). Se trata del tipo de discurso que hizo acercarse a Certeau a la semiótica por primera vez (véase F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*).

las nominaciones que pretende fijar. De igual modo, los términos que indican el número y la difusión –panoplia, pulular, proliferantes– representan las figuras de la dispersión y de la multiplicidad.¹⁷ Certeau propone superar esta dificultad definitoria a través de una articulación formal de las prácticas, y es en esta elección donde se vuelve evidente su afinidad con el método semiótico de Greimas.

La “semiótica de la manipulación” de Greimas, tal y como la define Certeau, está de hecho abiertamente marcada como elemento de la “triple referencia” lingüística (además de Greimas, la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein y la teoría lingüística de la enunciación de Benveniste) a través de la cual el estudio se propone investigar en el interior de las prácticas una sintaxis operacional gracias a la cual ni estas se vean reducidas a un simple hacer, ni su propia concreción empírica se vea anulada en una consideración puramente abstracta.

Al igual que, efectivamente, Greimas se proponía aportar una descripción formal y sintáctica de la narración, de igual modo Certeau se propone reconstruir la formalidad de las prácticas, aclarando que los cuentos son espacios de articulación formal de un “análisis de las tácticas [...] sobre la base de unidades elementales que no son significados o seres, sino acciones relativas a situaciones conflictivas” (IQ 56) y lanzando, incluso hoy, una pregunta esencial: ¿cómo no pensar que “en lugar de ser un residuo eliminable, o incluso que hay que eliminar, del discurso, por el contrario la narratividad desarrolla en él una función necesaria, y que una teoría del cuento está indisolublemente unida a una teoría de las prácticas, como una condición suya al igual que una producción?” (IQ 126).

¿Cómo se concreta, sin embargo, la transformación de las prácticas? Se podría identificar un ejemplo considerando el modo con que Certeau analiza el “escamoteo” (IQ 57). Los trabajadores usan los instrumentos de la fábrica para ensamblar materiales desechados y realizar sus propias creaciones (Certeau subraya que no se trata del robo de objetos –se usa lo que se ha tirado a la basura– sino de tiempo, pues son horas que se pierden según las reglas de la producción en serie). Interpretando el escamoteo como una serie de movimientos de acción, se pone en evidencia cómo la serie de operaciones puestas en juego no crea un segundo nivel de reglas, sino que más bien le da la vuelta a una organización de las relaciones constituyendo una especie de universo cerrado, un “lugar propio”, (el sistema organizativo de la fábrica). En torno al objeto producido no se mueven ya un productor, un capitalista y un consumidor, sino un creador y el destinatario de su creación; del mismo modo se transforma el tiempo, en el momento en que a la repetición de la producción en serie le sucede el acto momentáneo de

¹⁷ Según ha afirmado P. Di Cori (‘Porte girevoli’), el texto mismo sigue este recorrido, y no se deja clasificar ni dentro de una disciplina en concreto, ya que la sobrepasa, ni dentro de una simple definición del propio objeto, a pesar de la importancia del término invención. Desde este punto de vista no es un texto que haya que aprender, sino, en palabras de Di Cori, que “tal vez se deba sobre todo ‘practicar’”.

creación individual. El individuo realiza de este modo un presente en el fluir inmóvil –repetición constante y siempre idéntica– de la producción en serie. El hiato entre estas dos configuraciones de relaciones, que encuentra en el objeto del trabajo clandestino el elemento material que no lo agota, se debe a la introducción de la subjetividad de los que lo practican: el efecto del acto de hacer para el sujeto que lo lleva a cabo.¹⁸ En todo caso, esto no se constituye en un giro especular: introduciendo, de hecho, los agentes, y las relaciones, excluidos de la organización de la fábrica en cuanto destinatarios del resultado de las operaciones creativas, son modificadas las relaciones entre los sujetos en juego en el trabajo.

Pero en este punto se nota también el modo en que Certeau interpreta el concepto de enunciación elaborado por Benveniste: mientras que para el lingüista el problema central es si interpretar el acto individual en el seno de las categorías lingüísticas (reconduciéndolo a un conjunto de signos de referencias cambiantes –y en particular los pronombres– constitutivos del aparato formal de la enunciación),¹⁹ en la concepción certeauiana no hay ningún conjunto preconstituido de elementos que usar, sino que el carácter enunciativo puede pertenecer a cualquier creación de relaciones que produzca la transformación de otras relaciones. Las marcas de la enunciación son, pues, locales –relativas a la transformación de un campo estratégico– y diferenciales. Estas no se sitúan en un sistema de referencias de tipo lingüístico, sino en un conjunto de relaciones de fuerza: la propuesta del autor es la de pasar “de una referencia lingüística [...] a una referencia polemológica”.

CONCLUSIONES. El objetivo y la modalidad de las transformaciones a través de las cuales actúan el *escamoteo* y las prácticas, nos parece, en términos generales, que sorprenden de nuevo al lector de las definiciones de Certeau: no se trata, de hecho, ni de una toma de poder ni de una toma de la palabra, sino más bien de la toma de un silencio, cumpliendo “una revolución silenciosa, casi gregaria”, capaz de transformar la realidad pero sin ninguna voluntad de asumir el control. En este paso fundamental, lleno de riqueza ética y humana, se sitúa la diferencia en la concepción del poder entre Certeau y Foucault. Una concepción foucaultiana del poder no podría sobrepasar, de hecho, la visión gracias a la cual una táctica tiende irremediabilmente a convertirse, más tarde o más temprano, en una estrategia con cada uno de los actores del conflicto a la búsqueda de la “instauración de un lugar propio” en el que englobar al adversario. La concepción certeauiana, por el contrario, es una

¹⁸ Es evidente la correspondencia de esta práctica con la definición certeauiana del acto locutivo: “El acto locutivo *actúa* en el campo de un sistema lingüístico; pone un juego *una apropiación* o una reapropiación de la lengua por parte de quien habla; instauro un presente relativo a un momento y a un lugar y establece un *contrato con el otro*, el interlocutor, en una red de espacios y relaciones”. Confirmando una vez más la correlación necesaria entre las prácticas lingüísticas y extralingüísticas, las prácticas del lenguaje se asumen como modelo y unión de la totalidad de las prácticas cotidianas.

¹⁹ Véase E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale. 1*, Gallimard, París, 1966.

alternativa al circuito del poder: las invenciones de lo cotidiano –un hacer diseminado y múltiple sin autores ni discurso– no buscan en ningún momento constituirse como poder, sino solo negar otro ya existente, desconectando las redes de su funcionamiento y desorientando a los actores y los sistemas de visibilidad. En este poder, capaz de negar el poder mismo, se oculta la verdadera lección de antipoder que Michel de Certeau sabe darnos incluso hoy en día.

Traducción de Juan Pérez Andrés

La antropología del creer de Michel de Certeau: antecedentes

Juan D. González-Sanz

Las creencias siempre fueron una parte fundamental del núcleo de los intereses intelectuales de Michel de Certeau.¹ En especial las creencias de los hombres y mujeres que habitaron los siglos del vuelco de Europa, ese tiempo crucial en el que el descubrimiento del Nuevo Mundo y la Reforma protestante habrían de transformar por completo el orden previo.²

Aunque en un primer momento Certeau se aproximó a las creencias a través de la historiografía, llegaría a incorporar a su estudio sobre el creer nuevas herramientas metodológicas, configurándose lo que vendría a ser una reflexión de tipo antropológico, una intensa investigación sobre el hombre. “Toda generación mantiene con las precedentes un debate cuyo terreno ella misma delimita; la nuestra podría designarlo por las mil avenidas orientadas hacia una ‘antropología’ o una ciencia del hombre.”³

Señalar a la antropología como centro de interés de Certeau permite vislumbrar una línea maestra desde la que pueden ser leídos todos sus textos: una perspectiva antropológica.⁴ Así, ante la hipótesis de

¹ “La cuestión de creer en toda su amplitud [...] remite a toda la vida y la obra de Certeau, en el entrecruzamiento complejo del compromiso cristiano, de la práctica de las ciencias sociales y de la apertura hacia la política y el psicoanálisis”, A. BOUREAU, ‘Croire et croyances’, en C. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA Y M. TREBITSCH (EDS.), *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Complexe, Bruselas, 2002, pp. 125-140, p. 126. “El conjunto de la obra de Michel de Certeau gira en torno a la creencia”, A. MENDIOLA, ‘Hacia una antropología histórica de las creencias’, en P. CHINCHILLA PAWLING (COORD.), *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, Universidad Iberoamericana, México, 2009, pp. 41-59, p. 41.

² Los años de “la gran revolución psicológica”, como diría Lucien Febvre respecto al periodo 1590-1620, citado en M. DE CERTEAU, D. JULIA Y J. REVEL, *Une Politique de la langue. La révolution française et les patois: l’enquête de Grégoire*, Gallimard, París, 2002 (1975), p. 17 [disponible en castellano, M. DE CERTEAU, D. JULIA Y J. REVEL, *Una política de la lengua*, trad. de Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2008].

³ M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 2003 (1987) [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006, p. 45. En adelante DC seguido de número de página].

⁴ “Se puede pensar legítimamente que el estudio de una antropología del creer, a la que Certeau estaba consagrado al final de su carrera universitaria, siendo el tema del seminario que tenía a cargo en la EHESS desde 1984, constituye una especie de culminación de su investigación. Los artículos antiguos atestiguan, sin embargo, la presencia de esta reflexión desde 1969”, P. ROYANNAIS, ‘Michel de Certeau: l’anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire’, en *Recherches de Sciences Religieuses* 91/4 (2003), pp. 499-533, p. 505. Ver también L. GIARD, ‘Cherchant Dieu’ en DC 7-25, p. 20.

que es posible contemplar la obra certeuniana como un conjunto de estudios diversos con un horizonte antropológico común, se hace necesario dar respuesta a la pregunta por el tipo de antropología que cultivó Michel de Certeau. Objetivo al que se dedican las páginas siguientes.

No se trata, no obstante, de moverse en el terreno, siempre quebradizo, de posibles influencias, préstamos o complicidades. Ante un lector de la talla de Certeau, a quien sus propios compañeros recordaban por su capacidad de lectura, “¿cómo determinar lo que ha leído y lo que verdaderamente le ha marcado?”⁵ Más bien, dada la multitud de orientaciones que la disciplina antropológica puede recibir, se trata de examinar aquellas que fueron más cercanas a Certeau, al menos geográfica y cronológicamente; de plantear los marcos de pensamiento, las distintas facetas de la *episteme* (si se quiere usar un término foucaultiano) en que se movió Certeau, y ver en que dirección pretendió echar a navegar su antropología del creer.

I. ANTE LA MAREA ESTRUCTURAL. Para alguien que empieza a escribir en la Francia de los sesenta del pasado siglo XX, la corriente estructuralista no puede, de ningún modo, ser indiferente. Si además estamos hablando de antropología, mucho menos. Certeau está muy atento a la obra de los autores afines a esta corriente y aunque la presencia de elementos del estructuralismo en Certeau no es pequeña, éste se mantuvo siempre a cierta distancia, ejercitando la crítica frente a lo que consideraba excesos en los trabajos que fueron dando cuerpo a los distintos estructuralismos.⁶

En el campo de la historiografía, Certeau aprecia que la estructura, como “herramienta conceptual”, puede ayudar a dar cuenta con mayor solvencia de la relación que el presente del historiador mantiene con el pasado que se ha convertido en objeto de estudio.⁷ También el interés por

⁵ Certeau se referiría con estas palabras a Pierre Favre en su ‘Introduction’ a B. P. FAVRE, *Mémorial*, traducido y comentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 2006 (1960), pp. 7-101, p. 27. También, al estudiar la relación entre Juan de la Cruz y Jean-Joseph Surin, afirma que “dejaría de lado toda cuestión de influencia. Esta problemática corre el riesgo de ser engañosa, porque no considera cada obra más que por el aspecto que mira el otro”, M. DE CERTEAU, *L’Absent de l’histoire*, Mame, París, 1973, p. 42.

⁶ Para una visión más detallada sobre la evolución de esta corriente de pensamiento, F. DOSSE, *Historia del estructuralismo*. I y II, trad. de M^a del Mar Linares, Akal, Madrid, 2004; *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarua, Universidad Iberoamericana, México, 2003; *Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L’Histoire entre le dire et le faire*, Éditions de L’Herne, París, 2006; D. ROBEY (ED.), *Introducción al estructuralismo*, trad. de Paloma Varela, Alianza, Madrid, 1976. Puede verse también J.D. GONZÁLEZ-SANZ, *Explorar el día a día. Análisis de las prácticas sociales en “La invención de lo cotidiano” de Michel de Certeau*, Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, Valencia, 2010, pp. 46-69.

⁷ Ver ‘Histoire et structure’, dedicado intensamente a esta cuestión, en M. de CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 2002 (1987) [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003, pp. 101-114. En adelante *HP*].

el lenguaje, consolidado en un estudio profundo y continuado de la lingüística, desde Saussure a Barthes o Todorov, es considerado por Certeau un importante aporte del estructuralismo a la reflexión antropológica, pues “el objeto de las ciencias llamadas ‘humanas’ es finalmente el lenguaje y no el hombre” (DC 205) Así, resulta imprescindible meditar sobre el funcionamiento del lenguaje e intentar aplicar las conclusiones a la construcción de una “antropo-logía, es decir, un discurso sobre el Hombre en general.”⁸

El estudio del lenguaje, como se verá más adelante en relación al psicoanálisis lacaniano, es un contrapunto esencial para complementar el vuelo a vista de pájaro del resto de la metodología estructuralista, y poder bajar otra vez a ras de tierra, a las cuestiones relacionadas con las vidas discretas y sencillas de la gente, con el desenvolverse aparentemente automático de la realidad. En la atención prestada a estas dimensiones silenciosas y dinámicas del mundo, Certeau encuentra a varios compañeros de viaje, entre los que destaca alguien que es una de las personalidades más importantes y peculiares de la corriente estructuralista: Michel Foucault.⁹ Desde el uso de una terminología pareja a la suya,¹⁰ hasta la sintonía en cuanto a los temas históricos —con una especial dedicación a los siglos XVI-XVIII— las trayectorias de ambos pensadores transcurren en un cierto paralelismo, aunque, no obstante, es importante recordar que, en todo caso, “los parecidos no deben hacer olvidar las divergencias fundamentales.”¹¹

Frente al modelo antropológico hegemónico en los sesenta (Durkheim, Levi-Strauss, etc.), en el que prima una búsqueda del conocimiento antropológico en fuentes extranjeras, estudiando a los bororos o a los indígenas australianos, Certeau y Foucault apuestan por mirar más de cerca en su derredor y estudiar a la gente normal, esos “extranjeros del interior” (DC 211). Haciendo referencia a *Vigilar y*

⁸ 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, p. 116. En adelante LO].

⁹ El debate en torno a la acertada o desacertada clasificación de Foucault como “estructuralista” no puede ser abierto aquí. Es suficiente con señalar que Certeau sí que le considera partícipe de esta corriente. Veáanse M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, París, 2005 (1969), pp. 101 s.; *La Prise de parole et autres écrits politiques*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1994 (1968), p. 82 [disponible en castellano, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1995]; HP 157 ss. Según cuenta Giard “Certeau tenía tanta amistad como admiración” por Foucault, L. GIARD, ‘Un chemin non tracé’ (HP 11-50, 47), aunque también marcara distancias con su pesimismo (DC 13).

¹⁰ Discontinuidad, *episteme*, arqueología (DC 111); G. VIGARELLO, ‘Histoires de corps. Entretien avec Michel de Certeau’, *Esprit*, febrero (1982), pp. 179-185, p. 182; L. GIARD, ‘Le travail de voyager au pays des vivants et de morts’, *Esprit*, febrero (1976), pp. 375-380, p. 375.

¹¹ M. DE CERTEAU, ‘Introduction’, p. 39.

castigar,¹² donde Foucault extiende toda una teoría acerca de los procedimientos panópticos de control carcelario, Certeau pondrá de manifiesto la diferencia entre ambas orientaciones: “Hoy día, las prácticas que llevan el secreto de nuestra razón ya no tienen una forma tan lejana. Con el tiempo, se aproximan. Ahora es inútil ir a buscar esta realidad etnológica en Australia o en el comienzo de los tiempos. Se aloja en nuestro sistema (los procedimientos panópticos).”¹³

Así pues, entre Certeau y Foucault son tan destacables las distancias como los paralelismos. Como diría Luce Giard, tanto en el caso de Foucault como en el de, por ejemplo, Pierre Bourdieu, para Certeau se trata de vincularse a ellos por una especie de “antiafinidad electiva”,¹⁴ un ejercicio de diálogo tanto más enriquecedor cuanto más diferentes son aquellos que conversan. Por ello, a pesar de todas las cercanías existentes entre Foucault y él, Certeau guarda las distancias: “Foucault es brillante (en demasía). Él destella fórmulas incisivas. Divierte. Estimula. Cautiva: su erudición confunde; su destreza provoca la adhesión y su arte la seducción. Sin embargo alguna cosa en nosotros le resiste” (*HP* 75).

¿Dónde está el quid de esa resistencia? A ojos de Certeau, late, bajo esta obra de Foucault, un irracionalismo que no puede compartir, ya que, a pesar de todas las limitaciones que sea necesario subrayar, para él es firme la convicción de que el hombre puede conocer y conocerse a través del uso de la razón. En este punto puede verse el espesor de la distancia que existe entre Foucault y Certeau, en torno a la muy diferente consideración que hace cada uno de ellos de la antropología. Las afirmaciones de Foucault sobre esta, especialmente en *Las palabras y las cosas*, no son nada positivas.

El pensador de Poitiers afirmará que

por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.¹⁵

¹² M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, trad. de Aurelio Garzón del Camino, 2005³⁴. Obra que, según indica L. Giard, Certeau “consideraba como el mejor libro de Foucault” (*HP* XXXIV).

¹³ M. DE CERTEAU, *L’Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990 (1980) [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. 74].

¹⁴ L. GIARD, ‘Histoire de une recherche’ en M. DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano*, pp. XIII-XXXV, p. XXII.

¹⁵ M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Madrid, 2009², p. 9.

Si quisiera sostenerse que el pensamiento de Certeau es en gran medida dependiente del de Foucault,¹⁶ ¿cómo entender entonces la adhesión de Certeau a la noción de antropología tras un planteamiento como el anterior? Muy probablemente, sólo como una refutación. Que Certeau se sienta parte con Foucault de una misma comunidad intelectual, no sólo no evita su discrepancia, sino que casi la presume. Su extenso e intenso conocimiento de los planteamientos foucaultianos es lo que permite a Certeau mantener su propia postura, ejercer de otro distinto junto a él. Para Certeau, la que queda inhabilitada tras la obra de Foucault no es la antropología en general, sino una forma determinada de cultivarla. “Foucault no anuncia el fin del hombre, sino de una concepción del hombre que pensaba haber resuelto a través del positivismo de las ‘ciencias humanas’ (ese ‘rechazo de un pensamiento negativo’) el problema siempre remanente de la muerte” (*HP* 88).

Luego, si una antropología positivista no es capaz de dar respuesta a este problema, y resulta que éste no es baladí sino que afecta a la médula de la experiencia humana de la que debe dar cuenta la antropología (porque el hombre es mucho más que aquello que se puede medir y pesar), no es difícil colegir que, o bien esta disciplina se transforma para poder incorporar el “pensamiento negativo”, o realmente no merece ser calificada más que como engaño o fraude. De ahí que, estando dispuesto a explorar otros métodos distintos a los que se ciñen únicamente a la colección de datos mensurables, Certeau sostenga con su praxis intelectual que aún es viable y necesario un campo de investigación en el que tratar de dilucidar los aspectos fundamentales del ser humano: que hay espacio para otra antropología.

A pesar de compartir con la antropología estructural la voluntad de dar cuenta de los problemas centrales de la vida humana y algunos de sus principios metodológicos, Certeau se sintió ajeno a esta corriente emergente en cuanto a su voluntad de dominio y éxito institucional, y también lejano a ella debido a su arraigada creencia en la existencia, dentro de la vida humana, de un espacio sutil –pero innegable– para la libertad (que no siempre quedó a salvo en los planteamientos estructuralistas). Por todo ello, Michel de Certeau no construirá, en propiedad, una antropología estructural.

II. EL TRÁNSITO CRISTIANO DE LA FE A LA CREENCIA. Al mismo tiempo que el estructuralismo va conquistando mentes y cátedras, otro enfoque de la antropología surge dentro del entorno eclesial en que se mueve Certeau: el que nace de una Iglesia católica en plena efervescencia tras el Concilio Vaticano II. En el nuevo marco que supone la orientación ofrecida a la Iglesia por los documentos del Concilio, viejas intuiciones cobran renovados bríos. Es el caso de la antropología teológica, que va a intentar aunar en sí muchos de los esfuerzos realizados a lo largo del siglo —tanto

¹⁶ Véase A. MENDIOLA, ‘Hacia una antropología histórica de las creencias’, p. 42.

en el medio católico como en el protestante— para responder a una pregunta central, y ya clásica, que ha trocado su vestimenta. Según Pierre Watté, “la pregunta era ésta: ¿qué es la fe? Desde el ángulo de mira antropológico, la pregunta se invierte y dice ahora: ¿qué es un creyente, o, más exactamente, un hombre que cree?”¹⁷

Esta inversión, que da protagonismo a la creencia en tanto que realidad humana, dejando al margen (al menos de momento) concepciones en mayor grado metafísicas, sitúa a la antropología teológica, en el camino de ser ese “saber integrador y unificado que recoja los resultados de las ciencias humanas en una interpretación que los trascienda”, que supere la parcialidad de otras denominaciones antropológicas en las que no se ha “consagrado todavía el sentido, originariamente kantiano, de ‘concepción filosófica del hombre’.”¹⁸ Este cambio supone algo no menor en el cristianismo, que entrará en el estudio de esta nueva orientación desde la pluralidad de sus confesiones, consolidando así, con un paso más, ese movimiento que data de los últimos cuatro siglos, y que supone, como diría Certeau en referencia a la obra del jesuita Joseph-François Lafitau, el “desplazamiento de una teología hacia una antropología” (LO 118).

Este giro antropológico suscitará el interés de muchos teólogos, católicos y protestantes, que trabajarán en muy diferentes vías de reflexión antropológica, de las que sólo algunas pueden ser incluidas propiamente en esta corriente de la antropología teológica.¹⁹ Entre ellas la seguida por Karl Rahner (1904-1984), jesuita como Certeau, que es considerado por muchos la figura más eminente de la teología católica del siglo XX. En sus obras puede encontrarse una completa y compleja teología, de gran calado filosófico, en la que se actualiza el legado tomista

¹⁷ P. WATTÉ, ‘Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX’ en H. VORGLIMLER Y R. B. GUTCH, *La teología en el siglo XX*, vol. III, trad. de Manuel Jiménez Redondo, BAC, Madrid, 1974, pp. 47-63, p. 49.

¹⁸ P. WATTÉ, ‘Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX’, p. 47.

¹⁹ Entre los católicos que tomaron en serio este giro puede citarse, por poner solo un par de ejemplos, a Yves Congar, principalmente eclesiólogo, que no obstante insistiría, en su participación en el Concilio Vaticano II, sobre la necesidad de “la unión de la antropología y la teología”, Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, I, Cerf, París, 2002, p. 367; o a Marcel Jousse, jesuita francés que tendría para Certeau una temprana y especial relevancia, ya que Certeau impartió, acerca de su obra, su primer curso de doctorado en el Instituto Católico de París, en 1965. Como ha señalado F. Dosse, “los trabajos de Jousse llevan a cabo el desplazamiento que anhela Certeau de lo teológico a lo antropológico”, F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 560. De entre los autores protestantes puede citarse a Wolfhart Pannenberg, que ha elaborado una monumental producción teológica con una especial atención a la relevancia de la historicidad para el pensamiento cristiano. Véase W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, trad. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1993; *Teología Sistemática. II*, trad. de Gilberto Canal Marcos, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996. Entre los autores españoles destaca José Luis Ruíz de la Peña, del que puede consultarse con provecho su *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 1988.

en un intenso diálogo con la filosofía de principios del siglo XX, especialmente con la de Martin Heidegger.²⁰

En cuanto a la consideración de la antropología en su relación con la teología, y de la posibilidad de la existencia de una antropología teológica, puede conocerse la posición de Rahner acudiendo a su libro *Oyente de la palabra*.²¹ Aquí, además de un profundo estudio sobre qué ha de entenderse por filosofía de la religión y qué relación habría de existir entre esta y la teología, aparece un esbozo de lo que puede entenderse por antropología teológica: una disciplina que se ocupa de la realidad humana vista a la luz del acontecimiento que supone la irrupción de Jesucristo en el mundo, en tanto en cuanto éste es considerado el Hijo de Dios.

Tras este acontecimiento, para Rahner y para el cristianismo en general, ha de ser replanteado el estudio de la naturaleza del ser humano, la antropología, para dar cabida en ella a este nuevo hecho fundante. De alguna manera, una vez aceptada la premisa de un “Dios personal supramundano” que se revela, y que lo hace a través de su Hijo, es necesario revisar si todo lo afirmado sobre el hombre es compatible con este punto de partida. Toca elaborar una nueva antropología que sea algo así como “la inclusión de todas las antropologías legítimas y limitadas en el misterio de Dios y del Verbo de Dios hecho carne.”²²

A pesar de una cierta sintonía de fondo entre Rahner y Certeau también aquí, como en el caso de los autores encuadrados en el estructuralismo,²³ es notoria la distancia que surge en el desarrollo de sus respectivos trabajos.²⁴ En general, los estilos y temas de ambos pensadores son muy distintos, por poner sólo un ejemplo, en lo que hace al recurso a la teología de Santo Tomás como fuente. Aquí la orientación del trabajo de Certeau no está cerca de la teología de Rahner ni de los

²⁰ También para Certeau resultaría muy sugerente la filosofía de Heidegger, tal y como puede verse en M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1987 (1982) [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006, p. 11] (primera página de la obra!); *DC* 125, 218, 248, 253, 260; *HP* 136; *La Culture au pluriel*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1993 (1974), p. 153 (en adelante *CP*) [disponible en castellano, *La cultura en plural*, trad. de Rogelio Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999]; *LO* 362; entre otras.

²¹ K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, edición refundida por J. B. Metz, trad. de Alejandro Esteban Lator Ros, Herder, Barcelona, 2009. Esta edición fue publicada por primera vez en 1963 (la primera edición del original data de 1941). La obra de Rahner es de tal amplitud y complejidad que no tendría sentido intentar aquí un abordaje más intenso de su pensamiento. Baste con situar, en el marco de la obra citada, sus posiciones sobre antropología teológica como vía de pensamiento que podía haber seguido Michel de Certeau.

²² P. WATTÉ, ‘Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX’, p. 47.

²³ Una buena síntesis de la oposición que existe, por otra parte, entre antropología teológica y estructuralista puede verse en J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, pp. 170 ss.

²⁴ Puede verse un interesante, y muy crítico, análisis de la postura teológica de Certeau en A. PEGO, ‘La ausencia como categoría teológica. Michel de Certeau, bajo el signo de la ruptura’, *Revista Catalana de Teología* 38/2 (2013), pp. 463-485.

principios generales de la corriente neotomista francesa capitaneada por Jacques Maritain y Etienne Gilson. La lectura conjunta de las obras de Certeau y de Gilson,²⁵ por citar a alguno de estos filósofos, muestra la enorme diferencia que hay entre dos estilos, dos metodologías de trabajo, que podrían representar actualmente lo que en su día fueron la teología positiva y negativa: una especializada en dar respuestas y la otra empeñada en suscitar nuevas y complejas preguntas. No obstante, esta distancia de estilos no implica para Certeau que no haya que tener en cuenta las aportaciones valiosas de estos pensadores en las áreas de interés compartido, como es el caso de los estudios sobre mística de Gilson.²⁶

Pero, yendo a aspectos más concretos, hay una diferencia importante entre Rahner y Certeau, que expresa muy bien la imposibilidad de calificar la antropología de éste último con el adjetivo “teológica”, y que gira en torno a la universalidad del cristianismo. Y es que Certeau está muy alejado del tipo de argumentaciones —como la de Rahner— que buscan, en último término, dar apoyo a la idea de que el cristianismo es un fenómeno absoluto y universal y que, por tanto, afecta a todo ser humano. La afirmación de la existencia de la revelación histórica de un Dios supramundano (en absoluto compartida por todos los seres humanos) tiene, en este marco, pretensión de universalidad. Aquel antiguo adagio, *extra ecclesiam nulla salus*, reaparece con fuerza (pese a todos los matices que se le quieran poner) cada vez que la dimensión histórica de la realidad humana es llevada hasta sus últimas consecuencias por algún filósofo o teólogo cristiano.

Certeau no comparte esta línea de pensamiento, sino que manifiesta claramente la voluntad de poner en cuarentena la afectación (“necesaria” por imperativo lógico en un contexto de reflexión filosófica) que el acontecimiento Cristo pudiera tener sobre el conjunto de la humanidad. En *El estallido del cristianismo*, deja Certeau una sentencia clave en este sentido. “El cristianismo no es más que algo particular en el conjunto de la historia de los hombres y no puede atribuirse esta historia ni hablar en nombre del universo entero.”²⁷ Y es que la especificidad cristiana de que hace gala la antropología teológica no va con Certeau quien, de hecho, llegó a hacer una afirmación de tal calado que no puede dejar ninguna duda al respecto. “Primero hay que dejar de suponer universal (verdadera para todos) esa opción singular que es la fe cristiana,

²⁵ E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. de Ricardo Anaya, RIALP, Madrid, 2004; *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. de Carlos A. Baliñas, RIALP, Madrid, 2004.

²⁶ El cierto tono “apologético” que está presente en estos escritos no anula su valor, M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975, p. 52 [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006]; *La fábula mística*, p. 112.

²⁷ M. DE CERTEAU Y J.-M. DOMENACH, *El estallido del cristianismo*, trad. de Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 42.

pero también dejar de restringir a la ideología de un grupo particular (cristiano) la base de una reflexión teológica” (DC 261).

Luego sí, tal y como lo ve Certeau, para hacer teología ha de abrirse la mente hacia algo más allá del cristianismo, ¿cómo no pensar que suscribiría algo muy parecido respecto de la antropología? De ahí el afán certeuniano por desarrollar una antropología del creer, más que una teología de la fe o una historia de las creencias, que hubieran sido dos alternativas perfectamente posibles dada su formación y su situación institucional. De este modo, Certeau abre una grieta en la antropología teológica que pone en cuestión la primacía de la aplicación de los principios teóricos sobre los históricos a la hora de dar cuenta de la realidad humana. ¿Apertura a la presencia de Dios en la historia y, por tanto, a su influencia en la configuración del ser humano? Sí. ¿Imputación instantánea de una realidad cristiana subyacente a toda la humanidad? No, al menos sin una reflexión detenida y con muchos matices.

Por tanto, y a pesar de compartir con la antropología teológica de orientación rahneriana el interés temático por ese “verdadero fósil morfológico”²⁸ que es el creer, es muy dudoso que Certeau pudiera suscribir que la suya fue, o quiso ser, en este sentido, una antropología teológica. Que fuera una antropología abierta a la teología hasta los tuétanos, entendida como una de las pocas vías posibles de tránsito hacia el conocimiento de Dios en nuestros días, eso sí. Una antropología teológica, *stricto sensu*, no.

III. EL HOMBRE DEL PSICOANÁLISIS. Al llegar a la tercera de las esquinas del marco epistémico que se viene trazando en este trabajo, el psicoanálisis sale al paso. Certeau no sólo conoció intensamente la teoría psicoanalítica a través de su estrecha relación con Jacques Lacan y el círculo de analistas de la Escuela Freudiana de París, sino también, de una forma fundamental, a través de la “lectura directa de Freud (que fue quizás su mayor fascinación intelectual).”²⁹

No obstante, contra esta pasión de Certeau por el psicoanálisis, algunos argumentaron (y argumentan) una supuesta incompatibilidad entre el freudismo y la fe cristiana, dudando que la teoría psicoanalítica sirviera de ayuda al jesuita en sus investigaciones sobre el creer. Siendo consciente de los puntos de fricción entre cristianismo y psicoanálisis, lejos de amilanarse ante las reticencias del maestro Freud, o de negarlas, Certeau da un paso característico de su carácter intelectual: salir de una falsa dicotomía para encontrar una tercera posición, si no necesariamente

²⁸ M. DE CERTEAU, ‘Croire: une pratique de la différence. Document de travail’, Centro internazionale de semiotica e linguistica, Università de Urbino, 1981, pp. 1-21, p. 1.

²⁹ L. GIARD, ‘Mystique et politique, ou l’ institution comme objet second’ en L. GIARD, H. MARTIN Y J. REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, pp. 9-45, p. 22. También señala Giard que “sería falso limitar en él la aportación del psicoanálisis a la comprensión de la vida espiritual, su relación con Freud fue más profunda y más larga” (HP XXX).

integradora, sí al menos no excluyente de los aparentes contrarios. Porque el psicoanálisis no ha de ser para él una cosmovisión que anule su propia historia personal, religiosa o intelectual, sino, en primer lugar, una herramienta. “El psicoanálisis es, ante todo, heurístico. Es una interpretación que hace que surjan nuevos problemas en *todo* el campo del lenguaje de acuerdo con un modo que le es propio y que comienza, además, por negar la distinción entre normal y anormal, como la división entre individual y colectivo” (HP 202).

En lo que atañe al tema de este artículo, hay que señalar que, como en el caso de Certeau, tampoco en la obra del fundador del psicoanálisis puede hallar el lector una antropología al uso, aunque en sus textos, sin embargo, pueda encontrarse en ocasiones un lenguaje muy próximo al de la antropología social de su época, como ocurre en *Tótem y tabú* (que tanto aprovecha las investigaciones de Frazer o Wundt, entre otros). En este sentido, Certeau reconoce que “al retomar como instancia simbólica los mitos y los ritos rechazados por la razón, una crítica freudiana puede hoy *parecer* una antropología” (HP 105).

Entre las aportaciones del psicoanálisis a la reflexión sobre la condición humana, el jesuita saboyano aprecia sobremanera su capacidad para aproximarse a las zonas inexploradas de la humanidad, al mundo de deseos y pulsiones que habitan en la íntima cotidianidad de cada individuo de una forma oculta y desapercibida. En este sentido, Certeau llegará a afirmar que el psicoanálisis hace hoy con una “interioridad ‘salvaje’” lo que la etnología de ayer hizo con una “exterioridad ‘primitiva’.”³⁰ En Freud se produce un desplazamiento fundamental en la concepción del hombre, que pasa de la búsqueda kantiana de la mayoría de edad a la toma de conciencia de la involuntariedad de los propios actos, de la arbitrariedad infantil del inconsciente. Esta importancia atribuida al inconsciente es algo fundamental para Certeau en la aproximación temática mística-psicoanálisis, porque tanto una como otro necesitan como punto de partida la existencia de algo oculto, de una realidad por conocer. Así, el psicoanálisis aporta luces al historiador que quiere hacerse cargo de la mística sin despreciarla de inmediato como una extraña reliquia de otros tiempos, ajenos y salvajes.

Por otra parte el psicoanálisis y la reflexión antropológica certeuniana se tocan con intensidad en lo relativo al análisis cultural, sobre todo en cuanto al estudio de las creencias y la toma de conciencia de la estrecha vinculación existente entre creencia y deseo. Carlos Domínguez Morano ha visto en esta relación con el deseo el centro de la visión freudiana de las creencias señalando que en *El porvenir de una ilusión*, “la cuestión sobre la que hay que pensar a propósito del acto de fe no es sobre la razón que la pueda sustentar, sino sobre la fuerza del deseo que la genera.”³¹ Ciertamente, esto supone por parte de Freud una puesta

³⁰ M. DE CERTEAU, *La Prise de parole*, p. 243.

³¹ C. DOMÍNGUEZ MORANO, ‘Ciencia, ilusión y creencia: pensar la fe desde el psicoanálisis’, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59/2 (2003), pp. 431-453, p. 432.

en cuestión de la importancia epistémica de la creencia, sacando a la ilusión (creencia) del terreno de la búsqueda de la verdad, pues “una ilusión no es lo mismo que un error, ni necesariamente un error.”³²

Este papel epistémico de la creencia será una de las principales líneas de trabajo de la antropología del creer de Certeau, que es muy consciente de que todo método, también el científico, está constitutivamente imbricado con la condición humana y con sus limitaciones. En palabras de Certeau, “ninguna ciencia humana es inocente” (*DC* 211). En un guiño freudiano de profunda ironía, Certeau apuntará contra la ilusión que, en esta ocasión, se oculta resguardada bajo una capa de científicidad: “Prefiero la lucidez, incluso cruel [...] La ilusión no conducirá a la veracidad.”³³

Por otra parte, además de la referencia obligada a Freud, Certeau tuvo en cuenta el marco psicoanalítico posterior, en el que la ilusión y la creencia pueden entenderse como estructuras fundamentales del dinamismo humano, como puede verse en las obras de Carl Gustav Jung o del médico y psicoanalista inglés D. W. Winnicott. Esta nueva actitud la resumirá con acierto el psicoanalista francés J. B. Pontalis al afirmar que “sólo los muertos no creen en nada.”³⁴

Pero si hay un psicoanalista posterior a Freud cuyo eco en el mundo intelectual ha sido especialmente potente, y esto es especialmente cierto en el caso de Certeau, este es Jacques Lacan. Entroncado con el estructuralismo y la filosofía de Martin Heidegger, entre otras corrientes de las ciencias humanas, el pensamiento de Lacan se presentó a mediados del siglo XX como un intento de fundamentación del psicoanálisis a través de un “retorno a Freud.”³⁵ Un retorno que intenta cubrir la necesidad percibida por Lacan de fortalecer el basamento científico del psicoanálisis, así como de recuperar ciertas esencias del método analítico que, en su opinión, se estaban perdiendo en la práctica y la teoría psicoanalíticas que respaldaban las autoridades postfreudianas, representadas en la figura de Anna Freud.

En el movimiento lacaniano de respuesta a esta situación destaca el axioma que será el gozne alrededor del que gire toda la teoría lacaniana: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje.”³⁶ Esta hipótesis de

³² S. FREUD, ‘El porvenir de una ilusión’ en *Obras Completas*, Vol. 21, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2004², pp. 1-56, p. 30.

³³ S. FREUD, ‘El porvenir de una ilusión’, p. 21. Esta preferencia por la lucidez frente a la oscuridad del autoengaño sería una constante en Certeau y le mantendría siempre en guardia, pues “la lucidez viene de una atención, siempre móvil y sorprendida, a lo que los acontecimientos nos muestran sin que nosotros lo sepamos” (*HP* 66). Giard subraya también que, en el caso de Certeau, “su lucidez, venía, creo yo, de su formación filosófica y de su interés por la epistemología...”, L. GIARD, ‘Histoire de une recherche’, p. X.

³⁴ J.B. PONTALIS, ‘Se fier à... sans croire en...’, *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 18 (1978), pp. 5-14, p. 5.

³⁵ Véase J. DOR, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, trad. de Margarita Mizraji, Gedisa, Barcelona, 2000.

³⁶ J. LACAN, *Escritos 1*, trad. de Tomás Segovia, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 227.

Lacan (novedosa ciertamente respecto a Freud), cuyo examen constituirá el núcleo de toda su producción y actividad psicoanalítica, será también la principal aportación antropológica que Lacan le hará a Certeau y, al mismo tiempo, el desencadenante de la aparición de toda una nueva terminología psicoanalítica.

Esta nueva nomenclatura de ascendencia lingüística, heredera de las obras de Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson, entre otros, supone el abandono de la parte más vetusta del vocabulario freudiano, extraído del mundo de la física y de las ciencias naturales. La centralidad del lenguaje, de la palabra, que tendrá sus consecuencias tanto en la dimensión clínica como en la teórica del psicoanálisis lacaniano, conquistará a Certeau quien, a partir de su conocimiento y adhesión a la teoría lacaniana, hará uso de la estructura general del pensamiento psicoanalítico de Lacan en multitud de trabajos de exploración antropológica sobre la cultura, la mística o la historiografía.

Para Certeau, la primacía del lenguaje en la comprensión de la psique abre las puertas a una lectura de la obra freudiana en la clave de las ciencias humanas y, más en concreto, de la historia. Además, implica la adquisición de un enorme *corpus* instrumental, con grandes posibilidades heurísticas, que deja abierta una vía de paso desde el psicoanálisis hacia el espacio vacío de lenguaje en el que se mueve el creer. Es algo que puede verse al analizar otra de las figuras centrales del pensamiento de Lacan: el esquema *Imaginario, Simbólico, Real*.

Este esquema está compuesto por tres elementos que representan las tres grandes dimensiones de que se compone el sujeto.³⁷ La primera, lo Imaginario, es la relativa al cuerpo y la imagen del yo; la segunda, lo Simbólico, comprende todo lo referente al lenguaje y por tanto a la interacción humana, por lo que puede ser considerado el campo del otro; y finalmente, lo Real, sería la de más difícil comprensión pues afecta a todo lo que no puede ser adscrito a las dos dimensiones anteriores, esto es, aquello que no puede ser explicado mediante el lenguaje pero que tampoco puede ser identificado mediante una imagen. Aunque una primera descripción del esquema fue introducida por Lacan en 1953, posteriormente modificó dicha descripción introduciendo el llamado “nudo borromeo”, en el que la forma de relación de los tres registros cambia para dar una mayor preeminencia a lo Real frente a lo Imaginario y lo Simbólico.

Dicha preeminencia es fundamental para Certeau en relación a ese espacio vacío al que se hacía referencia anteriormente, porque en él puede verse que hay un lugar para lo inefable (concretamente en el estadio de lo Real), que tiene cabida aquello que no puede ser visto ni dicho, a pesar de que el sujeto tenga de ello una experiencia. Es un espacio para la mística, si hubiera que utilizar un término querido a Certeau. El hecho de que el jesuita encuentre este espacio en Lacan (como también lo hará en Wittgenstein), es una gran oportunidad de conexión entre ambos, pues

³⁷ J. LACAN, *Escritos 1*, pp. 473-509.

permite a Certeau avanzar en su aproximación a los místicos, en la que no sólo había encontrado hasta ese momento un objeto de estudio histórico, sino también un elemento teórico privilegiado para profundizar en su comprensión del cristianismo en particular y de las creencias en general.

IV. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DE LAS CREENCIAS. Y he aquí, finalmente, el título con el que Certeau bautizó el proyecto académico que, a la postre, resultó más cercano a esa antropología del creer que manifestó haber querido escribir. Ni estructural, ni teológica, ni psicoanalítica: antropología histórica. Pero, ¿en qué consiste esta orientación y qué tiene de particular para que Certeau le de prioridad frente a las que se han expuesto anteriormente?

Antes de entrar a examinar la primera parte de la pregunta, conviene recordar que, a pesar de la formación vasta y plural de Certeau, en la base del marco intelectual de su pensamiento estaba “la historia, la disciplina que le daba su acreditación” (HP X) y que “cuando le preguntaban por su identidad profesional [...] Michel de Certeau respondía que él era historiador, más exactamente historiador de la espiritualidad.”³⁸ De ahí que no sorprenda que una pequeña ancla para sus reflexiones, siempre móviles y libres, quedara echada en un puerto donde se sentía seguro, no tanto por la protección de un grupo o de una institución, sino por el conocimiento de las limitaciones de la propia disciplina.

Buscar los orígenes de esta denominación, antropología histórica (en verdad poco común para la reflexión sobre el hombre), quizás ayude a contestar la parte de la pregunta anterior que había quedado en el aire. Y no hace falta remontarse mucho en el tiempo para encontrar pistas valiosas en esta búsqueda. A principios de siglo XX, concretamente en 1929, dos historiadores franceses, Marc Bloch y Lucien Febvre, fundan la que será una de las empresas intelectuales más influyentes de toda la centuria: la revista *Annales*. A través de un cambio radical en los temas, los métodos, y también en su estrategia de trabajo, *Annales* supone un giro copernicano en relación con las publicaciones anteriores en el campo de la historia y cosecha un éxito sin precedentes que dura hasta hoy.

En el caso particular de Marc Bloch, ya en los trabajos previos a *Annales* destacaría por su particular forma de enfocar los estudios sobre la historia. Uno de sus títulos más originales y justamente famoso será *Los reyes taumaturgos*,³⁹ obra en la que se aproxima a las narraciones medievales sobre la curación de escrófulas por parte de los reyes a través del tacto. El historiador francés Jacques Le Goff, al analizar la vigencia que tiene aún hoy esta obra peculiar de Bloch, ofrece sin quererlo importantes aclaraciones sobre la antropología histórica de las creencias.

³⁸ L. GIARD, “Un style particulier d’historien” en LO 9-24, 9.

³⁹ M. BLOCH, *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, FCE, México DF, 2006.

Según Le Goff, Bloch trató en este libro de historiar “un milagro y, en segundo lugar, la creencia en dicho milagro; ambas cosas, no obstante, se confunden entre sí hasta cierto punto: él mostró que un milagro existe desde el momento en que se *puede* creer en él [...], el milagro luego se debilita hasta que, finalmente, desaparece cuando ya no es posible creer en él.”⁴⁰ Esta evolución en las creencias y su vinculación con los comportamientos de las personas, son dos aspectos esenciales de la reflexión certeuniana sobre el creer. Además, para Le Goff, “la gran innovación de Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos* consistió también en que, a través de esta investigación, se convirtió en antropólogo y fungió como el padre de la antropología histórica, disciplina que hoy se encuentra en desarrollo.”⁴¹

Certeau aprecia en *Annales*, quizás aún más en su segunda etapa (a partir de 1969), la apertura de una reflexión sobre las condiciones de trabajo de la historiografía, que cambia la perspectiva sobre la labor de los historiadores.⁴² Y es que, en contraposición con la tradicional imagen del profesional de la historia como un sabio erudito que posee las claves de la visión global del pasado, “la figura del historiador, según Michel de Certeau, es la del husmeador que busca en los márgenes de lo social fantasmas del pasado, el discurso de los muertos. No tiene como finalidad captar el centro, sino el contorno de lo real.”⁴³

La forma de hacer historia (y por tanto, antropología histórica) de Certeau bebe también de la obra de Alphonse Dupront y del estructuralismo histórico que representan Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, en cuyas obras aparecen las principales características de una historia que tiene siempre presente el interés por el lenguaje, la noción de sistema y una fuerte tendencia etnológica. Los tres aspectos son de un gran interés para Certeau, pero quizás sea el último de ellos el que dará un tono más característico a su investigación histórica sobre las creencias, pues esa tendencia etnológica consiste en abandonar los caminos más trillados y las referencias más claras a la hora de elaborar el relato de un tiempo pasado, para dar lugar en el discurso a los personajes silenciados, secundarios, periféricos, o hasta entonces considerados indignos de atención; es una preferencia por el otro, siempre distinto, siempre contrapunto de la historia oficial.

De este modo, va quedando claro que la denominación más acertada para la antropología del creer de Michel de Certeau tiene el adjetivo de histórica no como algo accesorio, sino como eje principal. No obstante, no estaría completa si no incorporase también el calificativo de política, porque el aspecto social de la realidad humana, está siempre presente de forma prioritaria en los trabajos certeunianos.

⁴⁰ J. LE GOFF, ‘Prólogo’ en M. BLOCH, *Los reyes taumaturgos*, pp. 11-57, p. 24.

⁴¹ J. LE GOFF, ‘Prólogo’, p. 52.

⁴² M. DE CERTEAU, *L’Écriture de l’histoire*, p. 58 n. 41.

⁴³ F. DOSSE, *La historia en migajas. De “Annales” a la “nueva historia”*, trad. de Francesc Morató, Universidad Iberoamericana, México, 2006, p. 193.

Y esto no es menos cierto en lo que hace a las creencias, que son abordadas por Certeau en todo momento dentro de la matriz cultural en la que nacen, se desarrollan y mueren. En su opinión, “toda antropología articula cultura y naturaleza” (CP 71), y realmente, ¿hay alguna noción que exprese con mayor claridad que la de cultura la comunitariedad inherente al ser humano? Al identificar las creencias como una dimensión constituyente de la cultura, Certeau no es nada original. La atención prestada a las creencias mágicas o religiosas de diferentes pueblos o comunidades es una constante en antropología cultural. Sin embargo, sí que es novedosa la concepción dinámica que Certeau tiene tanto de la cultura,⁴⁴ como de las creencias.

Por ello, para él, a la hora de profundizar en las creencias en su dimensión cultural, es esencial examinar detenidamente no sólo los productos, podríamos decir estáticos de esta (un texto, un cuadro, un edificio, una ciudad o la celebración de una fiesta), sino también los usos que la gente hace de estos productos y la conexión que estos usos tienen con las creencias, dando una relevancia inusual al modo en que se establecen relaciones entre las personas en base a estos usos culturales. Es decir, que se convierte en algo muy conveniente el cultivar una “historiografía de las conductas” (LO 35).

Así pues, la interacción entre prácticas, cultura y creencias es clave aquí, incluso para poder explicar movimientos sociales súbitos y en apariencia imprevisibles. “La cultura es una noche incierta donde duermen las revoluciones de ayer, invisibles, replegadas en las prácticas.” (CP 211) Otros autores, provenientes de tradiciones muy distintas, como William James, ya habían expuesto antes que Certeau sus convicciones en torno a la importancia atribuida a las prácticas derivadas de la creencia. Así como para Certeau hacer creer es hacer hacer, para James las hipótesis que se plantean como creíbles están más o menos vivas en función de su “más o menos pronta disposición a actuar. El máximo grado de vivacidad de una hipótesis indica la voluntad de actuar irrevocablemente. De forma práctica, eso significa creer; pues hay tendencia a creer donde quiera que hay voluntad de actuar.”⁴⁵

A pesar de la ausencia de referencias notables a la obra de James en los textos de Certeau,⁴⁶ como puede verse, en su posición se encuentran argumentos interesantes que iluminan la de Certeau y que coinciden en los temas centrales: la consideración del libre albedrío como abandono de todo determinismo y la legitimación de la creencia frente al escepticismo. De hecho, es muy posible que, más allá del distinto enfoque metodológico

⁴⁴ “La cultura se vuelve absurda cuando deja de ser el lenguaje –el producto, la herramienta y la regulación– de aquellos que la hablan” (CP 89). “Cultura (lo que ha sido pero ya no es)” (CP 90).

⁴⁵ W. JAMES, ‘La voluntad de creer’ en W. JAMES Y W. CLIFFORD, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, trad. de Lorena Villamil García, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 135-180, p. 138.

⁴⁶ LO 347 (sobre la renovación en estudios místicos a principios del s. XX); HP 29 (sobre la recepción norteamericana de Freud).

que dieran a sus investigaciones, Certeau pudiera suscribir, de alguna manera, el objetivo final que el pragmatista americano se daba para su trabajo: que éste pudiera leerse como “un ensayo sobre la justificación de la fe, una defensa de nuestro derecho a adoptar una actitud de creencia en asuntos religiosos, sin que quizás sufra por ello coacción alguna nuestro intelecto meramente lógico.”⁴⁷

Supone esta declaración un punto de conexión importante que reside en que ambos buscan una consideración de lo humano que tenga en cuenta todas sus dimensiones, incluidas las irracionales, especialmente a la hora de enfrentarse a la realidad creyente del ser humano.

Destacando cómo este componente social y cultural, que también se ha visto en James, está en el núcleo del pensamiento certeuniano, Luce Giard, en su prefacio a *La cultura en plural*, reconoce la importancia de esta obra en el conjunto de la reflexión antropológica de Certeau y señala que en 1980 éste tenía dos líneas de estudio en marcha en este campo: la primera, relativa a una antropología de las prácticas, quedó encauzada con la publicación de *La invención de lo cotidiano*; la segunda, correspondiente a una antropología de las creencias (o “*antropología de la credibilidad*” (CP 12)), quedó por hacer a su muerte en 1986. Para la primera línea Giard sugiere, como se ha señalado anteriormente, la denominación de antropología “social”⁴⁸ o “política”.⁴⁹

Por ello, y teniendo en cuenta las reflexiones de Giard en esta dirección, no parece inadecuado afirmar, ya como conclusión, que la propuesta antropológica de Certeau es fundamentalmente, tal y como Le Goff denominaría el trabajo de Bloch, “una antropología político-histórica.”⁵⁰

⁴⁷ W. JAMES, ‘La voluntad de creer’, p. 136. Así describía James su propio intento de dar razones para sustentar la racionalidad de la creencia, en esta famosa conferencia pronunciada en las universidades de Yale y Brown, que sería publicada por primera vez en 1897.

⁴⁸ L. GIARD, ‘Introducir a una lectura de Michel de Certeau’ en C. RICO DE SOTELO (COORD.), *Relecturas de Michel de Certeau*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, pp. 15-33, p. 25.

⁴⁹ “Esta *Cultura en plural* puede servir legítimamente de introducción a la antropología política de Certeau”, L. GIARD, ‘Ouvrir des possibles’ en CP VIII.

⁵⁰ J. LE GOFF, ‘Prólogo’, p. 57.

¿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 certeauiana 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 harto 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

La Historia como heterología: implicaciones y apropiaciones del concepto de historia de Michel de Certeau

João Rodolfo Munhoz Ohara

La publicación de *La escritura de la historia*, en 1975, pone a Michel de Certeau entre los autores implicados en lo que él mismo llamó “despertar epistemológico” de la historiografía. En un periodo próximo a la publicación de otros importantes libros, como *La arqueología del saber*, de Michel Foucault (1969), y *Cómo se escribe la historia*, de Paul Veyne (1971), los ensayos de Certeau presentan un peculiar abordaje acerca del problema de los fundamentos teóricos de la historiografía. Así, si por una parte Foucault buscó explicitar en su libro los principios fundamentales de su trabajo en relación con los problemas de la historiografía de la ciencia y de las ideas, y Veyne fustigó las pretensiones de científicidad de los historiadores de su época, por otra, Certeau hizo algo diferente en sus reflexiones: él puso la *historiografía* en la *historia*, dándole, así, un lugar. Al definirse como un historiador que tiene su propia disciplina como objeto, ha recibido por parte de sus compañeros de profesión una atención raras veces concedida a estudios de carácter más filosófico, como las obras de Henri-Irénée Marrou.¹

Varios historiadores, en diferentes ocasiones, dijeron tener hacia Certeau una profunda deuda. Arlette Farge, Jacques Revel, François Dosse y Peter Burke son algunos de sus comentaristas,² y Paul Ricoeur cita al historiador y jesuita como uno de los “maestros del rigor”.³ A mí esas referencias me parecen evidencia suficiente para afirmar que, a pesar de haber pasado la mayor parte de su carrera en posiciones periféricas en el sistema universitario y académico francés, Michel de Certeau tuvo un impacto significativo en la forma en la cual los historiadores encaran su propio trabajo. Al mismo tiempo, me parece justo considerar que sus reflexiones teóricas tocan puntos importantes para los historiadores de su tiempo.

¹ Véase H-I. MARROU, ‘De la logique de l'histoire a une éthique de l'historien’, *Revue de Métaphysique et Morale*, 54e Année (1939/3-4), pp. 248-272; H-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Seuil, París, 1954.

² A. FARGE, *Des Lieux pour l'Histoire*, Seuil, París, 1997, pp. 8-9. J. REVEL, ‘Michel de Certeau historien: l'institution et son contraire’, en L. GIARD, H. MARTIN Y J. REVEL (EDS.), *Histoire, Mystique et Politique: Michel de Certeau*, Jérôme Millon, París, 1991. F. DOSSE, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002 [disponible en castellano, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003]. P. BURKE, ‘The Art of Re-Interpretation: Michel de Certeau’, *Theoria*, 100 (2002), pp. 27-37.

³ P. RICOEUR, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, París, 2000.

Este artículo tiene como objetivo delinear, a lo largo de *La escritura de la historia* (1975) y de *Historia y psicoanálisis* (1987), aquello que me parece distintivo en el concepto de historia construido por Certeau –la idea de heterología– y contraponer mi lectura a la de Roger Chartier, en particular en su breve exposición en un artículo de 1998.⁴ Esa compleja concepción de historia como heterología –cuyas conexiones con los intereses de Certeau en el pensamiento místico del siglo XVI y con el psicoanálisis aún merecen ser mejor pesquiasadas–, pone en evidencia la alteridad del pasado en relación al presente.⁵ Y si hacer historia significa dar lugar a los muertos, entonces el historiador no puede ser solamente aquél que entierra los fantasmas, sino también aquél que los transforma en algo inteligible para los vivos.

Posteriormente, me gustaría discutir la interpretación bastante particular de ese concepto por Chartier, que afirma, con Certeau, que la historiografía como quehacer científico supera las diferencias de clase, etnia o género. Respondo, basándome en evidencias presentes en los propios textos de Certeau, que esa interpretación merece un reexamen, pues a mí me parece difícil sustentar tal posición si consideráramos el espectro más amplio de los escritos de Certeau sobre la historiografía. No se trata, evidentemente, de cuestionar la legitimidad de la lectura de Chartier, sino de un esfuerzo intelectual para abrir nuevos caminos posibles a partir de Certeau.

HETEROLOGÍA. A lo largo de *La escritura de la historia*, en particular (pero no exclusivamente) en la primera de las cuatro partes, las metáforas utilizadas por Certeau demuestran claramente que él entiende la historia como un trabajo con la alteridad. El pasado, en esas metáforas, surge como el muerto,⁶ el fantasma,⁷ las voces;⁸ son siempre los elementos que remiten a la idea de distancia, de extrañamiento y de diferencia. En *Historia y psicoanálisis*, de nuevo, “dirigirse al pasado” es siempre una imagen mística.⁹ El pasado surge siempre como Otro, como aquello que se fue, pero que se niega a desaparecer; la metáfora del fantasma y del trabajo del historiador como aquél que organiza a los muertos para dar lugar a los vivos es una expresión vívida de esa idea.

⁴ R. CHARTIER, ‘Writing the Practices’, *French Historical Studies*, 21 (1998/2), pp. 255-264.

⁵ M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975 (en adelante *EH*) [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006]; *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 2002 (1987) (en adelante *HP*) [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003].

⁶ *EH* 13-14, 18-20, 58-61, 73-76, 94-95, 138-142, etc.; *HP* 60, 85-86, 92-93, 188-191, etc.

⁷ *EH* 14, 127, 274-275, etc.; *HP* 73-74, 217, etc.

⁸ *EH* 14, 103, 229, etc.; *HP* 62-64, 92-93, 188-191, etc.

⁹ Intenté explorar estas cuestiones en otro texto. J.R.M. OHARA, ‘Passado Histórico, Presente Historiográfico: considerações sobre *História e Estrutura* de Michel de Certeau’, *História da Historiografia*, 12 (2013), pp. 197-212.

Hetero-logía, el saber sobre el otro. Como el explorador europeo de la abertura de *La escritura de la historia* (EH 7-12), el historiador se da como tarea hacer pensable un territorio desconocido. Delimitando y cartografiando, intenta expandir los bordes de su racionalidad, tornar habitable ese terreno salvaje y extraño. Cuando habla de una *escritura conquistadora* o utiliza la metáfora de la colonización para entender el proceso por el cual, en presente, damos un sentido al pasado, Certeau muestra claramente que los procedimientos del historiador son producto de una forma de comprender el mundo bastante particular de Occidente,¹⁰ y no el fruto de una Revelación.

Desde esta perspectiva, el historiador es quien debe volver inteligibles los restos de aquello que pasó, traducir el lenguaje de los muertos para los vivos y, paradójicamente, ocultar la diferencia que es su condición de trabajo. En este sentido, las imágenes de Michelet no son accidentales: caminando entre los muertos, el historiador transforma el lenguaje popular en algo más –su habla jamás será “el habla del pueblo” (EH 13-14). Certeau mismo trató de esa distancia: “La ‘resurrección’ del pasado consiste en hacerlo como lo deseamos. Pero eso resulta imposible, porque esos cristianos del siglo XVII me parecían ajenos [...]” (HP 7-12). Como el cuerpo transformado en espacio legible por la Medicina, los restos del pasado también pasan de ser un enigma a ser descifrados, un lenguaje que podemos y necesitamos traducir y comprender (EH 15-16).

Al mismo tiempo, las herramientas desarrolladas para realizar tal operación se ocultan. La diferencia entre presente y pasado, condición de posibilidad del trabajo historiográfico, desaparece una vez que la narrativa producida por el historiador presenta “aquello que pasó” como una escena no tocada por la voluntad humana; una *transcripción*, además de una *traducción*. Ocultando el enorme aparato movilizado para su producción, el texto historiográfico desea ser un medio invisible –o, por lo menos, discreto– a través del cual el lector puede sumergirse en el pasado. Se considera, por medio de un pacto tácito entre autor y lector, que el historiador hizo diligentemente su trabajo, y, así, no importan tanto sus herramientas, sino que sólo interesa la historia.¹¹

Para Certeau, pensar teóricamente la historia es justamente situar esa maquinaria en la historia. Su organización de la operación historiográfica entre lugar, métodos y escritura busca precisamente evidenciar que el aparato productor de la historiografía está directamente ligado a problemas y cuestiones históricas, y sería engañoso pensar de otro modo. Certeau dice: “Más que esto, en historia, como en cualquier otra cosa, una práctica sin teoría desemboca necesariamente, antes o después, en el dogmatismo de los ‘valores eternos’ o en la apología de un ‘intemporal’” (EH 78). A partir de esas lecturas, entiendo que la reflexión

¹⁰ EH 9-10, 17-19; HP 203-205, 215-218.

¹¹ Ricoeur explora de modo breve la idea de un pacto tácito entre lector y autor como factor importante en la producción del “efecto de lo real” en la historiografía moderna. P. RICOEUR, ‘L’écriture de l’histoire et la représentation du passé’, *Annales HSS*, 55 (2000/4), pp. 731-747.

teórica en la historiografía es como un *memento mori*: un aviso de que el historiador es parte de un dispositivo histórico, y que su práctica estará siempre relacionada con los límites históricos de su pensamiento.

Contrario a la conclusión escéptica, para la cual una historiografía limitada por la subjetividad del historiador no es una historiografía válida, Certeau advierte que, más que una mancha, son exactamente los dispositivos históricos de la historiografía los que permiten su funcionamiento (*EH* 79-95). En este sentido, la historiografía no sería apenas la crónica absoluta de los acontecimientos de una sociedad, sino un dispositivo con funciones específicas en cada momento histórico. Así, sólo puede existir una historiografía operante en la medida en que ella tiene posiciones discursivas particulares.

ROGER CHARTIER Y EL PROBLEMA DE LA CIENCIA HISTÓRICA. En un texto de 1998, Roger Chartier afirma que los criterios científicos de la historiografía, según la definición operada por Certeau en la famosa nota número 5 de ‘La operación historiográfica’, “no están ligados a una institución específica.”¹² En la nota, Certeau afirma lo siguiente con respecto al término “científico”: “Se puede, entretanto, definir con este término la posibilidad de establecer un conjunto de reglas que permitan ‘controlar’ las operaciones destinadas a la producción de objetos determinados” (*EH* 435). En principio, la lectura de Chartier sería adecuada una vez que Certeau no define las condiciones de posibilidad de establecer tal conjunto de reglas. Sin embargo, esta nota se encuentra en un capítulo en que, justamente, Certeau analizará las condiciones de operación de la historiografía moderna –la relación entre un *lugar social* de producción, *procedimientos* de análisis y la *escritura* de un texto. Tal vez esa lectura esté alineada con lo que Richard Terdiman apuntó como la gran capacidad de Certeau de “inspirar y libertar”, haciendo posibles nuevas y creativas lecturas.¹³ Asimismo, me gustaría cuestionar esa apropiación particular (legítima, sin duda) a partir de mi propio lugar (igualmente determinado y localizable).

La colocación de Chartier se posiciona en relación con la exigencia por parte de Bonnie Smith sobre los asuntos políticos: cuestiona si la historiografía “universal” pretendida por Chartier no reproduce exclusiones ya antiguas bajo un nuevo ropaje. Smith logra mostrar con minucia la *hybris* que estructura el discurso universalizante de la historiografía moderna, según la cual el hombre blanco, europeo, es la medida de todas las cosas.¹⁴ Situando históricamente la práctica

¹² R. CHARTIER, ‘Writing the Practices’, p. 256.

¹³ R. TERDIMAN, ‘The Response of the Other’, *Diacritics*, 22 (1992/2), pp. 2-10.

¹⁴ B. SMITH, ‘One Question for Roger Chartier’, *French Historical Studies*, 21 (1998/2), pp. 213-220. En especial: “Las mujeres han servido como una categoría fundacional para todo lo que es anti historia, o sea, un pasado supuestamente escrito en términos ‘mitológicos’ o ‘imaginados’, o, en el lenguaje actual, identitarios. Más recientemente, gays, gente de color, pueblos poscoloniales y otras categorías de Otros se unieron a las filas de los que promueven una historia no universal, mitológica, fantástica. Desde

historiadora del presente, Smith evidencia la fragilidad del universalismo tal como es comprendido por los historiadores hombres, blancos y europeos. Esa pretendida universalidad se fundamentaría en la exclusión de voces disonantes y elegiría como “más importante” o “más relevante” – o “más universal” – la historia de un grupo determinado en detrimento de las historias de otros.

Pero, para Chartier, las figuras del historiador y del militante no se pueden confundir. La tarea de la militancia envolvería valores y procedimientos extraños al historiador: una relación diferenciada con la “verdad” y con la “precisión histórica”; criterios de validación fundamentados en intereses diferentes de la “búsqueda de la verdad”; un lenguaje expositivo diferente relacionado con las diferencias de público y de espacios de circulación. Para Chartier:

Desde este punto de vista, todas las ‘voces silenciadas’ que debemos respetar y apoyar no necesariamente pertenecen a la producción del conocimiento histórico. Sus narrativas históricas pueden ser elementos importantes para la construcción o para la reconstrucción de una identidad colectiva o de una memoria particular, pero ellas no necesariamente son conformes a los criterios de un conocimiento ‘objetivo’ (y tal vez no lo necesiten).¹⁵

Esa preocupación con la “pureza” de un saber “universal” ciertamente no es nueva, y la discusión con respecto a los criterios definidores de lo que sería “buena ciencia”, en contraste con los “saberes parciales”, probablemente no tendrá un final cercano. Para Chartier, las preocupaciones “de identidad” no caben en el campo de la historiografía profesional porque sus criterios no corresponden a lo que una historiografía “universal” espera. En este sentido, no me parece exagerar si cuestiono el uso que hace de Michel de Certeau para legitimar tal perspectiva: su preocupación por las experiencias místicas,¹⁶ por la representación de la alteridad en los relatos de viaje,¹⁷ por la brujería,¹⁸ o por lo creativo de lo cotidiano¹⁹ no parecen ligarse fácilmente a la pretensión de una historiografía “universal” en los términos de Chartier.

Además, ¿será que los muchos estudios acerca de las exclusiones del discurso científico/historiográfico no mostraron ya que nuestros

nuestras filas profesionales podemos verlos como extraviados, en la mejor de las hipótesis; en la peor, pueden ser peligrosos por la amenaza fascista que ronda las fronteras de la historia y del Estado Occidental.”, p. 215.

¹⁵ R. CHARTIER, ‘Writing the Practices’, p. 256.

¹⁶ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1987 (1982) [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006].

¹⁷ M. DE CERTEAU, ‘Ethno-Graphie. L’oralité, o l’espace de l’autre: Lery’ en *EH* 245-283.

¹⁸ M. DE CERTEAU, *La Possession de Loudun*, Gallimard, París, 1970 [disponible en castellano, *La posesión de Loudun*, Universidad Iberoamericana, México, 2012].

¹⁹ M. DE CERTEAU, *L’Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990 (1980) [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996].

“universales” siempre contaron con un límite?²⁰ ¿O las recientes “historias globales” de la historiografía no demostraron ya suficientemente que nuestra forma de escribir la historia está lejos de ser evidente, necesaria o superior?²¹ De otro modo, ¿la propia obra de Certeau no nos ha dejado claro que la manera como concebimos la historiografía moderna está lejos de ser “universal”?²²

Así, cuando Chartier interpreta el concepto de “ciencia” en Certeau para fundamentar su proyecto de una historiografía “universal”, no podemos dejar de preguntarnos qué caminos ha tomado Chartier para construir su fundamentación.

CONCLUSIÓN. Las reflexiones teóricas de Michel de Certeau sobre la historiografía moderna siguen, hasta hoy, llenas de vida. Sin ceder a la alternativa escéptica, según la cual el historiador sólo podría producir conocimiento si este fuera inmune a su subjetividad, Certeau ofrece la posibilidad de pensar el dispositivo de la historiografía moderna como producción de discursos verdaderos sobre el pasado.²³ El gran mérito de esa perspectiva es elaborar una hipótesis sobre la construcción del saber histórico que es capaz de dar un lugar a las prácticas historiográficas sin tener que renunciar a sus capacidades cognitivas.

La hipótesis de la heterología avanzada por Certeau intenta evidenciar no solo el carácter provisorio de nuestras herramientas, concepciones y escritos, sino también que todo el proceso de producción historiográfica funciona en relación con otros dispositivos igualmente históricos. Así, los textos históricos construidos por la historiografía producen conocimiento porque operan según el régimen de verdad vigente, que es regulado por la propia práctica de los historiadores y las luchas políticas a que estos responden. Pero, por esa misma razón, el dispositivo de la historiografía moderna se ve privado de su pretensión universalista: debe asumir que su discurso es producto de complejas operaciones y que su habla posee un lugar localizable. Es en este sentido que me parece cuestionable el uso de Certeau para fundamentar la ambición universalista que él mismo quiso denunciar.

²⁰ B. SMITH, *The Gender of History*, Harvard University Press, Cambridge (US), 2000; J. W. SCOTT, ‘Back to Basics’, *History and Theory*, 49 (2010/1), pp. 147-152.

²¹ D. WOOLF, *A Global History of History*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2011; G. G. IGGERS y Q. E. WANG, *A Global History of Modern Historiography*, Pearson Longman, Harlow, 2008.

²² Por ejemplo, en *EH* 16-19: “Muy lejos de ser genérica, esta construcción es una singularidad occidental.”

³⁰ Entiendo “producción de discursos verdaderos” en el sentido empleado por Michel Foucault, o sea, el establecimiento de reglas que tornan verdaderos determinados discursos en detrimento de otros.

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 certeuniana 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.

“Palabras congeladas” o la historiografía puesta a prueba por la mística. De “la ciencia experimental” al delirio de Schreber

Diana Napoli

La obra de Certeau, como suele recordarse, aparece diseminada entre disciplinas, fragmentada, tal vez hasta inconclusa. Al husmear entre los departamentos universitarios, se puede observar cómo sus textos son adoptados por sociólogos, antropólogos, teólogos, historiadores, cada uno con sus cánones de referencia. Lo que proponemos es solo un breve recorrido, entre tantas posibilidades, por el interior de una obra que nunca se revela unívoca, nunca cerrada, y susceptible,¹ más que de resolver, de plantear siempre nuevas cuestiones y perspectivas de investigación. Como si, incluso en su producción, Certeau hubiese mantenido la libertad, recuperando la expresión de Luce Giard, de dar “un paso de lado”, de ceder siempre un espacio para articular una diferencia. El “hablar místico”, que hemos optado por analizar en esta contribución, ha acompañado a Certeau en todo su trabajo como historiador, permitiéndole elaborar una reflexión que va más allá de las cuestiones que están al servicio de una historia de la religión. La aproximación certeauiana a la mística, de hecho, no solo se acompaña a (y casi se transforma en) una reflexión radical sobre la historiografía (los textos de Certeau teorizan siempre sobre la operación que acometen); sino que revelan también un modo “oblicuo”,² indirecto, pero extremadamente lúcido de afrontar la temática del poder en su relación con la violencia indecible que, constitutivamente, lo caracteriza.

1. HISTORIA DE LA MÍSTICA, TEORÍA DE LA HISTORIA. El mundo medieval se oculta. Así nace, según una lectura certeauiana, la Modernidad. En un pasaje de *La fábula mística*, nuestro historiador jesuita hace referencia al notable pasaje de *Gargantúa y Pantagruel* relativo a las “palabras congeladas”³ para designar un universo abandonado, compuesto de palabras que no son dichas, de las que se ha retirado una voz originaria – la voz de Dios– por otro lado garante de la estabilidad de los signos

¹ L. GIARD, ‘Introduction’, en L. GIARD, H. MARTIN Y J. REVEL, *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*, J. Millon, Grenoble, 1991, p. 5.

² Como observó Walter Benjamin, hay cuestiones que solo pueden ser afrontadas indirectamente, de manera oblicua, para no exagerar aquello que ya es abominable.

³ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1987 (1982) [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006, p. 224. En adelante FM seguido de número de página].

(estabilidad que articulaba de manera cierta la relación entre significante y significado).

La Modernidad constituye un territorio que Certeau nunca ha dejado de recorrer en el curso de su propio trabajo. A partir de su tesis de doctorado, consagrada al *Mémorial* de Favre⁴ y del encuentro con la figura de Surin,⁵ hasta la segunda parte de *La escritura de la historia* ('Producciones del tiempo: una arqueología religiosa')⁶ y la publicación de *La fábula mística* (cuyo segundo volumen solo se dio a conocer póstumamente en 2013)⁷ e incluso en un texto como *La invención de lo cotidiano*,⁸ la Modernidad se ha revelado como un ámbito privilegiado en el que poner a prueba la operación de escritura propia de la historiografía. Ponerla a prueba a través del estudio de una particular especificidad suya, de su figura luctuosa, o la "zona sospechosa" de la mística que, entre el s. XVI y el XVII, adquiere una autonomía (constituida principalmente por la práctica lingüística) que le hace elevarse, en el lenguaje certeauniano, al estatuto de "ciencia", aunque sea "experimental" (tomando el título de una obra de Jean-Joseph Surin).⁹ Tal ciencia, de hecho, en lugar de explicitar resultados y métodos verificables, instituye un espacio para la enunciación productora de un secreto; en vez de desvelar y mostrar, introduce en el interior del lenguaje el lugar de lo no dicho, usando al cuerpo como teatro de sus propias operaciones, transformándolo en espacio de un experimento obscuro. En el contexto de la Modernidad, la mística asume automáticamente una connotación política, buscando sustraer el cuerpo a la disciplina puesta en marcha por la razón tal y como la elaboraba la filosofía. El poder moderno había sustituido a la fractura del cuerpo cosmológico y eclesiástico en cuya diseminación se había dispersado la herencia medieval, por una parte, por la producción de los cuerpos sociales según reglas codificadas (el *Leviatán* es solo la utopía más conocida); por la otra, por el control científico y médico sobre los cuerpos singulares, inaugurando de este modo una tradición "biopolítica", en términos foucaultianos. El notable cuadro de Rembrandt *La lección de anatomía* ejemplifica perfectamente estos juegos:¹⁰ los allí presentes

⁴ B. P. FAVRE, *Mémorial*, traducido y comentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 2006 (1960).

⁵ M. de Certeau editó dos obras suyas: J.-J. SURIN, *Correspondance*, texto editado, presentado y anotado por Michel de Certeau, prefacio de Julien Green, Desclée de Brouwer, París, 1966 y J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, texto editado y presentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 1963 (en adelante *GS*).

⁶ M M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 2003 (1975), pp. 143-241 (en adelante *EH*) [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006].

⁷ M. DE CERTEAU, *Le fable mystique. I y La fable mystique. II*, Gallimard, París, 2013.

⁸ M. DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990 (1980) [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996. En adelante *IC*].

⁹ J.-J. SURIN, *Science expérimentales des choses de l'au-delà*; Certeau le dedica un artículo publicado en *La fable mystique. II*, pp. 231-255.

¹⁰ *Enjeux* en el original.

observan no el cuerpo diseccionado, sino su fidelidad al libro escrito, al saber científico autorizado, situado a un lado del cuadro.

Incluso Certeau, articulando un interés específico por el texto místico¹¹ sobre el fondo de un diálogo ininterrumpido con el psicoanálisis, no solo ha convertido la mística (incluida filosóficamente como un nuevo paradigma lingüístico e históricamente como una experiencia de escritura) en el lugar de emergencia de las prácticas lingüísticas que han definido la Modernidad y a partir de las cuales es posible definir el perfil de su puesta en juego epistemológica y política de su proyecto. En la indagación certeauniana, la mística estructura una serie de problemáticas basadas en una operación de escritura similar a la que estructura la historiografía (teorizando así la propia operación). Una y otra, enfrentadas al silencio (del mundo o del pasado), a una voz que calla y a la pérdida, reaccionan con una escritura, que es al mismo tiempo producción a partir de la ausencia¹² y posibilidad de dominarla, intento de recuperarla. El cuerpo del místico, abandonado a la voz del Otro, de Dios, habla, pero para entenderlo es necesaria una escritura como la historiografía que da voz a la ausencia, o sea, a la presencia del pasado cuya verdad en forma de escritura se produce como simulacro en el lugar en que la voz calla. La escritura y la ausencia de la voz, la posibilidad de colmar –como *quid pro quo* capaz de articular, incluso bajo los auspicios de la ficción, lenguaje y realidad– el espacio producido por el retirarse de las cosas respecto a la nominación. Se escribe cuando ya no se da el espacio del decir, cuando la palabra se está perdiendo, se retira y la voz se elimina.¹³

Para comprender el sentido de esta ficción, término que Certeau utiliza para referirse a la verdad histórica tal y como permite elaborarla el psicoanálisis (bien diferente de los hechos, de la verdad material),¹⁴ basta con reflexionar sobre el título *La fábula mística*, un título que no indica simplemente la ilusión de la historiografía por ser un discurso “verdadero” frente al hablar místico que sería la “fábula”. Más bien, esto es señal de la conciencia esencial de una imposible totalización del discurso histórico, que es él mismo una “fábula” en la que “lo excluido produce la ficción que lo narra” (EH 417).¹⁵ Entre la exclusión y la ficción, en contacto con los místicos,

¹¹ Siguiendo la estela de dos de sus “maestros”, Baruzi y Orcibal (véase J. LE BRUN, ‘La mystique et ses histoires’, en *Revue de théologie et de philosophie*, 54 (2004), pp. 309-318).

¹² La ausencia es casi un trascendental de la escritura que se produce como acto de separación que instituye un presente.

¹³ Es una de las tesis centrales de la cuarta y última parte de *La escritura de la historia* (‘Escrituras freudianas’), en la que Certeau analiza dos textos de Freud, el caso clínico del pintor austríaco Haimann, que vivió en el s. XVII y el último libro del padre del psicoanálisis, *Moisés y la religión monoteísta*, publicado en Londres en 1939.

¹⁴ Se trata de uno de las aportaciones esenciales del *Moisés* freudiano. Véase, para un análisis certero y rico en matices, el estudio de B. KARSENTI, *Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*, Cerf, París, 2012.

¹⁵ El texto “fabuloso” de la escritura de la historia retoma la “mitología blanca” de la

[el historiador de los místicos], llamado como ellos a *decir lo otro*, redobla su experiencia al estudiarla: un ejercicio de ausencia define a la vez la operación por la que produce su texto y aquella que construyó el de ellos. Estructura en espejo: como Narciso, el actor historiador observa a su doble, que hace inaprensible la agitación de otro elemento. Busca a un desaparecido que buscaba a un desaparecido que a su vez... (FM 20).

Fábula significa defender "un secreto que no [se] posee" (FM 22).

2. LA MÍSTICA ENTRE LA INSCRIPCIÓN SIMBÓLICA Y LA AUSENCIA DEL SER¹⁶. PARA UNA APROXIMACIÓN LACANIANA. Certeau en más de una ocasión ha confirmado no tener intención de inscribirse en la línea de una historia de la mística comprendida solo como hecho religioso; su interés se ha concentrado, de hecho, principalmente en un período cronológicamente delimitado de la historia moderna, caracterizado por la aparición de un *modus loquendi* que puede ser definido como místico, de una específica manera de hablar que intentaba rearticular el silencio en el que se había apagado el universo medieval. Un silencio que había puesto fin a la correspondencia ideal entre la retórica y un camino del mundo por la que este último constituía una alegoría *in factis* que reproducía una alegoría *in verbis*, hasta el punto de que para comprender el mundo bastaba con comprender la narración. Para describir mejor este paisaje, más allá de la imagen rabelesiana que ya hemos citado de las "palabras congeladas", Certeau utiliza la sugestiva figura del árbol arruinado que, al menos en el *Timeo* platónico, ha reconfigurado el cuerpo cósmico y místico. La mística moderna sería un árbol destruido cuyas raíces que vienen del cielo habrían sido cortadas: "Reducido a su parte terrestre, se expande sobre el suelo, desplegado cabello".¹⁷ La raíz ausente, prosigue Certeau, convierte las hojas en folios sobre los que escribir, narrando la pérdida, nombrándola.

Encarnando la ruptura de los contratos enunciativos existentes, estas raíces ausentes salen al paso de la tradición transformándola en pasado o, más bien, en cuerpo de escritura.

Se trata de una ruptura que había sido acunada desde la filosofía por el ockhamismo, desde el momento en que se desvinculó la retórica de un anclaje realista, situándola en el ámbito del lenguaje (FM 127), independiente ya del mundo. Un ámbito al que la difusión de las lenguas vernáculas también contribuyó a tornarlo más autónomo, gracias al trabajo de las traducciones, cada vez más difundidas, que habían abierto una mina completamente nueva de reflexión sobre la lengua. Síntoma de este proceso es el gusto típicamente moderno por la fabricación de palabras, por los excesos, por una indecencia léxica y estilística y sobre

filosofía sobre la que escribió Derrida (J. DERRIDA, 'Mythologie blanche', en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972).

¹⁶ *Manque-à-être* en el original.

¹⁷ M. DE CERTEAU, 'Il corpo flogliato' en M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua*, Olschki, Florencia, 1989, p. 147 (en adelante PA).

todo por las figuras retóricas (especialmente el oxímoron) que se ubican más allá del lenguaje, se imponen como una manera de mostrar la ausencia, la inestabilidad del significado y su fugacidad.

Históricamente, sin embargo, el pasaje principal que señaló la "pérdida de la tradición", como decía Hanna Arendt,¹⁸ había sido la fragmentación del cuerpo eclesiástico (es decir, la tentación de crear, históricamente, un sustituto para el cuerpo ausente de Cristo en la tumba)¹⁹ que también falta en el interior de un deshacerse aún más general del orden divino y cosmológico marcado por el silencio de la voz divina. Este apagarse progresivo de la voz de Dios (que cesa de encarnarse y de ser una función significante, indicando hoy por hoy solo "la huella de una verdad ausente del discurso")²⁰ dio origen, por un lado, a una proliferación glosadora (sectas, conversiones, grupúsculos, secretos), señal de una nostalgia por una "totalidad edificante"; por otro, a la tentativa de toda política de elaborar una razón teórica (que puede tomar una forma política, científica) sobre cuya base edificar el mundo para poder controlarlo, convirtiendo al mundo mismo en un cuerpo escrito a partir de una racionalidad conquistadora, capaz de definir el espacio propio²¹ desollando la alteridad. La Modernidad, en otros términos, sería la producción de un cuerpo teórico para después escribir, rigurosamente, a partir del mismo, un cuerpo histórico. Se sustituyen las *Escrituras* que hablan, escribe Certeau, por una escritura producida y que produce cuerpos propios.²²

En todo este proceso, la mística es el luto, la no resignación, el esfuerzo por recuperar una voz que no habla pero que *debería* hablar. Frente a la fractura del orden simbólico,²³ es decir, a la pérdida de la

¹⁸ Sobre la pérdida de la tradición, véase la clásica observación de H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milán, Bompiani, 1989 (1958).

¹⁹ Si bien bajo otra óptica, J. L. Nancy desarrolla, a partir del ritual *Hoc est enim corpus meum*, el cuerpo ausente como la obsesión de Occidente (J. L. NANCY, *Corpus*, Métailié, París, 2000).

²⁰ Y, prosigue Certeau, dejando de ser un significado, Dios se transforma en "signo aplicable a toda fuerza que problematiza el orden de nuestras razones, al resorte que reconduce más allá de sus fronteras nuestras concepciones y nuestras experiencias" (M. DE CERTEAU, 'Folie du nom et mystique du sujet: Surin' en J. KRISTEVA, *Folle vérité*, Seuil, París, 1979, p. 284).

²¹ Certeau juega con el significado del término *propre* que en francés, además de "propio", significa también "limpio".

²² Véase también IC capítulo X, 'La economía escrituraria', pp. 145 y siguientes.

²³ Una fractura que se nota también en la evolución de algunas palabras en particular, como observa Certeau en el ensayo consagrado a *Los caníbales* de Montaigne. En el texto de Montaigne, el nombre "salvaje" se deshace, corre, anticipa, y falta siempre aquello que designa, se transforma en adjetivo y, frontera móvil de la identidad, de hecho, "desvía las identificaciones, provoca un desorden que agita todo lo simbólico". Por lo demás, "la delimitación global de 'nuestra' cultura a través de lo salvaje concierne, así, al ajedrez que se apoya sobre esta frontera y presupone, como en el *Ars memoriae*, que haya un *lugar* para cada *figura*. El caníbal es, en los márgenes, una figura que se sale de los lugares y moviliza todo el orden topográfico del lenguaje" (PA 33). Incluso para este simbólico que no está garantizado es como si el texto expresase una suerte de nostalgia precisamente en la figura del salvaje que "obedece, en cambio, a

posibilidad de inscripción simbólica, se da el intento "experimental" de formular nuevos contratos enunciativos que, ilusionados por recuperar la antigua plenitud de la palabra ya en desuso, transforman el propio cuerpo en palco escénico de experimentos que se esfuerzan por dar voz a lo indecible. Más que prestar atención al enunciado y a su presunto contenido de verdad, los místicos reconstruyen la posibilidad de la enunciación cuyo acto se convierte en aquel del cuerpo, es decir, en eso que el sujeto místico puede abandonar exiliándose de sí mismo, con el fin de que la voz del otro que calla encuentre espacio para poder volver a hablar. "Lugar de un enigma"²⁴ en el que lo realmente propio se convierte en el espacio de un atravesar que lo vuelve completamente ajeno a sí, el cuerpo se convierte en teatro de nuevos "experimentos" del lenguaje donde incluso la posesión permite encarnar el luto por la pérdida, dado que como "pasaje del Diablo" muestra un cuerpo "atravesado del *nombre* que no es" (PA 155). En este cuadro que representa la "caída del signo" (FM 147)²⁵ en el que las palabras se asemejan a "artefactos del Silencio" (FM 152)²⁶ y "operadoras de distanciamiento" (PA 149),²⁷ el *modus loquendi* místico es la expresión, a través del cuerpo, de un dolor que es "el retorno de lo real", el emerger de aquello que no se inscribe en lo simbólico, de una realidad obscena que encarna eróticamente los signos del Otro, de una voz silenciosa.

Certeau, analizando las formas de habla místicas, construye un estudio sobre el sujeto (que no se trata de un *yo*)²⁸ tal y como se había

la ley de la palabra fiel y verificable" (*ibíd.*, p. 41). Una palabra que, sin embargo, aparece en el texto como una ruina y por esto permite la escritura.

²⁴ Jean Daniel Causse se detiene sobre este aspecto del cuerpo en la mística observando que la transformación de lo propio, de lo más íntimo, en espacio para lo foráneo "se vuelve ejemplo de lo que Lacan denomina 'extimidad', que puede comprenderse en este contexto como situada esta forma de otredad fuera de sí en lo más íntimo de uno mismo, o como haciendo —en un eje de pura exterioridad— del interior un exterior", J.-D. CAUSSE, 'Le corps et l'expérience mystique. Analyse à la lumière de Jacques Lacan et Michel de Certeau' en *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 13 (2014), consultable en línea: <http://cerri.revues.org/1345> [disponible en castellano, 'El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau', *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 17 (2015)].

²⁵ (*Chute du signe* en el original). Se trata de una visión de la modernidad que en parte bebe de las observaciones de Walter Benjamin expuestas, en particular, en la introducción a *El origen del drama barroco alemán*, pero que en general atraviesan toda su obra. La historia, en esta visión benjaminiana, no es más que la historia del descenso, de la profunda caída del nombre respecto de la palabra (*Wort*). En este contexto se introducen las precisas reflexiones de Benjamin acerca de la alegoría barroca, entendida como la vertiginosa conciencia de una falta de sentido, de una no-identidad entre la palabra y la cosa, de un vacío, de una ausencia de referente último encarnada por el luto. El texto escrito del mundo se ha destruido, no hay más que fragmentos dispersos, como las ruinas de una arquitectura de otro tiempo, fragmentos que, aunque se reúnan, hoy solo constituyen vestigios de una escritura.

²⁶ *Artefacts du silence* en el original.

²⁷ *Operateurs de détachement* en el original.

²⁸ (*Moi* en el original) Véase J. LE BRUN, 'La mystique et ses histoires', *RTP*, 136 (2004/IV), pp. 314-317, p. 316. El *moi*, por lo demás, pertenece al orden de lo

constituido en el centro de las enseñanzas de Lacan, para las que el sujeto podía comprenderse estructuralmente a partir de las leyes del lenguaje y, precisamente, a partir de la conciencia de la diferencia entre significante y significado (una diferencia elaborada radicalizando la reflexión saussuriana sobre el signo)²⁹ que podríamos sintetizar así: el significante, la función significante, la capacidad de significar, pertenecen según Lacan, al campo de lo simbólico, del lenguaje, que precede al hombre (que dice al hombre y no que el hombre dice). El significado es, sin embargo, "mental"³⁰ y, lejos de la coincidencia con las cosas, es el resultado de la cadena imaginaria de los significados. Por eso resulta imposible aferrarlo de una vez por todas, ya que se escapa, se resbala, se mueve constantemente por debajo del significante que le busca, que trata de cogerlo, de pararlo, como si la cadena significante fuese una suerte de redes cuyo fin sería capturar al significado. En otras palabras, este último no tiene una "existencia", una "esencia" estable, ya que la cadena significante actúa, mediante sus articulaciones, de una forma más imaginaria que representativa, y así vacila, ondea, fluctúa en el intento de enjaular a un significado que, sin embargo, no se deja representar nunca.

Para Lacan, la diferencia entre significante y significado daba cuenta también de la división operante en la constitución del sujeto, su ser una conciencia escindida, alienada, sujeta al orden del lenguaje y, por tanto, de lo simbólico. De hecho, el sujeto no solo no está en condiciones de expresarse como significado si no es en el lugar del Otro, "entendido como el lugar de la cadena diferencial de los significantes";³¹ sino que en el momento en el que habla e intenta asumir el propio "yo" se encuentra perdido en el lugar de la enunciación (es decir, el lugar del que el sujeto obtiene la autorización para decir aquello que dice), radicalmente separado del propio enunciado. Dicho de otro modo, el sujeto dice algo, se apropia de un contenido, se expresa a través del mismo, pero siempre exiliado de sí, lejos de sí, porque la autorización para hablar y para significar le viene de aquella operación alienante que supone un pasaje para el orden simbólico. Operación necesaria para que el sujeto se revista de la función significante que en sí "no le pertenece".

La enunciación se sustrae a la captura por parte del sujeto que se constituye así como una carencia estructural, una ausencia del ser³², una evanescencia: la que desaparece precisamente donde se define, dado que, para "emerger" debe pasar por el Otro, vestirse con la figura que impone el Otro. Y en el momento en que culmina esta operación cubriéndose con los ropajes que el otro pone a su disposición, adquiere ciertamente un

imaginario.

²⁹ Allí donde Saussure insistía en la relación entre significante y significado, Lacan insiste sobre su radical diferencia. Sobre esta parte de las enseñanzas lacanianas, véase A. DI CIACCIA Y M. RECALCATI, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milán, 2000.

³⁰ J. LACAN, *Le Séminaire III. Les psychoses*, Seuil, París, 1981, p. 42.

³¹ R. TERZI, 'Il soggetto e l'al di là del significato. Tra Heidegger e Lacan', *Noema*, 4 (2013), pp. 156-179.

³² *Manque-à-être* en el original.

significado –incluso si no es definitivo ni sustancial– perdiendo, sin embargo, una parte de su ser, aquella que no cabe en el tejido de la red de significaciones. Esta pérdida, le constituye como objeto de deseo: deseo de la parte perdida de su ser, deseo de una plenitud de sentido que la función significante ya no puede garantizar. Deseo que puede asumir una forma mortífera o patológica en el momento en que se transforma en *goce*,³³ cuando así se convierte, como en el caso de los místicos, en deseo de gozar del propio deseo. En este caso, el sujeto se encuentra completamente preso de la carencia, incapaz de negociar con el resto de la inscripción simbólica. Resto que se convierte en un exorbitante fantasma sin significado en el momento en que el funcionamiento simbólico disminuye.³⁴ Se trata de una lógica de la repetición, inherente al deseo, que Freud ha explicado bien en *Más allá del principio del placer* y que Lacan ha analizado a través de aquello que toda la tradición ha definido como “puro amor”³⁵ que “libera” al deseo de cualquier fin y de cualquier vestidura simbólica. Es como si la distancia entre el sujeto y aquello que Freud definía como *Das Ding* se manifestase en toda su *apertura*,³⁶ y el vacío, que está en el interior del sujeto como su Otro yo absoluto, lo reabsorbiese y lo corroyese. Momento este en el que queda deshecha la posibilidad del orden simbólico como barrera tranquilizadora y como posibilidad de una enunciación compartida.³⁷

Desde este punto de vista el sujeto místico no incluye al deseo en una lógica metonímica. De hecho, el deseo necesita de lo simbólico al ser antes que nada, como lo definió en un principio Lacan, deseo de reconocimiento (deseo de que el propio deseo sea reconocido) que reclama, por tanto, una significación compartida. Al contrario, el *goce*³⁸ es autorreferencial, se apodera de sí mismo. El místico no aspira a ser reconocido por Dios: más bien quiere convertirse en el cuerpo de Dios, dejando su propio cuerpo a disposición de todas las operaciones performativas de un puro y radical querer, tan absoluto que pone al descubierto la falta y la ausencia del ser³⁹ del sujeto; tan persuasivo que hace desaparecer al sujeto mismo. Él quiere, pero quiere una plenitud que ocupa por entero el campo del querer, del que él mismo es apartado y que deja vacío para Dios. Se trata de un querer que no pretende inscribirse en lo simbólico y que, al contrario, intenta prácticamente sabotearlo

³³ *Jouissance* en el original.

³⁴ Ya no funciona la lógica metonímica del deseo, ya no simboliza nada.

³⁵ J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, París, 2002. Véase ‘La région du pur amour’ y también el título de un párrafo a la Introducción de Certeau en *GS* 31.

³⁶ *Bèance* en el original.

³⁷ “Freud nos ha dejado ante el problema de una apertura renovada concerniendo al *Das Ding* que es el *Das Ding* de los religiosos y los místicos, en el momento en que no podemos situarlo bajo la garantía del Padre”, J. Lacan citado por J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, p. 314). *Das Ding* es objeto de un primer goce mítico, de una satisfacción plena e imposible, de un objeto perdido cuya pérdida deja una huella en el aparato psíquico del sujeto.

³⁸ *Jouissance* en el original.

³⁹ *Manque-à-être* en el original.

buscando una plenitud, ya no en el campo del significado sino en el del ser. El místico quiere recuperar algo que queda fuera del significado, como un vacío en el centro de lo real (*Das Ding*, de hecho) y que se crea alucinatoriamente a través de la diferencia.⁴⁰ No desea a Dios como objeto, capturado por un "amor puro" más allá de la posesión que purifica al deseo de cualquier fin último instituyendo un *goce*⁴¹ mortífero, constitutivamente en una pérdida que reclama y exige siempre un *todavía*,⁴² como el título de uno de los últimos seminarios de Lacan consagrado a la figura del místico.⁴³

Certeau, por tanto, en su estudio sobre el *modus loquendi* místico se para sobre estas figuras cuyo dolor expresa el retorno de lo Real, de aquello que se sustrae a la lógica simbólica que es la lógica de la Institución y del poder. De hecho, frente al derrumbe del universo medieval, del que la fractura de la institución eclesiástica había sido, desde el punto de vista histórico, el aspecto más evidente, la Iglesia reacciona con un proceso de reestructuración en el que el cuerpo visible, el eclesiástico, es disciplinado por la razón teórica a través de un proceso de escritura.⁴⁴ Un cuerpo "dócil", como diría Foucault,⁴⁵ respecto de un poder disciplinar contra el que se yergue la tentativa "obscena" del místico, ajeno al mundo y "en violenta tensión con lo Real" (GS 50). Una violencia que consolida el *dejarse llevar* como base de la experiencia mística,

grito, extravío o éxtasis, revuelta o fuga de lo que del cuerpo escapa a la ley de lo nombrado. Tal vez toda la experiencia que no es grito de júbilo ni de dolor sea recopilada por la institución. Toda la experiencia que no es desplazada o deshecha por este éxtasis resulta captada por el 'amor del censor', reunida y utilizada por el discurso de la ley. La experiencia se canaliza y se instrumenta. Se escribe por medio del sistema social. Asimismo, habría que buscar del lado de los gritos lo que no es 'rehecho' por el orden de la utilidad escrituraria (IC 162).

"Buscar del lado de los gritos"— es realmente este "buscar" el que pone trabas a lo histórico y he aquí por qué los dos volúmenes de *La fábula mística* son, más allá de una extraordinaria investigación sobre la ciencia mística de los ss. XVI-XVII, una reflexión llevada al límite sobre la operatoriedad de los instrumentos del historiador. ¿Con qué palabras ha

⁴⁰ En el sentido en que, desde un punto de vista psicoanalítico, el goce es mortal porque es un intento de repetición activado desde la huella de un gozo imposible, en la medida en que la huella confirma el principio del goce, pero es señal, precisamente en tanto que huella, de su imposible recuperación.

⁴¹ *Jouissance* en el original.

⁴² *Encore* en el original.

⁴³ J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, Seuil, París, 1999 y *Le Séminaire XXI. Les non-dupes errent* (inédito).

⁴⁴ La Iglesia se "reescribe" encarnando, sobre la base de "documentos" claros y que tienen autoridad, el *corpus* escriturario [...] y la ostensión eucarística" (FM 91).

⁴⁵ Hace clara referencia a M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975.

tenido que vérselas el historiador que estudia la mística, que llega clasificada, archivada, procesada y, por tanto, como en el resto de operaciones sociales cuya tarea es la de codificar la "enfermedad", con qué inquietantes rumores en los que se han basado las nuevas identidades? Siguiendo los procesos, las apologías, las censuras, las reescrituras, se deduce una verdadera caza al místico que había instigado la violencia, una "salvaje cotidianidad" que, si por un lado muestra la fragilidad de la Institución, por el otro señala un auténtico "dolor existencial". Escribe Certeau:

Los archivos introducen una visión nietzscheana de cuerpos sociales interrogados sobre su propia identidad por las 'enfermedades' internas, es decir por todos esos lugares peligrosos donde los órganos dejan de estar silenciosos para emitir ruidos inquietantes. [...] Esto es descubrir que la experiencia mística bien podría caracterizarse desde un primer momento por la toma en consideración de los juegos fundamentales tapizados en el fondo de la vida colectiva.⁴⁶

*Juegos*⁴⁷ que van más allá de la problemática que podría afrontar un estudio de la historia religiosa y que procuran las condiciones de existencia de la institución que se legitima definiendo aquello que la niega, consignándose, por tanto, la voz del místico como un inquietante "ruido de fondo", como la solapa del propio poder y precisamente como "un síntoma y un efecto internos de poderes a los que falta un lenguaje simbólico y de organizaciones 'limpias' (administrativas, racionales) que ocultan oscuras violaciones de cuerpos."⁴⁸ Por otro lado, en el momento en el que estas operaciones dan cuenta de un dolor de la existencia, expresan de la única manera posible (y ya no sobre un plano que atiende solo a la existencia del sujeto, sino sobre un plano político) el retorno de lo "real". La función política de la palabra, escribe Certeau, se halla en su capacidad de

hacer volver a entrar el cuerpo en el lenguaje; romper en un punto determinado el desarrollo indefinido de 'rostros' ideológicos, científicos o políticos; es devolver su pertinencia al filo del trabajo de la historia, es decir, al dolor, que no cesa de generar cortes en las 'ficciones' del saber y en los paraísos de felicidad—o de ser rechazada. El dolor rechaza la combinación que articula una aniquilación de los lenguajes (los simulacros) sobre la desaparición de las cosas (la muerte). Es el espacio intermedio —lo prohibido y lo olvidado—, el retorno de lo real (CT 68).

3. EL REVERSO DEL PODER Y SU FUNDAMENTO "MÍSTICO": EL DISCURSO DEL PSICÓTICO Y EL CASO SCHREBER. A través las fisuras de lo simbólico, privado

⁴⁶ M. DE CERTEAU, *La fable mystique. II*, p. 27.

⁴⁷ *Enjeux* en el original.

⁴⁸ M. DE CERTEAU, 'Corps torturés, paroles capturées' (en adelante CT) en L. GIARD (DIR.), *Michel de Certeau, Cahiers pour un temps*. Centre Georges Pompidou, París, 1987, p. 61. Certeau se refiere a la práctica de la tortura, aunque él mismo establece más adelante un paralelismo entre el cuerpo del torturado y el cuerpo del místico.

de una posibilidad de inscripción simbólica, más allá de los mecanismos de significación escritural con que la Modernidad se ha definido, lo real vuelve dolorosamente como cuerpo inscrito.

Certeau observa cómo la voluntad de supeditar el cuerpo a una ley de escritura constituye una suerte de "arqueología inmemorial" de todas las formas de poder;⁴⁹ la exposición del cuerpo marca el retorno de lo no simbolizado, del fundamento indecible, en el sentido de insignificante, del poder mismo. Para poder decirlo sería necesario un lenguaje también él insignificante, más allá del símbolo, trazando una frontera en la que la competencia histórica necesariamente se desvanece, no pudiendo explicar, ni narrar, capaz solamente de leer en el cuerpo "la confesión de un sistema".⁵⁰ Una confesión que permanece, una vez más, *fábula*, apartada del desvelamiento de una verdad de la que el historiador charla en las "cocinas",⁵¹ lejos de los discursos de las élites, de los discursos autorizados.

Y esto es lo que Certeau intenta mostrar al interesarse⁵² por las vivencias del juez Schreber, autor de las celebres *Memorias de un enfermo de nervios*,⁵³ publicadas en 1903. El juez Schreber, cuya trayectoria psiquiátrica se consumió a caballo entre los siglos XIX y XX, no pertenece al pasaje histórico de la ciencia mística tal y como la hemos tratado hasta ahora, o como "el inquietante ruido de fondo" en la edificación de la Modernidad. Su caso es, sin embargo, la expresión de una Modernidad ya cumplida, construida a partir de la expulsión de la alteridad y de la definición de un cuerpo "propio", social e institucional, que, sin embargo, no podría existir, como ejemplariza el "psicótico"

⁴⁹ La pena de muerte es el cumplimiento absoluto de esta arqueología en la que "el cuerpo suscribe a través de su destrucción el absoluto de la letra y la norma" (IC 206). No es casual que Certeau cite en diversas ocasiones, a este respecto, el cuento de Kafka *En la colonia penitenciaria*. Bajo un prisma diferente es, sin embargo, útil recordar el clásico trabajo de G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turín, 2005, en el que el autor demuestra que en el fundamento del poder estatal moderno se halla la potencialidad (en sentido aristotélico), respecto de una vida desnuda, de dar muerte a lo que hay en cada significación simbólica. Más bien es justo este vacío de significado que se da en el origen del poder el que permite, en un segundo momento, la construcción de un nivel simbólico que lo justifique.

⁵⁰ "Es preciso, como sugería en una ocasión Michel Dégu, que el cuerpo de la lengua sea 'dislocado'. El texto debe confesar su deuda respecto a la tortura hasta no ser más que la traza de una simple palabra, frágil comienzo que no es más que un simulacro, persistencia de un *no* en el interior mismo del sistema corporal de la obediencia". Se trata de un documento que el historiador no puede "citar, ni hacer aparecer en su teatro como testigo. El historiador no puede escribir sobre el papel lo que la historia escribe sobre el cuerpo. En las fronteras donde se desvanece una competencia histórica, yo querría al menos asumir la tarea, ya política, de leer sobre los cuerpos la confesión de un sistema" (CT 64).

⁵¹ M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 2002 (1987) [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003. En adelante HP].

⁵² M. DE CERTEAU, 'La institución de la podredumbre: Luder' en HP 125-140.

⁵³ D. P. SCHREBER, *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milán, 1974 (1903).

Schreber, sin su particular reverso o sin la degeneración que permite su discurso "bello". Schreber constituye, por tanto, un caso límite del discurso místico, el resultado del discurso místico desde la Modernidad, una suerte de místico clínico, en cuanto a los síntomas codificados.

Las vicisitudes de P.D. Schreber son de sobra conocidas, aunque sea porque se convirtieron en uno de los casos más reconocidos de Freud,⁵⁴ que había interpretado la locura del juez como el resultado de la represión de su homosexualidad. Aun así, podemos resumirlas brevemente. Schreber, tras ser nombrado Presidente del Tribunal Supremo, recae en una crisis mental que había sufrido ya en el pasado (la causa desencadenante había sido la falta de determinación), llevándole, en 1893, a un segundo internamiento terminado el cual, a pesar de la oposición de algunos miembros de su familia,⁵⁵ decide escribir y editar la reconstrucción de su delirio. Precisamente, Schreber había vivido una visión del mundo muy particular, dividido en dos y gobernado por dos divinidades, una inferior y la otra superior, en la que él había mutado en mujer por ser deseado por la divinidad superior y así rearticular las relaciones entre el reino de lo sagrado y el reino de lo profano. Figura clave de este delirio, el doctor Flechsig le había cuidado durante su primera recaída y durante los primeros meses de la segunda, siendo calificado en las *Memorie* de Schreber como un "asesino de almas."⁵⁶

Desde un punto de vista estrictamente psicoanalítico, Schreber es un claro caso de forclusión, no tanto de una represión completa de la realidad externa, cuanto de la posibilidad de tomarla de manera significativa. Se trata de un caso límite de la ausencia de la función significativa que viene a ser sustituida por un reconocimiento imaginario. Incapaz de simbolizar, de pasar así por la alteridad significativa, el psicótico se somete a su propia realidad interior, que habla sin significado, habla con lo que Schreber define como una "lengua fundamental", o, para aquellos que escuchan el discurso desde fuera, que habla delirando, llenando con su imaginario el vacío, el hueco que supone la realidad externa.

A partir de los textos de Freud, los comentarios e interpretaciones sobre el caso Schreber se han multiplicado y la bibliografía al respecto es

⁵⁴ S. FREUD, *Casi clínicos*, 6. *El Presidente Schreber*, Bollati Boringhieri, Milán, 1986. Freud analizó este caso, por sugerencia de Jung, a partir del texto de las *Memorie*, a pesar de que no llegaron a conocerse nunca.

⁵⁵ Recordemos que el padre de Schreber era un notable pedagogo, inventor de aparatos coercitivos para disciplinar a los niños, que les forzaban a estar sentados mientras dormían. Los primeros en experimentar sus "máquinas" fueron precisamente sus dos hijos, Daniel Paul y el primogénito, que se quitó la vida en su juventud. Sus prácticas tuvieron, sin embargo, un considerable éxito, ya que, como señala Calasso, todavía en 1958 estaban en activo las Asociaciones Schreber contando con numerosos inscritos (R. CALASSO, *L'impuro folle*, Adelphi, Milán, 1974).

⁵⁶ Los métodos de cura del doctor Flechsig eran considerablemente radicales. Propone, por ejemplo, en casos extremos proceder a la extirpación de los genitales para curar determinadas psicosis.

bastante extensa.⁵⁷ Fue el objeto de uno de los *Seminarios*⁵⁸ de Lacan, pero también muchos otros psicoanalistas e historiadores se han interesado por su figura, no solo desde el interior de un discurso psicoanalítico, sino también desde el interés de convertir las *Memorie* en una suerte de prueba de los prejuicios raciales, de la fragilidad, de los miedos de la cultura alemana *fin de siècle*. Desde este punto de vista, el texto más interesante es, tal vez, el del estadounidense Eric Santner⁵⁹ que, por un lado, se detiene con particular agudeza sobre la asociación, presente en el delirio schreberiano, de los caracteres de la feminidad y de lo judaico⁶⁰ y, de otro, explicita de manera muy clara cómo en la visión de Schreber estaba presente una conexión estructural entre la incertidumbre del poder simbólico y la feminidad (y lo judaico). Tanto es así que es realmente al entrar en contacto con la función simbólica del poder cuando Schreber sufre sus dos crisis.

Santner es uno de los pocos estudiosos que citan a Certeau, reconociéndole en la contribución 'La institución de la podredumbre: Luder', uno de los análisis más significativos de este caso clínico. De hecho, Certeau no toma a Schreber como el paradigma del psicótico, ni siquiera del "psicótico alemán", sino que más bien interpreta su delirio como el delirio "secreto" de cada poder e institución.

Schreber, como hemos apuntado, es asaltado por la locura por segunda vez tras un nombramiento cargado de una fuerte significación simbólica. Según la visión certeauiana, su enfermedad no es otra cosa que la enfermedad del que conoce el secreto del poder y teme no lograr tratar con el mismo; conoce lo que el poder tiene de "podrido" y lo que le oculta a una sociedad en la que, por el contrario, todo es íntegro y armonioso. Si el nivel de significación simbólica funciona para los demás, Schreber conoce, sin embargo, el engaño y no lo soporta. Frente a su insoportable secreto sucumbe, se convierte él mismo en el secreto, encarnando y haciendo de su propio cuerpo lo "podrido" que permite, "fuera", la omnipotencia del régimen.

Certeau, en su contribución, se detiene sobre un pasaje de las *Memorie* en las que Schreber sufre un efecto de nominación. El Dios Ariman se le aparece una noche, dirigiéndose a él en una "lengua fundamental" y le llama *Luder*, carroña, putrefacción.⁶¹ El juez escucha

⁵⁷ Para una reconstrucción de la presencia de las vicisitudes de Schreber en la cultura del s. XIX y para la bibliografía, véase P. DI CORI, 'Mascolinità fin de siècle in crisi. Intorno al Presidente Schreber', en M. PUSTIANAZ Y L. VILLA (EDS.), *Maschilità decadenti. La lunga fin de siècle*, Sestante, Bergamo, 2004, pp. 19-39.

⁵⁸ J. LACAN, *Le Séminaire. III*.

⁵⁹ E.L. SANTNER, *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

⁶⁰ Asociación que por lo demás fue difundida en Alemania a finales del s. XIX y formalizada por el trabajo de Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Por otro lado, Santner hace ver (sobre la estela de las reflexiones de S.L. GILMAN, *Freud, Race and Gender*, Princeton University Press, Princeton, 1995) cómo este aspecto ligado al antisemitismo en la paranoia de Schreber es totalmente silenciado por Freud.

⁶¹ Este término puede significar, además, "puta".

asustado y, sin embargo, dado que el efecto de esta visión fue beneficiosa, se somete, obedeciendo al nombre y transformándose en *Luder*. *Luder* representa la descomposición del sujeto que deja de estar inscrito en el entramado de lo simbólico y precisamente en el cuerpo institucional de cuyo secreto Schreber se hace, a su vez, cuerpo. Encarna en su propia locura la putrefacción que permite a la Institución escenificar el teatro de su propia omnipotencia (HP 131).

El juez conoce el secreto de esta "vileza" y lo manifiesta. Si bien es cierto que en su caso se da un "retorno de lo real", esto solo significa que lo real del poder, su fundamento imposible surge sin la "cobertura" simbólica que garantiza y autoriza el discurso de "verdad" de la institución.⁶² A través de la locura de Schreber, Certeau encuentra el fundamento escondido del poder cuya expresión más típica se da en la tortura: lejos de ser una práctica "extravagante", lejana en el tiempo y en el espacio, se transforma en el principio mismo del ejercicio del derecho y de la autoridad (CT 61). Schreber lo sabe y lo manifiesta, sin filtros y sin resquicios, consciente de que no queda otra. Lo que apunta, por ejemplo, a una diferencia en el místico o en el torturado que resiste, que no confiesa— y las pocas páginas que Certeau consagra a este tema son de las más emocionantes. Estos últimos, también cara a cara con el insignificante fundamento del poder, saben qué hay del "otro",⁶³ al contrario que Schreber que no encuentra la fisura entre lo real y lo simbólico, otro espacio, y que sucumbe al secreto de la Institución intentando desmantelarlo, un secreto que, escribe Certeau citando a Freud, permite a la Institución constituirse "silenciando el crimen que se conoce" (HP 138).

El silencio del secreto que ostenta Schreber con su cuerpo transformado en *Luder*, reclama lo que, para el filósofo Jaques Derrida, es lo indecible en el origen de cada institución que posea, practicándola, la "fuerza de ley", por tomar el título de un texto suyo;⁶⁴ una "fuerza", una autoridad que remite a un origen místico, como escribe el autor retomando un comentario del filósofo Pascal sobre una observación acerca de Montaigne.⁶⁵ Mística en la medida en que en la institución "justa", cuyo discurso se entiende como verdadero y como objeto de creencia, se da una suerte de operación performativa, un "hacer la ley" que es el resultado de una violencia interpretativa, ni justa ni injusta. Y es que no se da un fundamento pre-existente que permita contradecir o invalidar tal acto de violencia; no hay un discurso de la meta-justicia que dé cuenta de la performatividad instituyente de aquello que tiene fuerza de ley. Derrida no subraya tanto una oposición entre naturaleza y

⁶² La función significativa pertenece claramente a cada institución que asegura así un lenguaje de sentido, de derecho y de "verdad", que garantiza el discurso que puede ser asumido como "verdadero". La institución científica asume *in primis* este objetivo.

⁶³ El místico busca una plenitud, como escribíamos, en el campo del ser; el torturado resiste en nombre de los compañeros que continúan luchando y que no han confesado.

⁶⁴ J. DERRIDA, *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, París, 2005.

⁶⁵ J. DERRIDA, *Force de loi*, pp. 29 y ss.

convención (tal y como la teoría política ha venido formulando a partir del discurso sofista), tanto como la no fundamentación de la justicia en tanto que ley, el silencio que se da en el origen, como ejemplifica, según su punto de vista, el famoso cuento de Kafka *Ante la ley*. Esta escapa a la presencia y a la historia, a la narración y lo narrado es, en verdad, la narración de algo que no ocurre. Citando esta fábula, Derrida pretende afirmar que todo aquello que concierne a la visibilidad de la "justicia" se sustrae más que a la propia vista, a lo decible. Pero no, tal vez, observaría Certeau, a la "lengua fundamental", "insignificante" de la que, sin embargo, se hace significativa el cuerpo mismo de Schreber que conoce este indecible hasta el punto de enloquecer. De hecho, la institución necesita de su cuerpo, de la "zona sospechosa", del discurso que, a través de la confesión de su podredumbre —aquella de no ser más que *Luder*—, le permite justificar lo que de otra manera sería injustificable. Se trata de un discurso cuanto menos desesperanzado. Casi como *Un médico rural*, de nuevo un cuento de Kafka que trata de enfermos incurables. Certeau, al final de su propio ensayo, observa que la única relación posible con la institución es aquella capaz de asumir la necesaria alteración (ni cura, ni eliminación) de la propia locura que la relación misma conlleva desde el momento en que representa el encuentro con (no con el reconocimiento o con una posibilidad de significación) la seria imposibilidad de lo real y la verdad que no es más que una ficción. Se trata de un discurso que no circula entre las élites, pero en el que se piensa, tema de siervos, en las cocinas.

[...] La institución no es únicamente la epifanía engañosa de un ideal del yo que permitiría la producción de creyentes. [...] Pero esto sería también la asignación-localización de la podredumbre en el interior, por la mediación de que el discurso es 'grandioso' [...] Así la relación al amo: llámame *Luder*, para que yo mantenga tu discurso. La transmisión del saber pasaría por lo podrido; la tradición, por la corrupción que, reconocida, autoriza a la institución a seguir siendo la misma. Por lo tanto, en la cocina pasa otra cosa que en el salón. Quizás más bien hay que buscar en la línea reciente y momentáneamente esbozada por Teresa de Ávila y otros, que deseaban entrar en un orden *corrupto* y que no esperaban de ello, por lo tanto, ni su identidad ni un reconocimiento, sino la sola alteración de su necesario delirio. Esto sería encontrar en la institución a la vez la seriedad de lo real y la sinrazón de la verdad que ella anuncia (*HP* 139).

Traducción de Mar Antonino

El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau

Jean-Daniel Causse¹

La cuestión del cuerpo se sitúa en el corazón de la experiencia mística, al menos en el caso de la mística cristiana que convocaré en esta ocasión. La mística tiene una relación muy particular con el cuerpo. En su gran tradición, la mística representa una forma singular de hacer del cuerpo el lugar de un enigma. Ésta sitúa al cuerpo en una relación de extrañeza consigo mismo, marcando, a su manera, el lugar central del Otro en uno mismo. He aquí lo que interesa al campo del psicoanálisis: el cuerpo que es lo más íntimo —aquello que tenemos de propio— se convierte de pronto en extranjero para nosotros. Esto lo hace objeto de una “expropiación” en el sentido en que lo propio se encuentra desalojado de su lugar habitual. Él es lo íntimo dentro de lo más íntimo y, al mismo tiempo, ocupa el hábitat de ese Otro que se encuentra en exterioridad consigo mismo. La mística hace así del cuerpo el lugar del Otro. Es por ello que la experiencia mística se vuelve ejemplo de lo que Lacan denomina “extimidad”, que puede comprenderse en este contexto como situar fuera de sí lo más íntimo de uno mismo, o como haciendo — en un punto de pura exterioridad— del interior un exterior.² Que el cuerpo sea el extranjero por excelencia no queda sin relación con *Das Unheimliche*, publicado por Freud en 1919, y que Marie Bonaparte había traducido bajo el título de *L'inquiétante étrangeté* y que en una nueva traducción, debida a Olivier Mannoni, se propone cambiar por *L'inquiétant familier*.³ El término alemán *Unheimlich*, de difícil traducción para la lengua francesa, designa lo que está en el hogar (*Heimlich*) en el seno de la casa, o dicho de otra manera, la interioridad; pero tomado a la inversa al introducir, en alemán, el prefijo “Un”. Se tiene la idea central de una cosa que es íntima, pero algo íntimo caracterizado

¹ La versión original francesa de este trabajo fue publicada en *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 13 (2014). Agradecemos a la dirección de la revista su amable permiso para reproducir aquí la traducción al castellano.

² “Esta distribución, su límite íntimo, es lo que condiciona lo que en su tiempo, y con más palabras, seguro, y más ilustraciones que no puedo realizar en este momento, designé como la *vacuola*, ese tabú central, que constituye, en suma, lo que nos es más próximo, a pesar de resultarnos exterior. Haría falta construir la palabra *extimidad* para designar aquello de lo que se trata”, J. LACAN, *Le Séminaire XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Seuil, París, 2006, p. 224 En un sentido diferente al de Lacan, el concepto de *extimidad* aparece ya en 1923 bajo la pluma del crítico literario A. THIBAUDET, ‘Lettres et journaux’, en *Réflexions sur la littérature*, Gallimard, París, 2007, p. 800.

³ Véase S. FREUD, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Folio, París, 1985; *L'inquiétant familier. Suivi du Marchand de sable de E.T.A Hoffmann*, Payot, París, 2012.

por aquello que no se reconoce y que parece ser algo que no es. La mística es pues una *experiencia* del cuerpo, si se recuerda que *experiri*, en latín, significa ir hacia el exterior, efectuar una travesía, pasar a través, hacer la prueba de algo y, en definitiva, hacer del cuerpo el lugar de aquello que se encuentra en el “exterior”, que se expone, que va hacia lo desconocido.⁴

Para abordar, desde el punto de vista del psicoanálisis, la cuestión del cuerpo místico, me referiré a los dos autores ya anunciados en el título de este escrito: por una parte, a Lacan, del cual se sabe que tiene un gran interés por la mística, por el goce místico más concretamente, y también por el cuerpo que se encuentra puesto en escena por el discurso místico. Lacan encuentra en el discurso místico una iluminación para comprender los elementos constitutivos de la teoría analítica. A diferencia de Freud, Lacan piensa que hace falta tomar en serio el discurso místico porque nos enseña, particularmente porque habla de lo que es imposible de decir. La mística es una experiencia radical de aquello que falta al lenguaje y que hace hablar, es decir lo que Lacan denomina como lo “real”. Si Lacan evoca frecuentemente ciertas figuras de la mística es sobre todo al final de sus lecciones, en particular entre los años 1974-1975 con el *Seminario XX. Encore*, donde se encuentra un verdadero trabajo de conceptualización.⁵ Por otro lado, Michel de Certeau hará aquí su aparición más relevante. Acordémonos de que Certeau es historiador, filósofo, miembro de la orden de los Jesuitas a la que se mantendrá siempre fiel, a pesar de que vaya evolucionando en sus márgenes.⁶ Sin ser psicoanalista, Certeau mantiene con el campo freudiano una relación continua. La influencia del psicoanálisis es permanente en su obra historiográfica y fue, de hecho, cofundador en 1964, con Lacan, de la Escuela Freudiana de París, a la cual quedará ligado hasta su disolución. A diferencia de Lacan, Certeau es un verdadero especialista de la mística cristiana.⁷ Se le puede incluso considerar, ante todo, como un historiador de la mística, a la cual consagró numerosos trabajos, en particular la obra clave que es el primer volumen de *La fábula mística*, publicado en 1982.⁸ Murió antes de poder publicar el segundo tomo que ya había previsto.⁹ En diferentes textos,

⁴ Véase sobre este punto J.-L. NANCY, *Corpus*, Métailié, París, 2006, pp. 127-128.

⁵ J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, Seuil, París, 1975.

⁶ Sobre la vida y la obra de M. de Certeau, véase J. AHEARNE, *Michel de Certeau: Interpretation and Its Other*, Stanford University Press, Stanford, 1996; I. BUCHANAN, *Michel de Certeau. Cultural Theorist*, Sage, Londres, 2000; F. DOSSE, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002 [disponible en castellano, F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003].

⁷ Véase J. LE BRUN, ‘Michel de Certeau historien de la spiritualité’, *Recherches de Science Religieuse*, 91 (2003), pp. 535-552.

⁸ Véase M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1987 (1982) [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006. En adelante *FM* seguido de número de página].

⁹ Este segundo tomo fue finalmente editado en 2013 por Luce Giard, M. DE CERTEAU, *La fable mystique. II. XVIe et XVIIe siècle*, Gallimard, París, 2013. Sobre esta obra véase la entrevista con L. GIARD Y J.L. SCHLEGEL, ‘Michel de Certeau, la mystique et l’écriture’, *Esprit*, agosto-septiembre (2013), pp. 155-168.

Certeau problematizó las articulaciones entre mística y psicoanálisis, especialmente en los artículos reunidos bajo el título de *Historia y psicoanálisis*,¹⁰ pero también en el primer volumen de *La fábula mística*, donde escribe a propósito del cuerpo que el psicoanálisis y la mística suponen, el uno y la otra, “que el cuerpo, muy lejos de obedecer al discurso, es en sí mismo un lenguaje simbólico y que responde de una verdad (ignorada)” (*FM* 17).

En rigor, la mística debe escribirse en plural: hay *místicos* y una pluralidad de discursos que dan cuenta de ellos. Pero, al mismo tiempo, Certeau mantiene el singular, como lo hará también Lacan, ya que no se trata en realidad de considerar aquí ciertos contenidos, es decir, las redes de significaciones, sino de ver en la mística una forma de enunciación.¹¹ Dicho de otra manera, Certeau y Lacan se interesan por la mística en tanto que *estructura* del discurso y no tanto como contenido espiritual o doctrinal. Buscan comprender el giro de un discurso, o un estilo, o incluso, utilizando una fórmula de Certeau, un “nuevo ‘arte de hablar’” (*FM* 118). En realidad, es más la forma del discurso la que constituye el centro del problema —su estructura formal— que el fondo de lo que se dice.

A propósito del discurso místico sobre el cuerpo, subrayaré tres elementos principales que conformarán lo esencial de mi argumentación.

A) Nótese desde el principio que Lacan, como Certeau, sabe perfectamente que la mística puede mantener una relación muy estrecha con la locura, el delirio, y toda suerte de patologías psíquicas. El Otro del místico, su Dios, puede muy bien tener el aire de la paranoia del presidente Schreber —Freud realizó un célebre análisis sobre este último— quien imaginaba que se había convertido en la mujer de Dios con el fin de emparejarse con él para dar a luz a una nueva forma de salvador de la humanidad.¹² De hecho, es del lado de la psicosis que Freud clasifica clásicamente a la mística.¹³ Certeau habla de “cuerpo demente” para indicar esta forma en la que un gran Otro, un Dios, se apropia del cuerpo y lo transforma en su objeto de placer, es decir, que el sujeto mismo se encuentra lidiando con una petición todopoderosa, sin reglas, sin

¹⁰ Véase M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 2002 (1987) [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003. En adelante *HP*].

¹¹ Apuntaremos que, sobre un plano histórico y epistemológico, el paso del plural —los místicos— al singular —la mística— es señalado por Certeau como un giro esencial, que él mismo sitúa entre el final del siglo XVI y el principio del XVII. Este giro hace que la mística marque una época de transición entre la época medieval (adosada a un cuerpo místico) y la época moderna, que estaba en marcha. La mística se convierte así en el margen de un tiempo que se laiciza y que lleva la marca de la ciencia moderna.

¹² Véase S. FREUD, *Le président Schreber*, PUF, París, 2004 (1911).

¹³ Véase aquí, por ejemplo, la discusión de Freud con Romain Rolland a propósito del sentimiento oceánico y su mención al principio de *Malaise dans la culture*, PUF, París, 1955 (1929). Véase también P.-L. ASSOUN, ‘Freud et la mystique’, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 22 (otoño 1980), pp. 39-67.

límites.¹⁴ El cuerpo martirizado se identifica con el de Cristo sufriente, con sus heridas, su crucifixión; lo encarna en el cuerpo.

Por su parte, en el *Seminario VII. La ética del psicoanálisis*, Lacan evoca ciertas proezas místicas donde el goce sentido se conjuga con el horror o con la abyección. Se trata entonces de entregarse a un Dios sin límites que puede exigir cualquier cosa en el campo sacrificial y para el que, después de todo, podría esbozarse una figura del diablo:

Se nos dice por ejemplo, –escribe Lacan– que Ángela de Foligno bebía con gran delicia el agua con la cual acababa de lavarle los pies a ciertos leprosos, y os lo indico con detalle –había una piel que llegó a pararse en su garganta– o se nos cuenta que la bienaventurada María Alacoque comía, con no menos ganancia de efusiones espirituales, los excrementos de un enfermo.¹⁵

Existe así este Otro, o mejor dicho, este pseudo-Otro, ya que no se trata más que del doble de sí mismo, que sin cesar persigue, exige y parece regocijarse de los tormentos de sus fieles. Históricamente, podríamos igualmente evocar esas prácticas ascéticas, de las cuales se encuentran resurgencias contemporáneas enteramente laicizadas, que consisten en negar el cuerpo y, todavía más, en encarnar ese rechazo en el cuerpo mismo, es decir, haciendo paradójicamente del cuerpo el lugar por excelencia donde se verifica la voluntad de deshacerse de él. Desde entonces, en lugar de tener una relación indiferente, distante al cuerpo –aquello de lo que no hay que preocuparse–, se tiene, muy al contrario, una forma excesiva de ocuparse de él y de encontrar siempre nuevos medios para mortificarlo. He aquí esa forma de histerización que consiste en escapar del cuerpo a través de su puesta en escena continua. Al mismo tiempo, hace falta desconfiar de una interpretación demasiado ligera o unívoca de esa relación con el cuerpo, ya que la cuestión es compleja y muy diversificada. El problema es saber qué sentido asignar a estos síntomas.¹⁶ Sería avanzar demasiado rápido hacer una interpretación psicologizante, ya que el cuerpo es un lenguaje que busca decir una verdad, incluso al precio de grandes sufrimientos. Es por ello que Lacan mantiene la máxima prudencia ante el discurso místico. Busca entender la verdad de la que da testimonio el cuerpo místico, sin enjaularlo ya de antemano en un mero caso nosológico.

B) Destaquemos ahora un segundo elemento, central en más de un sentido. Michel de Certeau ilustró cómo la mística inscribe en su propio cuerpo el despojo del yo, es decir, la pérdida de todo aquello que hace aparecer el cuerpo, y su gloria, y que aquí se transforma en elementos desechables, escoria o, en todo caso, en predicados secundarios del ser, incluyendo las formas del discurso que se encuentran, ellas

¹⁴ Véase M. DE CERTEAU, 'Le corps folié: mystique et folie au XVIe et XVIIe siècle', en A. VERDIGLIONE, *La Folie dans la psychanalyse*, Payot, París, 1977, pp. 189-203.

¹⁵ Véase J. LACAN, *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, París, 1985, p. 221.

¹⁶ Véanse los análisis de Raymond Lemieux en 'Les mendiants de l'existence', en R. LEMIEUX (ED.), *Folie, mystique et poésie*, Gifric, Québec, 1988, pp. 21-39.

también, deshechas. He aquí aquello que debe caer, aquello que debe perderse, y que es todo aquello a lo que se otorgaba valor, crédito y sentido. La mística es un dispositivo radical de empobrecimiento. Representa un movimiento de desposesión voluntaria de lo que constituye en la mundanidad los atributos imaginarios del ser, es decir, un cierto número de propiedades, de cualidades, de señales que sirven siempre para darse una representación o figura de sí. Esto lo traduce el cuerpo místico y lo pone en escena del mismo modo en que atraviesa al sujeto la experiencia del psicoanálisis. Desde esta perspectiva, Certeau anota que considerar esta parte como un desecho tendrá siempre por efecto el escandalizar u horrorizar el espacio social o cultural, ya que es justamente aquello que será tomado por lo contrario a lo que debería honrarse. Y así, escribe: “Esta teatralización corporal es intolerable para los comentaristas bien-pensantes y es siempre denegada por los intérpretes ‘humanistas’” (HP 110). La mística es una prueba de despojo de sí, pero lo es también para dar otro estatus a la pérdida y a la falta. Ya que, ante esta plaza vacante, aparece *aquello que no tenemos*, lo que está ausente y es imposible de asimilar. Cuando parece aquello que creíamos ser o tener, se abre otra relación con la falta y el deseo. No se trata simplemente de hacer caer los artificios del yo; se trata igualmente de componer un cuerpo a partir de *aquello que le falta* al ser, es decir, de hacer de esa ausencia aquello que engendra el cuerpo viviente, deseante y productivo.

Certeau subraya que este engendramiento del cuerpo es, en realidad, constitutivo del cristianismo primitivo. De hecho, la tumba vacía figura simbólicamente la pérdida de un cuerpo, su desaparición, su ausencia. El “Él no está aquí” que proclama el ángel a aquellos que vienen a buscar el cuerpo de Cristo la mañana de Pascua manifiesta que hay un duelo por hacer, una falta por asumir, y una historia colectiva por escribir.

El cristianismo se instituye –escribe Certeau– sobre la pérdida de un cuerpo: pérdida del cuerpo de Jesús, duplicada por la pérdida del ‘cuerpo’ de Israel, de una ‘nación’ y de su genealogía– [...] En la tradición cristiana, una privación inicial del cuerpo no cesa de generar instituciones y discursos que son los efectos y los sustitutos de esta ausencia: cuerpos eclesiásticos, cuerpos doctrinales, etc. ¿Cómo ‘hacer cuerpo’ a partir de la palabra? (FM 88).

En efecto, el cuerpo cristiano se construye así sobre la base de una ausencia inaugural. Es lo que hace que, por ejemplo, el relato evangélico sea post-pascual, es decir, que se empieza a escribir solamente cuando Él no está ahí. Es el Cristo ausente el que hace hablar y escribir. Es el *noli me tangere* —el “no me retengas”, “no me toques” lanzado por Cristo a María Magdalena— el que da nacimiento a una palabra y a un cuerpo. El cuerpo se compone únicamente sobre la base de aquello que le falta.¹⁷ Es verdad

¹⁷ Véanse a este respecto mis anotaciones acerca del cuerpo y de la encarnación en J.-D. CAUSSE Y E. CUVILLIER, *Traversée du christianisme. Exégèse, anthropologie, psychanalyse*, Bayard, París, 2013.

respecto al cuerpo comunitario que se reúne en nombre de aquel que no está y que hace de su presencia una presencia espiritual. Es también el caso del cuerpo cristiano que está marcado para siempre por aquello que ya no está. De esta forma, el místico da testimonio, haciendo del cuerpo el lugar donde se concentra el deseo, de lo que falta y que nada puede completar. Es un punto de focalización melancólica inherente a la simbología cristiana de la tumba vacía. Ya que el melancólico es invadido por la ausencia del objeto perdido. Pero es también esta ausencia la que puede reabrir al deseo un movimiento hacia aquello que es una forma de presencia en la ausencia y que impide toda totalización tanto del ser como del discurso. En este sentido, el cuerpo místico es un cuerpo poroso, un cuerpo ausente, y es esto lo que manifiestan también paradójicamente las puestas en escena del despojo de uno mismo, incluidos sus aspectos más espectaculares.

Al final de *La fábula mística*, Michel de Certeau ofrece esta definición de la mística: “es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que uno no puede residir *aquí*, ni contentarse con *esto*. El deseo crea un exceso” (FM 294).

El “no es eso” que se convierte en la prueba mística resulta el eco de un bello aforismo de Lacan. Certeau le hace referencia: “Yo te pido rechazar lo que te ofrezco ya que ‘*no es eso*’.”¹⁸ Este “no es eso” mantiene la plaza permanente de la ausencia. Marca la distancia, el intervalo, entre aquello que se pide y lo que se obtiene. Lo que se obtiene no es “eso”. Hay siempre una distancia entre lo demandado, esperado, y lo que es obtenido, recibido. Es por esta razón que Certeau puede señalar que la mística es una erótica, es decir, todo un juego de ocultamiento y desvelamiento, de presencia y ausencia. Hay goce, pero referido al misterio del otro, a lo que siempre se escapa de él y que resulta imposible de alcanzar. Bernardo de Claraval, por ejemplo, en su *Tratado del amor de Dios*, describe esta posición: “Para los que buscan la presencia (*praesentiam*) de Dios y suspiran tras ella, la memoria (*memoria*) de Dios es próxima y dulce; sin embargo, no están colmados, cuánto más hambrientos están, más saciados.”¹⁹ A la búsqueda de la presencia de Dios, es decir, de una presencia que colmaría la ausencia, Dios responde dando la *memoria*, es decir, una presencia que es también ausencia, una presencia que se encuentra vacía. Cuanto más hambrientos están, más saciados, dice Bernardo. Se podría hacer referencia a San Juan de la Cruz, al Maestro Eckhart o, incluso, a Teresa de Ávila cuando esta última afirma: “Para quien ama a Dios, nada de lo que no es Dios puede satisfacerle”. Dios es así el nombre de una imposible satisfacción que no existe sin nutrir y sin producir el reposo. La insatisfacción está también, como se sabe, en el corazón de la puesta en escena histórica, reemplazando de esta forma el deseo insatisfecho en deseo de la

¹⁸ Véase J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, p. 70.

¹⁹ Véase B. DE CLAIRVAUX, *Traité de l'amour de Dieu*, IV, 7, Cerf, París, 1993, p. 85.

insatisfacción misma, o dicho de otra manera, haciendo de la insatisfacción lo que se busca en sí, mientras que ella es la prueba del hecho de que el deseo no se confunde con ningún otro objeto.

C) Tomemos, para finalizar, un tercer elemento. La mística es también un discurso. Es un lenguaje del cuerpo o, siendo más precisos, un cuerpo que habla, pero que habla justamente de aquello que le excede, de todo aquello que resulta *imposible de decir*. Es esto por lo que Lacan se interesa cuando se refiere a la experiencia mística, al goce místico en su relación con el goce femenino. A propósito de Teresa de Ávila, escribe:

No tienen más que ir a observar a Roma la estatua de Bernini para comprender de golpe que está gozando, no hay ninguna duda. ¿Y por qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente el de afirmar que ellos experimentan, pero que no saben absolutamente nada.²⁰

Hay algo que permanece lejos del saber y de cualquier tipo de representación: el místico dirá, por ejemplo, que la visión no consiste en absoluto en ver cosas, sino en no ver nada. La visión es aquella que se da en la extinción de los sentidos y en la noche oscura. Hay algo que pone el lenguaje en una pausa y que no obstante produce el discurso místico (próximo entonces a lo poético). El lenguaje se forma a imagen del cuerpo: queda agujereado. Lleva en él lo que le falta. No puede ser totalizante. De ahí un lenguaje que se vuelve inventivo, que crea conexiones significantes inesperadas, por ejemplo, bajo la forma del oxímoron que caracteriza a menudo el lenguaje místico. El oxímoron, dice Certeau, “mezcla los géneros y nubla los órdenes”, combinando dos palabras que tienen una semántica opuesta (*FM* 145): así Juan de la Cruz evoca “una oscura claridad”, “una serena agitación”, “un cruel reposo”, “una música silenciosa”, etc. He aquí lo que Ricoeur llamaría “variaciones imaginativas”, pero que tienen como función, anota Certeau, el remitir continuamente a un término ausente, a un significante ausente. En el oxímoron, añade Certeau, “la combinación de los dos términos suple la existencia de un tercero y lo presenta como ausente. Crea un agujero en el lenguaje. Talla en él el lugar de un indecible. Es un lenguaje que señala un no-lenguaje” (*FM* 145). Es lo que hace, según Lacan, el goce del decir, a saber, aquello que queda entre las palabras y las cosas, pero también entre las palabras mismas. La mística lleva en sí, en su cuerpo, el exceso del decir. Pero esto no la reduce al silencio. Es aquello que la hace hablar e incluso, en ocasiones, lo que la vuelve más locuaz.

He indicado en este recorrido tres elementos significativos. Se podrían haber añadido otros tantos. Quiero anotar en todo caso, para concluir, aquello que da el carácter transgresivo al cuerpo místico en el campo social y político. El cuerpo ofrece aquí, en efecto, el testimonio del deseo de deshacerse de una posesión. Trabaja en un “abandono”. Busca desembarazarse de un corsé que lo encierra en códigos, visiones del mundo y de sí mismo, maneras de vivir y de pensar. No resulta pues

²⁰ Véase J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, p. 70.

baladí que la mística se asocie a la histeria. Existe aquí la voluntad de sustraerse a lo que habla en el lugar del sujeto, que desea por él, que aplasta toda expresión de un deseo singular. El cuerpo manifiesta esa huida que hace que la mística no pueda experimentarse más que como una amenaza para la institución. Ahí donde la doctrina controla, el lenguaje místico aparece como la posibilidad de volver a otorgar una libertad al lenguaje y una facultad de producir algo nuevo. El cuerpo busca la vía para que un sujeto pueda retomar la palabra. Es quizá por esta razón que Teresa de Ávila, como muchos otros, habla del alma, y no solamente del alma en realidad, sino del *centro* del alma.²¹ No se trata aquí de una profundidad misteriosa, sino del sujeto mismo, es decir, del cuerpo que habla a espaldas de sí mismo y de los otros.

Traducción de Sergio García Guillem y Juan D. González-Sanz

²¹ Véase T. DE ÁVILA, *Œuvres complètes*, IV, Cerf, París, 1982.

Leer a Teresa de Jesús con Michel de Certeau

Patrick Royannais

Michel de Certeau hubiera cumplido ochenta años en 2015, año del quinto centenario del nacimiento de Teresa de Ávila. La lluvia de conmemoraciones inspira a veces algunas líneas de investigación.¹ En esta ocasión, quisiera unirme a la lectura de Teresa de Jesús bajo la dirección de Michel de Certeau. No todo el trabajo de Certeau se utilizará en estas páginas, sino exclusivamente su historia de la espiritualidad, y más precisamente, de la mística.

Las referencias a Teresa de Jesús son numerosas en la producción de Certeau y los índices, en cuanto existen, permiten percibir las fácilmente. Certeau lee a Teresa y probablemente la descubre mientras edita a Surin.² Las numerosas citas y alusiones en la *Guía espiritual* y en su *Correspondencia* se inscriben como una marca, en el siglo XVII francés, dejada por la recepción de Teresa. Ella le acompañará hasta el último de sus seminarios.³ Sin embargo, y dentro de los límites de mi conocimiento, sólo hay un texto de Certeau sobre Teresa, el final del capítulo sexto del primer volumen de *La fábula mística*,⁴ sobre el primer capítulo de las *Moradas*.

¹ El *Centre de recherche en histoire européenne comparée* (CRHEC) (Centro de investigación en historia europea comparada) organizó el 23 de mayo de 2014 una jornada de estudios ante la publicación de M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle. II*, ed. de Luce Giard, Gallimard, París, 2013 (en adelante *FM2* seguido de número de página). Isabelle Poutrin ofreció en esta ocasión una conferencia que llevaba como título *Michel de Certeau, lector de Teresa de Ávila*. Desgraciadamente, no he tenido acceso a este trabajo. Remito pues a SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012. El *Camino de perfección* ofrece dos familias de manuscritos bastante diferentes incluso en la numeración de los capítulos; en esta ocasión precisaré si se trata de la versión del Escorial (1566) o la de Valladolid (1570).

² J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, texto editado y presentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 1963; *Correspondance*, texto editado, presentado y anotado por Michel de Certeau, prefacio de Julien Green, Desclée de Brouwer, París, 1966.

³ Véase C. BUCI-GLUCKSMANN, 'Effet d'ombre: le dernier séminaire', en L. GIARD (DIR.), *Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps. Centre Georges Pompidou, París, 1987, pp. 168-178.

⁴ M. DE CERTEAU, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006 (1982), pp. 187-199 (en adelante *FM1*). Según la bibliografía establecida por L. Giard en L. GIARD (ED.), *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, RSR/Cerf, París, 1988, p. 226, estas páginas no habían sido todavía publicadas. El esbozo dejado para el segundo volumen anunciaba 'L'invention autobiographique: Thérèse de Jésus', texto ausente de la edición finalmente publicada, ya que nunca fue redactado. Véase *FM2* 12-13 y F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002, p. 559

Leer a Teresa con Certeau implica darse medios propios para la lectura. El texto teresiano es extraño y siempre lo ha sido. Pero la extrañeza aumenta por el hecho de que la mística es un objeto de investigación cuyo significado está extremadamente condicionado por el punto de vista que se tiene sobre ella. El trabajo de Certeau sobre la mística⁵ permite, por una parte, acceder al texto teresiano marcando las falsas pistas que contiene –yo hablaré de estrategias o astucias de la propia Teresa– y, por otra parte, interrogar epistemológica e historiográficamente nuestra mirada sobre todo aquello que él percibe y lo que su perspectiva logra disimular.

Después de esta elucidación epistemológica, recorreremos el texto teresiano en cuatro direcciones que tomamos prestadas del propio Certeau: la fábula, el discurso del otro, el cuerpo y la geografía y, por último, la demonología y la angelología.

I. HISTORIOGRAFÍA. El cristianismo siempre ha propuesto una autorreflexión sobre sí mismo. La emergencia de las ciencias humanas y del ateísmo ha podido exigir que se le estudie poniendo la fe entre paréntesis. Algunos han pretendido tener una mayor objetividad porque no eran creyentes o habían dejado de serlo. Este cientifismo⁶ responde simétricamente y en los mismos términos a aquél, apologético, de aquellos que piensan que sólo los cristianos podrían hablar de algo que conocerían internamente. Pero no hay pensamiento sin un *a priori*; y el ateísmo es también una creencia: que Dios no existe. Si las ciencias exactas han convenido que la observación modifica el objeto observado, que siempre es construido, cuánto más deberían hacerlo las *Geisteswissenschaften*.

Los fenómenos místicos intrigan, suscitan reacciones, desestabilizan. Aparecen, según el caso, como la expresión excesiva o típica, concentrada, de la verdad o del error cristiano. Ponen en peligro el orden de la razón y de la ciencia, tanto de los positivistas como de los propios teólogos, ¡quienes no son los últimos de los positivistas, ni los últimos en desconfiar de la mística! Al margen de las prácticas culturales, sociales, institucionales y dogmáticas, las extravagancias místicas preocupan, tanto si estas parecen especificar la experiencia religiosa en su grado más puro (e incluso de forma universal, más allá de los

[disponible en castellano, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003].

⁵ Las primeras líneas de *FM2* han sido comentadas con asiduidad: “Este libro se presenta en nombre de una incompetencia” y relacionadas con las últimas (véase *infra* nota 72) y con M. DE CERTEAU, ‘Extase blanche’, en M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1987, pp. 313-316 [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006. En adelante *DC*]. El estudio de la mística en Certeau pasa también por su propia búsqueda de lo ausente.

⁶ “La relatividad histórica no implica el relativismo. La historia no es el historicismo” (*DC* 130).

particularismos de cada religión); cuanto si, finalmente, son simplemente reducidas a la locura.

La mística da lugar así a toda forma de interpretación, reducción a lo ya conocido o constitución de un objeto específico. La correspondencia entre Romain Rolland y Sigmund Freud resulta particularmente característica.⁷ Sentimiento oceánico o expresión de neurosis más o menos sublimadas, cada uno de ellos la encasilla.

Certeau⁸ acepta no saber nada, convertirse en aprendiz, es decir, escuchar lo que se dice y manifiesta antes de presuponer una naturaleza de la mística. Como aquellos a quienes estudia, no sabe nada, y se abstiene de reconducir lo extraño a lo conocido.⁹ Hace entremezclarse las aproximaciones disciplinares, un poco como Foucault: historia, psicoanálisis, antropología, sociología. El objetivo no es, multiplicando los enfoques, el de pretender llegar a un saber total por acumulación de determinados saberes parciales; la suma de perspectivas no constituye el punto de vista, ilusorio, de Sirius. La discontinuidad de los discursos y de los métodos obliga, más bien, lejos de toda concordancia, a permanecer todavía en la extrañeza. La mística no es tanto patología¹⁰ como prueba de la verdad y de la universalidad de la experiencia sobrenatural. Y si la mística dice algo de la fe, sus expresiones son múltiples e irreductibles; sus manifestaciones pueden, de igual forma, provenir de la psicopatología.

El artículo, bastante tardío en la producción de Certeau, escrito para la *Encyclopaedia Universalis* es un buen ejemplo de esta intención metódica. Antes de hablar de la mística, Certeau resalta la historia de su invención y teorización, en los siglos XVI y XVII, y después, particularmente, al inicio del siglo XX. “De esta época data una forma de contemplar y definir la mística que todavía se nos impone”.¹¹ Aquello que denominamos *la mística*¹² consiste en experiencias¹³ que resultan

⁷ M. DE CERTEAU, ‘Mystique’, *Encyclopaedia Universalis*, 1971, ligeramente renovada para la edición de 1985 y publicada de nuevo 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, pp. 347-365. En adelante LA]. Sobre la historiografía de la mística según Certeau, P. LECRIVAIN, ‘Théologie et science de l'autre, la mystique ignacienne dans les approches de Michel de Certeau, s.j.’, *Mystique*, Faculté saint Louis, Bruselas, 2001, pp. 67-85.

⁸ Véase S. DESTREMPES, ‘L’altérité dans le discours mystique selon Michel de Certeau, I. La question de la mystique’, *Science et Esprit*, 57 (2005/2), pp. 141-157 y ‘II Conversion à l'autre’, 58 (2006/1) pp. 43-57.

⁹ Sobre la homología como ámbito del historiador y del analista/ámbito del místico, ver *FM1* 17-22 y *LA* 51-64.

¹⁰ “La catatonia de la psicosis maniaco-depresiva o de los estados de epilepsia comatosa, que diagnostica la neurología moderna acompaña ciertamente a este alma que busca una fusión con el Objeto imaginario con toda la impetuosidad de su psico-soma.”, J. KRISTEVA, *Teresa. Amor mío. Santa Teresa de Ávila*, trad. de Antonio Rodríguez, Paso de Barca, Barcelona, 2015 (2008), p. 89.

¹¹ M. DE CERTEAU, ‘Mystique’, p. 324.

¹² Desplazamiento semántico del adjetivo místico (escondido, santo, espiritual,

imposibles de reunir bajo una misma descripción, tal y como las percibe una mirada occidental y moderna, es decir, aquella propia de una sociedad que se descristianiza. La mística existe cuando la vida de fe está relegada a una esfera todavía más reducida, más cuestionada, en la sociedad y la vida de cada individuo. Poco a poco, Europa abandona una cultura “primitiva” donde la lectura del gran libro de la naturaleza ya no habla de Dios sino del mundo y del hombre,¹⁴ hombre que es al mismo tiempo aquél que explora con ayuda de la racionalidad objetiva, que fabrica sus objetos, incluso en teología. El *mythos* es el lenguaje de aquellos que se alejan del *logos*.

La fábula mística se inaugura con una identificación de las estrategias que permiten articular una palabra en nombre de Dios, cuando este último ya no se encuentra disponible en este mundo y los sabios han confiscado el discurso sobre Él.¹⁵ El decir prima sobre lo dicho y toma toda clase de formas, orales, literarias, somáticas, geográficas, angélicas. Aquel al que se busca no será conocido más que a través de las marcas que deja su ausencia (*DC* 296).¹⁶ “Los ‘verdaderos’ místicos son particularmente escépticos y críticos frente a aquello que quiere pasar por presencia. Ellos defienden la inaccesibilidad a la que se enfrentan” (*FM1* 15). Leer a Teresa con Certeau, es localizar esas marcas de lo ausente en ella y sus propias estrategias para hablar de Dios y para escucharlo. La ausencia no es aquí lo contrario de la presencia, sino el espacio abierto para una búsqueda y un deseo, según la lógica de la ruptura instauradora: *Os conviene que yo me vaya*.¹⁷ Como ella no resultará engañada por sus astucias, tampoco nosotros debemos ser engañados por lo que ella afirma, ni por la distancia cultural que la hace todavía más extraña, incluso extranjera.

Más que un apofatismo, una teología negativa, el lenguaje místico habla de la imposibilidad radical de toda palabra sobre Dios, necesaria sin

sobrenatural, etc.) y sustantivación (*FM1* 23-26).

¹³ Concepto clave que se encuentra abundantemente en Teresa de Ávila y que acompaña esta nueva ciencia de Dios, según la experiencia, como la ciencia moderna, lejos de las ciencias teóricas, que buscan las causas pero que no tienen (todavía) su lugar dentro de la teología (véase C. GEFFRÉ, ‘Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau’, en C. GEFFRÉ (ED.), *Michel de Certeau et la différence chrétienne*, Cerf, París, 1991, pp. 159-180, con un gran número de referencias de Certeau al no-lugar, comenzando por *FC*, p. 308. Véase P. GISEL, ‘Lire Michel de Certeau en théologien’, *RTP*, 136 (2004/IV), pp. 406-408. El a posteriori de la experiencia es explicado por la propia Teresa en *El castillo interior o Las Moradas*, V, 1, 10 (en adelante *M*).

¹⁴ Véase M. DE CERTEAU, ‘La mystique d’un temps : Thérèse d’Avila’, en *DC* 54-56.

¹⁵ Los *alumbrados* del siglo XVI español ilustran la reacción frente a la confiscación del saber sobre la fe por los clérigos, los cuales no pueden más que acosarlos para hacerlos callar. Los confesores censores de *La Vida* han querido que Teresa no pueda, en ningún caso, ser acusada de iluminismo.

¹⁶ Véase *Libro de la Vida*, 4, 7 (en adelante *V*).

¹⁷ Jn 16, 7, citado en *M* VI, 7, 14. Ver también *V* 37, 7. Sobre la ausencia se puede consultar J. LE BRUN, ‘La mystique et ses histoires’, *RTP*, 136 (2004/IV), pp. 314-317: “La ausencia que hace escribir y de la que la escritura hace surgir de imprevisto, por así decirlo, la realidad fundadora”.

embargo, al menos si se quiere llegar a oír algo: “Es un lenguaje que muestra un no-lenguaje [...] Antes de reconocer una poética, hace falta reconocer una manera de proceder, el gesto de un pensamiento” (*FM1* 145). “Él no ‘expresa’ una experiencia, sino que es esta experiencia misma” (*FM1* 149).

II. LA FÁBULA. ¿Cómo hablar de aquello que no se puede decir, de Dios, del alma, de la oración? La cuestión no es aquí epistemológica, sino estratégica. Suponiendo que pudiera plantearse: ¿cómo hacerla entender sin que los doctos y la institución redujesen la astucia al silencio? ¿Cómo no ser sospechoso de herejía? Estas no son más que las razones obvias de este recurso a la estrategia. Aún así, hay una tercera serie de cuestiones: ¿Quién hace escribir a Teresa? ¿Quién habla en ella? ¿Por qué ella habla o escribe?

La respuesta a estas últimas cuestiones es doble según el análisis que Certeau propone del primer capítulo de las *Moradas*. Teresa escribe porque se lo han ordenado, sus superiores, sus confesores. Lejos de la obediencia, ¿cómo una “flaca mujer” y “torpe”¹⁸ podría mezclarse en cuestiones de “mística teología”? (*V* 10, 1; 11, 5, etc.). Todo ello no resulta suficiente y Teresa se encuentra como una idiota delante del papel, o literalmente, es ese mismo papel el que es estúpido.¹⁹ La solución se abre a ella desde la ficción. Esto es particularmente cierto en las *Moradas*, pero Teresa utiliza siempre comparaciones, de las cuales ella misma acaba burlándose, reconociendo que no sabría hacerlo mejor,²⁰ pero que sus hermanas, aquellas para las cuales escribe, las comprenderán.

¿Hay pugna entre dos autoridades, una que ‘manda’ (el doctor Velázquez, confesor de Teresa, y/o el padre Jerónimo Gracián, su consejero) y otra que empuja a escribir (la ficción, que ‘se ofrece’)? Para Teresa no hay contradicción. El ‘mandato’ autoriza al autor, mientras que la ‘ficción’ permite el discurso; una viene de los clérigos, mientras que la otra se dirige a las ‘hermanas’ (*FM1* 190).

Podemos comprobar en esta conciliación la astucia de aquella que quiere ser hija de la Iglesia (*M* 4), pero que trae con ella una novedad; en una época traumatizada por la división de la Iglesia, todavía dirigida por los clérigos y los sabios que ven como disminuye su autoridad, todo lo

¹⁸ “Como muchas veces acaece con decir: ‘hay peligros’, ‘hulana por aquí se perdió’, ‘el otro se engañó’, ‘el otro que rezava cayó’, ‘dañan la virtud’, ‘no es para mujeres, que les vienen ilusiones’, ‘mijor será que hilen’, ‘no han menester esas delicadeces’, ‘basta el Paternóster y Avemaría’.”, *El camino de perfección*, Esc, 35, 2 (en adelante *C*); *M* I, 2,6-7; IV, 1, 5; VI, 4, 9. Este tipo de temáticas vuelven sin cesar, pero no sin ironía.

¹⁹ “Sin tan escuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado havrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir algunas que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues yo la tengo para escribir lo que no sé, que cierto algunas veces tomo el papel como una cosa bova, que ni sé qué decir ni cómo comenzar.” *M* I, 2, 7. Ver también *M* III, 1, 5.

²⁰ Véase *M* VII, 2, 3.11, *C* Esc, 48, 2: “hacer esta ficción para dar a entender”.

novedoso acaba resultando despiadadamente acorralado. Un discurso nace, el de la fábula.

Teresa no desprecia a los más doctos.²¹ Ella misma lee o consulta los peritos del momento, Francisco de Osuna, Pedro de Alcántara, Francisco Borja, Juan de Ávila, Juan de la Cruz (iy tan sólo cito a los más célebres y canonizados!) para comprobar a través de éstos su propia ciencia divina. “Tampoco puede, por lo tanto, estar segura de ellos. Su juicio no es más que una opinión [...]. Y así, necesita cada vez a alguien más autorizado” (*FM1* 191). Ella prefiere que los confesores sean buenos teólogos más que grandes hombres espirituales mediocres en el saber.²²

Teresa recurre a una nueva lengua que ella misma se encarga de forjar y que, en cierta manera, fuerza para relatar su experiencia. De todas formas, no será tanto la lengua la que permita decir algo, sino todo lo que queda por decir, en la urgencia, el cansancio y el poco tiempo, lo que crea la lengua. Las traducciones o ediciones modernas tienen problemas para mostrar el flujo impetuoso del pensamiento, y apenas aceptan dejar el texto como está, corrigiendo los anacolutos y las hipálages, homogeneizando los sujetos de las oraciones,²³ molestas por los súbitos pasos desde la explicación a la oración jaculatoria, la suerte de crisis de metáforas con las que ella no se engaña.²⁴ “Frasas abruptas, atropelladas, agitadas por impulsos contradictorios (sé, no sé, etc.), escandidas por ‘pues’ y ‘porque’, marcas orales tan pronto de un martilleo afirmativo como de una llamada a las ‘hermanas’ que están ahí, cercanas” (*FM1* 194).

Constantemente, digresiones, supresiones, omisiones y olvidos, reanudando o volviendo directamente al tema.²⁵ Teresa no se relee demasiado, como ella misma afirma.²⁶ Pero aquí tampoco debemos engañarnos. Esta escritura que escapa, a la que se vuelve como a la única preocupación, indica mejor que los superlativos y el énfasis, el objeto de la búsqueda en su propia ausencia. Indica que no se puede comprender nada²⁷ (irecado para los teólogos!) de todo aquello que se agota en

²¹ Confianza en la razón: *Las Fundaciones*, VI, 22 (en adelante *F*). La ciencia es condición de posibilidad de la libertad, *C Esc*, 39, 8; 40, 1. “Es gran cosa letras”, *V* 13, 16.

²² *V* 5,3 o *M V*, 1, 8; VI, 8, 8-9, etc. Sobre el contrasentido común a este propósito, se puede consultar D. SALIN, *L'expérience spirituelle et son langage, Leçons sur la tradition mystique chrétienne*, Editions Facultés jésuites de París, 2015, pp. 9-11.

²³ No es el menor ejemplo aquel sobre el género de Dios, evidentemente masculino, pero a menudo femenino cuando ella lo llama “Su Majestad”.

²⁴ El castillo es entonces el alma, las moradas, un palacio, un muy claro cristal, diamante o perla oriental, árbol de vida, que es también Dios mismo (*FM1* 196 y, por ejemplo, *M I*, 1, 1; 1, 2, 1; VI, 10, 3) y el gusano, paloma, palomilla, mariposa (*M VI*, 11, 1).

²⁵ *M III*, 1, es típico (véase ver los § 1, 3, 5, 7, 9) de estas imposibilidades, ya sobrepasadas, como si éstas fueran el resorte de la escritura, lo que las reactiva, como la imposibilidad de la oración es lo que siempre la pone de nuevo en movimiento (§ 6-7). Véase también *M IV*, 1, 10.

²⁶ Por ejemplo *Carta* 2, 14, BAC 2, 21. Ella teoriza incluso esta no-relectura. *Carta* 177, 12, BAC 174, 16.

²⁷ Véase *M VI*, 4, 3.7 y VI, 8, 3. “Parece esto algaravía”, *M VI*, 6, 10.

describir (aquello que ella misma ofrece a sus hermanas). La paradoja es en este caso unpreciado recurso.²⁸

Así es cómo se elabora la fábula, el *mythos*.²⁹

III. EL DISCURSO DEL OTRO. Lo que Teresa escribe es el discurso del otro, *el ausente de la historia*, el gran ausente del asunto. Y ella misma nunca está segura de no encontrarse en una ilusión. Sin embargo, sabe. Sabe sin saber, y no sabiendo, “le encanta no entender”.

“Lo que define [a la mística] en Occidente, es el descubrimiento de un Otro como inevitable o esencial” (LA 331). “Hay del Otro, pero no hay nada que esperar de él sino el deseo que se instaure por estar privado de él.”³⁰ Este vocabulario analítico es nuestro mito, que reemplaza a los ángeles y los demonios de Teresa, al igual que a todos sus éxtasis.

“Deseaba vivir –que bien entendía que no vivía– sino que peleaba con una sombra de muerte– y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar” (V 8, 12). Se trata nada menos que de nombrar aquello que nos hace andar, lo que jamás palpamos salvo quizás en la evidencia de que *no vivimos*. Todas las definiciones del objeto del deseo son sospechosas, incluso cuando decimos Dios. Estar listos a disminuir el deseo, a impedirlo a fin de llegar a la meta, a fin así de imaginar gozar mientras se deja la carencia abierta. Mientras Teresa no lo admita, se encuentra mortalmente enferma. Tan sólo puede llegar a ser curada renunciando a “llegar a la plenitud de la Presencia divina de una manera objetivante, es decir, sin ninguna atención a las bases antropológicas, o a las condiciones de receptividad, en el ser humano, de la experiencia de relación con Dios.”³¹

El deseo es deseo del Otro, aquello que no tengo y que no puedo poseer,³² solo recibir; pese a ser ofrecido, permanecerá siempre fuera de propiedad y de posesión; así, aunque dado, el Otro se ausenta y esta ausencia reactiva el deseo. Es por ello que el amor es el esquema –erótica

²⁸ Por ejemplo M VI, 4, 2. Aquí haría falta incluso reír, “Vos reiréis sin duda escuchándome hablar así y os parecerá extravagante lo que os digo.”

²⁹ Sobre la elección del concepto de *fable* por Certeau, además de FM1 21-22, ver M. DE CERTEAU, ‘Mystique et psychanalyse’ en L. GIARD (DIR.), *Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps. Centre Georges Pompidou, París, 1987, pp. 183-189; M. DE CERTEAU, ‘La science de la fable’, en *L’Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990 (1980), pp. 232-235 [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996]; y ‘Une fable qui fait croire’ en DC 291-302; L. GIARD y J.-L. SCHLEGEL, ‘Michel de Certeau, la mystique et l’écriture. A propos de la parution du Tome II de la *Fable mystique*’, *Esprit* (août-septembre 2013), pp. 155-168.

³⁰ M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 1987 [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003, p. 145].

³¹ S. DESTREMPRES, ‘L’altérité dans le discours mystique’, p. 143.

³² “[Jesús] No puede ser el objeto poseído” (DC 229). “Ni el creyente, ni el místico, ni la institución pueden apoderarse a Dios”, L. GIARD, ‘L’occasion d’une rencontre’, en L. GIARD, H. MARTIN, J. REVEL, *Histoire, mystique et politique, Michel de Certeau*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 12.

teresiana, espiritualidad conyugal—;³³ por ello, la palabra es el camino. “La carne convertida en Verbo.”³⁴ La carne de Teresa habla, ¡y cómo! Pero ella aprende “que mude el deseo pensando” (C Val, 19, 12). En su cuerpo se inscriben su propia “locura” y sus propios “sueños” (ella describe con precisión los síntomas) que le hace falta interpretar de la misma manera que Juan de la Cruz escribe sus poemas, para posteriormente interpretarlos.³⁵

“Hablando precisamente, el Otro no es Dios.”³⁶ El deseo del Otro es la apertura del hombre; el Otro puede adquirir diferentes rostros, también el del que es sin rostro, el Dios que designa el rostro de la carne del Hijo y de todo hombre, comenzando por estos pequeños que son los suyos. No hay deseo de Dios que no ponga a disposición de las hermanas,³⁷ o bien se está en la mentira, “*siempre os quedaréis enanas espirituales*” (M VII, 4, 9). Aunque este amor no puede salir indemne de toda ilusión, resultará indispensable en la verdadera búsqueda de Dios.

Detengámonos pues un instante en sus hermanas que comprenden, que son interlocutoras, destinatarias, discípulas, muy superiores, que son la comunidad, una célula de la Iglesia. Teresa no existe más sin ellas que sin Dios (DC 213). La mística teresiana es eclesial o no es. Crítica con la institución, seguramente, al margen quizá de ésta misma, pero para estar en el centro, como la esposa. Contra una mitología más o menos romántica, según Certeau, la mística no representa el profetismo en su oposición a la institución, sino la pasión de un cuerpo eclesial a renovar, a convertir. La mística no pertenece al orden de lo individual, sino que es un trabajo de todo un cuerpo social.³⁸

El Carmelo de San José cuenta con doce religiosas (C Esc, 12, 2) igual que el colegio apostólico. ¡Qué audacia la de estas mujeres que se hacen apóstoles! Mientras que la Iglesia se descompone, institucionalizándose siempre tras los combates de las autoridades, mientras que las mujeres no tienen palabra alguna, he ahí, sin palabra pero evidente por sus actos, otra concepción de la Iglesia. La mística es

³³ D. VASSE, *L'autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, París, 1991, p. 138, copia *Exclamations XV* y subraya todos los casos del deseo: Las “grandes penalidades del deseo de mi Dios”. Ver también, por ejemplo, V 29, 14: “*luego, el gozar*”; V 18, 1: “Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien, adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no se comprende este bien”.

³⁴ J. KRISTEVA, *Teresa. Amor mío*, p. 215.

³⁵ Esta idea viene avanzada desde 1977 (LA 147) y retomada en FM1 261, 269, donde las comparaciones juegan el mismo rol, aquél que se ofrece a la interpretación.

³⁶ D. VASSE, *L'autre du désir*, pp. 168, 161, 112.

³⁷ La eremita del Carmelo no cesa de enseñarlo siguiendo el evangelio. Véase M I, 2, 17; V, 3, 7; VII, 4, 9-10; C Esc, 6, 1-8, etc.

³⁸ “No hay, estrictamente hablando, experiencia individual. Es un espejismo. [...] un escrito espiritual no aporta el ‘yo’ de la experiencia que tomado en el ‘nosotros’ del lenguaje; desde este punto de vista, el autor o el sujeto no aparece más que sujeto a la ley de la comunidad. Es lo que hace de su experiencia un lenguaje”, M. DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, Mame, París, 1973, pp. 44-45.

indisociable de la “forma comunitaria de un nosotros”³⁹ que la produce. Teresa puede escribir, siempre y cuando sus hermanas comprendan, que “la Autoridad ‘autoriza’, lo que no es exactamente una verdad de Perogrullo” (DC 124).

Teresa no sabe nunca quién habla, si ella misma, el demonio o Dios, y al mismo tiempo está segura de que es Dios quien habla en ella, que ella le habla (V 39, 8). La certidumbre no se opone al no saber.⁴⁰ Nunca sabe qué es ilusorio en sus visiones y éxtasis. Ella misma sabe cómo hace falta siempre guardar de todo ello cierta desconfianza, como lugar propio de la mentira.⁴¹ Sin embargo, no dudará cuando, a posteriori, se encuentre enamorada de y por el amor de Dios.

Sin cesar se cuestiona: ¿estoy loca,⁴² poseída o soy una buena cristiana? “¿Es Dios u imaginación u demonio?”⁴³ Los fenómenos psicossomáticos son menos una prueba de la posesión demoníaca, de la presencia divina o de la locura, que una manera de expresar un deseo, sobre el fondo de la indisponibilidad divina.

Si el Otro es Dios, la verdad de su denominación no resulta verbal, *adaequatio*, sino práctica. Es sorprendente el darse cuenta de cómo Teresa pasa de una religión del miedo a la certidumbre de ser amada, de una vida centrada en ella y sus problemas de salud, al cuidado de los otros y al conocimiento de sí misma.⁴⁴ “La sagrada humanidad” que tanto veneraba la ha introducido no sólo al movimiento trinitario⁴⁵ sino también al amor por los otros.⁴⁶

Se habla de experiencia⁴⁷ mística, que de ninguna manera es el momento del éxtasis o el fulgor de una presencia, si la hay. “Juan de la

³⁹ M. DE CERTEAU, ‘Autorités chrétiennes’, en DC 121.

⁴⁰ Ver por ejemplo M IV, 2, 10 : “Y ansi es cosa cierta, yo lo sé” y “Tampoco entiendo eso. [...] No sé si atino en lo que digo”, M VI, 4, 6-7. “Yo no sé lo que digo”, M VI, 5, 9, citado en FM1 261. Véase también M VI, 8, 2.

⁴¹ Sobre la mentira, FM1 159 (con referencias al texto teresiano); FM2 344-346; V 28, 4; 31, 16; *Las Relaciones*, p. 34 (en adelante R); M VI, 6, 8-9.

⁴² “Un fantasma audible surge (¿o vuelve?) en el cuerpo lexicalizado. Es del otro más que un otro. Ahí aparece una abertura para las ‘locuras’ o más bien los desvaríos (*desatinos*), dice Teresa de Ávila”, M. DE CERTEAU, ‘Le corps folié, Mystique et folie aux XVI^e et XVII^e siècles’, en A. VERDIGLIONE (DIR.), *La folie dans la psychanalyse*, Payot, París, 1977, p. 194. Véase M V, 1, 5.

⁴³ M VI, 9, 11 ; Véase M V, 1, 5, etc.

⁴⁴ Ver por ejemplo C Val, 36, 6 ; M I, 1, 2 ; I, 2, 13, IV, 2, 5, *Las Exclamaciones del alma a Dios*, 17, 5, etc. Si Teresa insiste tanto sobre su nulidad (V 18, 4; 40, 1), no es porque lo fuera, ni por su falsa humildad, cumbre del orgullo, sino simplemente para señalar la gratuidad del don de Dios (por ejemplo, V 14, 9). Las privaciones y los esfuerzos no son nada (C Esc, 56, 3), o son simplemente ilusiones que engañan, tentaciones del demonio (C Esc, 67, 5). Hay así una extraña proximidad con Lutero, aunque no le gustaría a Teresa.

⁴⁵ M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Desclée de Brouwer, París, 1993, pp. 169-171. El autor establece como, a partir de 1562-1565, Teresa es más consciente, en su oración, del movimiento trinitario en la vida del creyente. Es la “santa humanidad” que la conduce hasta ahí. Ver V 38, 17 y R 54.

⁴⁶ Teresa anota en 1562 que está más dispuesta a amar a los pobres (R 2, 6).

⁴⁷ La expresión es de Teresa (entre decenas de otras: M I, 2, 12; VII, 9, 2-5).

Cruz, Teresa de Ávila, por ejemplo, los más grandes místicos, lo repiten; no es lo extraordinario lo que caracteriza a la experiencia mística, ni tampoco su conformidad a una ortodoxia, sino la relación que mantiene cada uno de esos momentos con otros, como una palabra con otras palabras, en un simbolismo del sentido” (LA 358).⁴⁸

Lo que recomienda Teresa a sus hermanas es simplemente *mirar a Dios* (C Esc, 42, 3), *tratar de amistad* (V 8, 5).⁴⁹ No obstante, no hay que dejarse engañar por estas expresiones, como si nos encontrásemos en la inmediatez. La fábula continúa haciendo hablar. La oración es tanto plegaria como palabra; “remite al ‘acto de habla’ (el *speech-act* de J. R. Searle) y a una función ‘illocutiva’ (J. L. Austin): el *Espíritu* es ‘el que habla’, dice Juan de la Cruz; es el locutor, o ‘lo que habla’” (FM1 158).⁵⁰ Al no considerar la oración como acto de palabra, no sólo el orante asiduo, sino también el historiador y el teólogo *científicos*, caen en plena mitología.⁵¹ Al ser persuadidos de lo contrario se sitúan directamente en la mentira, demoniaca. “A esta ausencia del Verbo, se opone una convicción: *debe hablar*” (FM1 159).⁵² Es un acto de fe de Teresa, un acto de su voluntad. “Yo lo quiero”. Es el espacio del deseo.⁵³

IV. EL CUERPO. Las peregrinaciones de Teresa y la somatización, la demonología tanto como la angelología, son otro género de la fábula, del discurso del otro, de su escritura, la marca que deja en su paso por la vida de Teresa. En efecto, Teresa no escribe solo con palabras. Haciendo texto

⁴⁸¿Cómo habría sido el capítulo sobre Teresa y la autobiografía sobre el cual hace alusión la nota 4? Podemos imaginar que hay reflexión sobre lo que representa la redacción de su *Vida*. Las *Confesiones* de Agustín han jugado, sin lugar a dudas, un papel matricial, siendo o no consciente de ello. Pero es una mujer que escribe en un idioma que se hace desde a penas cincuenta años el idioma de la vida espiritual y, en menor medida, el idioma de la teología.

⁴⁹ Véase infra nota 69.

⁵⁰ Ver también M. DE CERTEAU, ‘L’énonciation mystique’, *RSR* 64 (1976), pp. 379-393.

⁵¹ Aquí se denota la diferencia de Certeau con muchos de los estudiosos de Teresa. Ver por ejemplo: T. ALVAREZ, *Introduction aux œuvres de Thérèse d’Avila*, Cerf, París, 2012, p. 60: “La expresión ‘entretenerse con Dios’ no es del orden de la metáfora sino de lo real”; afirmación tan definitiva que no está demostrada.

⁵² Las páginas 158-176 son aquí centrales. Leemos en p. 190 sobre Teresa: “La fuerza de un querer, la incertidumbre de un saber. Uno, relativo a la producción de un trabajo por parte del autor; el otro, al juicio de su texto por parte de los lectores. Entre estos dos polos se dibuja el lugar de la escritura”.

Si un “quiero creer” no se encuentra en Teresa, su obra muestra en muchos lugares la expresión de su voluntad por Dios, aunque tan sólo quiera cumplir con Su voluntad. (“Yo quiero superar, Señor, todas las pruebas que vendrán [...]. ¡Vayamos juntos, Señor! ¡Por donde vos vayáis, he de ir yo también! ¡Por donde vos paséis, también pasaré yo!” (C Esc, 42, 6), “Su Majestad sabe bien que no quiero esperar más que en su misericordia”, M III, 1, 3) Su lectura de las Escrituras (*Los Conceptos del amor de Dios*, I, 7) manifiesta también esta voluntad de creer. Importa cumplir la voluntad de Dios, la cual no conocemos. Tan sólo quedará el desearla. Pero este deseo es inconstante, por lo que tan sólo quedará la voluntad (M IV 3, 8).

⁵³ M. DE CERTEAU, ‘L’espace du désir ou le “fondement” des *Exercices spirituels*’, *Christus* 20/77 (1973), pp. 118-128.

de todo signo, inscribe la reforma en la geografía y en su propio cuerpo. Porque el otro es inaccesible, porque permanece otro, suscita una pluralidad de discursos para mejor, de forma indirecta, dejar a Dios venir a la palabra, *hic et nunc*, en la vida de esta mujer, e inscribirla en la Castilla del siglo XVI, en la nueva geografía que existe desde el descubrimiento del Nuevo Mundo; tan lejos, pero a su vez tan cercano, este último rehace la configuración de la tierra de España, dibujándola una nueva periferia, nuevas fronteras, ultramarinas e imaginarias.

En sus peregrinaciones, de Burgos a Sevilla, pasando por Soria y Salamanca, Teresa escribe el itinerario de la urgencia de la reforma, un *Camino de perfección*, para vivir como discípulos y apóstoles de una nueva época –sin duda, ella no tiene conciencia alguna de la novedad de la época, más, de sus peligros: fe tibia de unos, herejía de otros, mediocridad espiritual bajo la cual el pueblo esta subsumido.

Sus idas y venidas, como tantas tachaduras, son una búsqueda, a ciegas. Puede equivocarse, volver atrás, a una antigua regla. Es así como se llega a progresar. No hay ninguna gravedad en el errar o vagar que se reprochó a Teresa.⁵⁴ Al contrario, ella misma se acaba divirtiendo: *itodo es una noche la mala posada!* (C Esc, 70, 4). Tan sólo una “etapa.”⁵⁵

Aquello que Teresa cuenta de sus enfermedades y sus fenómenos extraordinarios, levitaciones, arrobamientos y éxtasis, no deja de sorprender. El psicoanálisis aprende a leer todo esto como síntomas que hablan de lo que no puede decirse, ya sea porque no sería comprendido, o sobre todo porque ni ella misma sabe qué quiere decir.

J. Kristeva lee en las enfermedades de Teresa una somatización de su insatisfacción, de su incapacidad para el placer, del impedimento que ella misma se interpone al goce. Cuando ella sabe de su perfección, incluso bajo la forma inversa de sus faltas, es incapaz de dejarse conducir; ella se muere literalmente. Cuando acepta no controlar su conversión, es finalmente convertida con tranquilidad y certeza. El desprendimiento de sí resulta tanto conversión como curación. Teresa nunca tuvo un buen estado de salud hasta sus últimos años de vida, ide los 47 a los 67 años! (Por cierto, la redacción teresiana queda como una ficción y adopta un esquema de resurrección que no debe extraviar).

¿Cómo Teresa ha llegado a superarlo? ¿Dónde aprendió la ciencia del alma humana? Un aspecto la distinguirá claramente de todos aquellos que la han inducido al error en su búsqueda de perfección, su apego a la

⁵⁴ Es sobre Labadie que Certeau escribe: “[...] su texto es su camino. Escribe con sus pies, es decir geográficamente, una historia cuyas publicaciones, sin embargo, múltiples y voluminosas, no constituyen sino la puntuación, fragmentos y jalones” (FM1 286). O incluso al final del ensayo: “Es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que uno no puede residir *aquí* ni contentarse con *esto*. El deseo crea un exceso. Excede, pasa y pierde los lugares. Hace ir más lejos, a otra parte. No habita en ningún lugar” (FM1 294).

⁵⁵ La palabra se encuentra por ejemplo en DC 219, en el contexto de la ausencia de Jesús que autoriza, permite, otra palabra.

humanidad de Jesús, y también a la eucaristía: “¿Pensáis que no es mantenimiento aún para estos cuerpos este Santísimo Sacramento, muy grande y gran medicina aún para los males corporales?” (C Esc, 61, 3)⁵⁶ De este modo, Teresa considera el cuerpo como camino de santidad, nunca como algo que hiciera falta abandonar para acceder a Dios.⁵⁷ Como una analista, ella misma se pone a la escucha de su propio cuerpo donde Dios se da a entender, a descifrar lo que sus éxtasis y arrobamientos no tardarán en confirmar. Su cuerpo que estuvo tanto tiempo cerrado al otro,⁵⁸ arrinconado hasta el borde de la muerte, se vuelve el lugar del otro, una experiencia del otro. Su búsqueda del otro, insaciable, ha sido el resorte para buscar a Dios, allí incluso donde no podía estar (según la teología de la época). “¿Dónde está tu Dios?”, cuestiona Teresa con el salmo.⁵⁹

¡Esta última teología, como la oración y la fe que se propone al pueblo, son repugnantes! Esto no se puede decir, por lo que Teresa somatiza, cual anoréxica que se provoca el vómito. Y nadie comprende nada de sus enfermedades. La urgencia de la reforma es para ella, primera, una cuestión de vida o muerte. ¿Quién, todavía hoy, no encontraría exagerado hablar de teología como si de un asunto vital se tratara?

En este siglo de oro español, Descartes no es todavía el gramático de la antropología con su dualismo cuerpo-mente. ¿Qué es el alma para aquella cuyo cuerpo expresa su búsqueda espiritual? Es el hombre (Teresa, sus hermanas, su lector) en su completud,⁶⁰ y no sólo una de sus partes. El cuerpo designa también al hombre entero en tanto que se lo adviene, que es pasivo, lo que Teresa llama el hombre exterior.⁶¹ “El verdadero ‘libro’ se lee en el alma; es el alma misma, en tanto que esta es una ‘ficción’ y una ‘pintura’ del Espíritu” (FM1 282).

V. ÁNGELES Y DEMONIOS. Los demonios están omnipresentes en el texto de Teresa, pero ni ella misma cree en ellos.⁶² “Crea que una monja

⁵⁶ No se debe entender aquí la expresión de una potencia milagrosa o sobrenatural de la eucaristía, sino la experiencia, de la forma más obvia, de que el cuerpo es el lugar de Dios. Contra la magia de la oración, Teresa es bastante clara, Véase *Camino*, Esc, 1, 5.

⁵⁷ V 22,1; M VI, 7, 5, 14, etc.

⁵⁸ Se puede comprender que Teresa no se haya visto tentada por el matrimonio, vista la condición de la mujer. Pero, justamente, nada parece convenirle, ni la vida religiosa, ni el susodicho matrimonio (V 2, 2). El cómo esta confesión resulta importante: “Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho.” (M IV, 1, 7).

⁵⁹ V 20, 11 y *Salmo* 41, 4.

⁶⁰ Véase J. KRISTEVA, *Teresa. Amor mío*, p. 85, habla después de Winnicott de “psico-soma”.

⁶¹ “El hombre exterior (es decir, ‘el cuerpo’, ya que podría encontrarse a algunas simples que sepan lo que significan ‘interior’ y ‘exterior’)” (C Esc, 53, 3).

⁶² Ángeles y demonios provienen de la ficción, de la escenificación de lo invisible. “Las grandes apariciones de brujerías y de posesiones como las que invadieron Europa a finales del siglo XVI y principios del XVII, señalan grandes fracturas en una civilización religiosa, quizás las últimas que pudieron expresarse con el utillaje de la religión [...] Los demonios y los ángeles se introducen en el mundo humano cuando se desmorona

descontenta yo la temo más que a muchos demonios.”⁶³ Son el fruto de nuestra imaginación o el medio de no tomar los sueños por la realidad. Esta es la cuestión: ¿estoy loca o poseída? Siempre es posible que todo aquello que yo pienso, de mí, de Dios, no sea más que algo que aprecio más que a Dios, lo que sería demoníaco. A pesar de no estar engañada por la imaginación y a resguardo de la posesión, “esto [la] desatinava” (V 30, 1).⁶⁴

El famoso episodio de la transverberación (V 29, 13) tan sólo nos es accesible a través del relato, estructurado, más ficción que descripción. “Con frecuencia, comenta, [los ángeles] se presentan sin que los vea”, “Y sin embargo, no vi nada”. Certeau subraya “la percepción de una ceguera”, “la indecisión de un ‘parecer’ que deja en suspenso la naturaleza exacta del fenómeno”.

Lo que ocurre “se despliega en la experiencia”. Además de aparecérsese, todo ello se reviste de una dimensión estética, que no se reduce sólo a la belleza del ángel; esto último no será más que el indicio de que los sentidos tienen un papel muy importante. Esto ya es suficiente para coger a Teresa, sin que ella llegue siquiera a entenderse, “Lo que allí podía hacer era entender que no podía entender nada” (V 39, 22). El episodio no proviene ni de la idea, ni de la teoría, ni siquiera del culto, sino de la vida, de una vida que se vuelve experta, aún cuando se tratase de un producto de la imaginación o de la posesión, de otra vida que es experimentada, de una vida donde el otro se ofrece a la experimentación.

Lo que resulta, o más bien, aquello en que consiste esta visión donde no se puede ver nada es, según la forma oximórica típica de la fábula mística, dolor y placer. Hay algo inidentificable en la verdad de la experiencia, que sin embargo instala en una certidumbre, la de un movimiento que se reinicia constantemente. El agujijón remueve las entrañas al menos tanto como las penetra, extrayendo más que dejando impresa una marca identificable. Si la experiencia de Teresa es interior – ¿y cómo podría ser de otra manera? –, no tiene nada de una interioridad anticuada, santurróna. Es éxtasis, salida: Teresa está fuera de sí misma. La visita del ángel invita a “un mundo nuevo” por “la liberación de una ‘interioridad’ desconocida”.

Después de esta presentación, me gustaría formular tres observaciones. En primer lugar, he propuesto una lectura sincrónica de la obra teresiana, no señalando más que dos o tres de las inflexiones en la vida y el pensamiento de Teresa. Las escasas líneas de Certeau sobre Teresa y las numerosas referencias a su obra no se ciñen, de hecho, a la cronología. Podemos imaginar que en un texto más desarrollado, Certeau habría estado más atento al desarrollo del pensamiento de la carmelita.

la cosmología que les daba un lugar en una jerarquía celeste. Recíprocamente el hombre se convierte en ángel o demonio. Las fronteras se confunden”, M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, p. 8.

⁶³ Carta 402, 9 BAC 386, 14. V 25, 21-22; MV, 3, 10.

⁶⁴ M. DE CERTEAU, ‘Le parler angélique, Figures pour une poétique de la langue’, *Actes sémiotiques* VI, 54 (1984), pp. 18-19.

Sin embargo, toda la obra de Teresa es una obra de madurez, redactada durante quince años. Su primer texto, el *Libro de la Vida*, no se inicia hasta 1562 durante la primera fundación. Teresa tiene 47 años. Morirá 20 años más tarde, pero con las *Moradas*, finalizadas en 1577, su obra queda escrita, junto con el final de las *Fundaciones* y la *Correspondencia* de sus últimos años. Todo esto relativiza la importancia de la lectura diacrónica (en la medida en que la evolución de Teresa desde su infancia hasta 1562 sólo es accesible a través de la mirada que ya en madurez mantiene sobre sí misma, varios decenios después de los hechos).

Un segundo punto no ha sido considerado en este estudio, ausente, creo, en el texto de Certeau. Todavía hoy no sabemos lo que él habría podido escribir, pero el capítulo previsto para el segundo tomo de *La fábula mística*, sobre la autobiografía, no nos indica nada en este sentido. No se ha informado de un método de oración, de las etapas o grados, de la distinción de los estados espirituales, de un umbral superado con el matrimonio místico, etc. Además del hecho de que los comentarios que se emplean para desarrollar estas cuestiones me resultan bastante fatigosos, una especie de escolástica en el peor sentido de la palabra, no estoy convencido de la pertinencia de estas temáticas y creo que eran ajenas a Certeau. Efectivamente, éstas toman el texto teresiano en sentido estricto, y no lo reconocen como fábula, algo sobre lo que la misma Teresa no se deja engañar, como ya hemos comprobado. Por decirlo con otras palabras –si la palabra fábula llega a molestar–, estas temáticas no tienen en cuenta el acto de enunciación de la palabra mística. Éste resulta uno de los intereses principales, quizás el principal, del trabajo de Certeau sobre la mística. Además, la propia Teresa parece prohibir una lectura semejante, que indicaría que se haya de pasar de una morada a otra en una progresión ordenada y obligatoria.⁶⁵

Añado también que si la oración fuese de este modo un trabajo metódico nos expondríamos a la crítica de Gadamer. Entre verdad y método, ¡hace falta escoger! Teresa se vuelve, sin duda, maestra de vida en el Espíritu (más que de vida espiritual), pero contando su experiencia y evitando las trampas del testimonio, más que redactando una didáctica.

Por último, tal vez se juzguen estas líneas como artificiales, o escolares, como si hubiera sido necesario validar la comprensión de la mística expuesta por Certeau por la confrontación con los textos teresianos. Las idas y venidas del *corpus* certeuniano al *corpus* teresiano han sido sin embargo más que eso. Han sido como el círculo hermenéutico que recupera la comprensión de una obra por medio de la otra, demostrando así su validez. Una de las grandes fuerzas heurísticas del trabajo de Certeau habrá consistido, como hemos comprobado, en poner toda su atención en la enunciación, en el acto de la palabra.

⁶⁵ Teresa “no propone ningún método de oración ni en este libro [las *Moradas*] ni en sus otros escritos”, T. ALVAREZ, *Introduction*, p. 62. En numerosas ocasiones Teresa impide, explícitamente o a través de contradicciones, una progresión de morada en morada, Véase M VI, 4, 4; VI, 5, 1; VII, 3, 10.

Se podrá cuestionar si el círculo de lectura de un *corpus* al otro no estaba predispuesto, desde el principio, a ser un ejercicio exitoso, pues Certeau lo había construido de esta manera. Cada uno lee siempre en un texto todo aquello que concuerda con su tesis y tiende a abandonar el resto. La mística, tal como Certeau la ha descrito, tiene un alcance político y antropológico, habla de una manera de estar en el mundo, también de ser creyente, discípulo de Jesús en este mundo. Esto es un propósito que Certeau dirige a la Iglesia. No se escribe la historia para los muertos.

Leer a Teresa con Michel de Certeau, además de por su erudición y su valor, también por su perspectiva –ya que no hay lectura sin punto de vista–, es subrayar la actualidad de ésta para la vida del Espíritu hoy, en un momento en que Dios se ha vuelto decididamente ilegible en el libro del mundo y casi inaudible en su palabra (cuando triunfa cualquier espiritual más o menos salvaje), incluso en las Iglesias. Esta actualidad muestra la del trabajo de Certeau, treinta años después de su muerte.

Traducción de Sergio García Guillem y Patrick Royannais

Jacques Derrida y Michel de Certeau. La fascinación de la mística y las promesas de la escritura

Mohammed Chaouki Zine

Derrida siempre ha negado su pertenencia a cualquier inclinación mística. Una necesidad regía su voluntad de escribir. Michel de Certeau, historiador de la mística cristiana, encarnó el paradigma en los estudios antropológicos y posmodernos, basados esencialmente en la búsqueda del detalle y la profusión de metáforas, las cuales rigen en cierta manera la deconstrucción derrideana:

es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que uno no puede residir *aquí*, ni contentarse con *esto*. El deseo crea un exceso. Excede, pasa y pierde los lugares. Hace ir más lejos, a otra parte. No habita en ningún lugar. Es habitado.¹

La relación entre los dos protagonistas de la diferencia, uno en el campo de la filosofía y el otro en el de la teología, ha resultado diagonal. Certeau citaba a Derrida en sus contribuciones y Derrida le consagró un ensayo aparecido en la selección de artículos titulada ‘Michel de Certeau’, bajo la dirección de Luce Giard, un año después del fallecimiento del autor de *La fábula mística*. Este artículo resulta emblemático, en forma de homenaje, para testimoniar el interés de ambos autores ante la escritura: “No olvido lo que Michel de Certeau escribe sobre la escritura en el texto místico: es también, de parte a parte, una promesa.”²

I. LAS TRES APROXIMACIONES DE LA MÍSTICA. “Mística” (sin artículo definido) no se reduce simplemente a la esfera de lo religioso. Es un concepto más vasto y maleable que institucional y canónico. Si quisiéramos definir el término “mística”, ¿a partir de qué términos lo haríamos? La sustantivización del adjetivo es reciente como ha mostrado Certeau: “He analizado un síntoma lingüístico de esta evolución: el hecho de que mística se convierta en un sustantivo en el siglo XVI.”³ Este proceso se remonta a los tiempos modernos: de *lo* místico a *la* mística.

¹ Véase M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1982 [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006, p. 294. En adelante *FM* seguido de número de página].

² J. DERRIDA, ‘Nombre de oui’ (en adelante *NO*) en L. GIARD (DIR.), *Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps. Centre Georges Pompidou, París, 1987, pp. 191-205.

³ Véase M. DE CERTEAU Y M. CIFALI, ‘Entretien, mystique et psychanalyse’, *Espace Temps*, 80-81 (2002), p. 157.

Entendamos por esto, el paso de la teología mística a la mística como ciencia autónoma y emancipada.⁴

La distinción es notable, en el sentido en que la mística es una palabra (de ahí la raíz latina *fari* de la palabra fábula) que buscaría circunscribirse en una ciencia, una especie de inteligibilidad con sus normas de funcionamiento y de empleo. Como subraya Luce Giard, no hay que tomar aquí la ciencia “en el sentido contemporáneo del término, como un conjunto estructurado de conocimientos que se relacionan con hechos que obedecen a leyes objetivas”. Además añade: “En la lengua de los siglos XVI y XVII, la ciencia designa una cierta forma de racionalidad y no tanto un cuerpo teórico regentando los objetos de un saber.”⁵ Esta ciencia fue bautizada como “ciencia experimental” por uno de los místicos bordeleses del siglo XVII, Jean-Joseph Surin, al que Certeau consagró una rica edición crítica.

Certeau intenta devolver la mística a su hábitat natural e institucional, articulándola con el acontecimiento y, en buena medida, con la historia. Lo comenta en una entrevista con Mireille Cifali:

La cuestión de base concierne a lo seriamente que se tome la relación que la experiencia mística mantiene con la historia. Cuestión clave ya que, para todos los místicos de los que he podido estudiar sus obras, incluso el éxtasis debe llevarles a la realidad ‘común’: el retorno a la sociabilidad cotidiana es el criterio de la experiencia mística.⁶

Esta observación se apoya en la síntesis publicada en la *Encyclopaedia Universalis* cuando escribe: “Sea lo que sea que pensemos de la mística, e igualmente reconociendo la emergencia de una realidad universal o absoluta, no podemos más que tratarla en función de una situación cultural e histórica particular.”⁷

Si la mística es tributaria de una situación cultural e histórica bien definida, las formas a las que ha estado ligada son numerosas; Jacques Le Brun ha precisado tres de ellas:⁸

1. La tradición “psiquiátrica” que veía en este fenómeno un desorden psíquico marcado, particularmente, por el exceso y la melancolía. Esta concepción ha sido afinada con el paso del tiempo recurriendo a algunos procedimientos científicos, en una época en la que la metodología positivista, es decir en el siglo XIX, se había convertido en un emblema.

⁴ Véase G. PETITDEMANGE, ‘Michel de Certeau et le langage des mystiques’, *Études*, 365/4 (1986), p. 383.

⁵ Véase L. GIARD Y J.-L. SCHLEGEL, ‘Michel de Certeau, la mystique et l’écriture’, *Esprit*, agosto-septiembre (2013), p. 156.

⁶ Véase M. DE CERTEAU Y M. CIFALI, ‘Entretien, mystique et psychanalyse’, p. 157.

⁷ Véase M. DE CERTEAU, ‘Mystique’, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 12, 1985, p. 874 (en adelante MY).

⁸ Véase J. LE BRUN, ‘La mystique et ses histoires’, *Revue de théologie et de philosophie*, 136 (2004/4), pp. 309-312.

2. La concepción “oceánica” defendida antaño por Romain Rolland en sus intercambios epistolares con Freud, y de las que Certeau ha evocado algunos de los pasajes más significativos:

Al análisis que Freud había hecho de la religión en *El porvenir de una ilusión* (1926), Romain Rolland oponía una ‘sensación religiosa que es totalmente diferente de las religiones propiamente dichas’: ‘un sentimiento de lo eterno’, ‘sentimiento oceánico’ que puede ser descrito como un ‘contacto’ y como un ‘hecho’ (Carta a S. Freud, 5 diciembre de 1927) (MY 874).

Esta concepción, influenciada, por otra parte, por la tradición junguiana, trae a la luz las cuestiones ligadas a la palabra “inmensidad” (perdersse en la inmensidad, ahogarse en la inmensidad, etc.) y describe un sentimiento de inconmensurabilidad.

3. La tradición “escrituraria” que ve en la mística un conjunto de textos que expresan una cierta experiencia. Esta concepción, inaugurada por Jean Baruzi con su trabajo *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, ha sido una prerrogativa de Certeau en sus continuadas investigaciones sobre la mística cristiana de los siglos XVI y XVII. La mística como escritura, he ahí la novedad introducida a partir del siglo XX en los medios académicos e históricos, aunque haya sufrido una resistencia por parte de otras tradiciones, psiquiátricas e ideológicas, todavía en boga:

Para Jean Baruzi, lejos de perderse en la inmensidad del océano o en la experiencia irracional de lo extraordinario, la mística revela un pensamiento, el ‘pensamiento místico’, una filosofía cuyo rigor es el mismo que se puede analizar en la escritura donde se expresa [...] Es sobre esta tradición que yo llamaba escrituraria, es decir, una tradición que considera a la mística como experiencia del lenguaje y de la escritura, que se insertará el trabajo de Michel de Certeau.⁹

La obra de Michel de Certeau intenta pensar conjuntamente la historia y la mística de las que la escritura formaría el elemento de conjunción. La primera reflexiona sobre la ausencia en la modalidad de “uno *al lado del* otro”, pensando en la sucesión temporal plagada de rupturas, y la segunda evoca la ausencia en la modalidad de “uno *en el* otro”, asimilando lo ausente con el instante presente o el comienzo en el *hic et nunc*. Pero este comienzo está perdido para siempre, haciendo posible una palabra y una escritura místicas, y haciendo imposible toda apropiación completa:

Tal es la figura del deseo. Ese deseo que, evidentemente, está vinculado a la larga historia del *Único* cuyo origen y avatares, bajo su forma monoteísta, tanto intrigaban a Freud. Uno falta y todo falta. Este nuevo comienzo conlleva una serie de errancias y persecuciones. Estamos enfermos de la ausencia porque estamos enfermos del único (FM 11).

⁹ Véase J. LE BRUN, ‘La mystique et ses histoires’, p. 312.

Si Certeau ha intentado definir la mística a partir de sus presupuestos históricos explicando la constitución de una ciencia mística en los lindes de la modernidad occidental, está igualmente interesado en volver a *lo* místico como elemento intrínseco a toda experiencia o a *la* mística “eón” transhistórico, a pesar de que esta formulación no habría sido la de Certeau. Hablaremos así de lo místico que mantiene con el misterio un parentesco lexicográfico patente y que, con esta acepción singular de lo escondido y lo secreto, barniza los textos de Derrida, a pesar de sus objeciones a ser atraído por una inclinación mística. Pero, justamente, no es en un sentido puramente trivial o esotérico que hablaremos aquí de lo místico. Sino más bien en el sentido de una ascesis de la escritura y de la escucha del ser cuyo secreto formaría la conexión. Tres palabras delimitan así de parte a parte la experiencia mística: la escritura, la escucha y el secreto.

II. MÍSTICA ESCRITURARIA: ¿CÓMO SE ESCRIBE LO INEFABLE?. Lo inefable acaricia la palabra prohibida o imposible. Pero, ¿podemos llegar a escribirlo? La experiencia mística, abierta sobre la palabra, no ha perdido nunca las palabras para describir el objeto inalcanzable, las palabras transcritas finalmente, en prosa o en verso. Hay incluso una profusión de metáforas, precesión de escrituras, tanto hiperbólicas y melancólicas (la poesía de Hallaj en el islam y de Ignacio de Loyola en el cristianismo), como metódicas y conceptuales (los grandes sistemas metafísicos de Ibn Arabi en el islam o de Nicolás de Cusa en el cristianismo). Lo inefable hace escribir cuando se siente golpeado, en su carne verbal, por el sello del estupor: no decir nada. La escritura imprime así una experiencia, el testimonio de un incremento. Cuando la palabra enmudece, el ojo imprime los fragmentos de lo que se convertirá en memoria, la que da materia de digresión a la escritura.

Nada lo muestra mejor que un texto rico y denso.¹⁰ Certeau se interroga sobre el motivo así como por el objetivo de la escritura: “¿Por qué escribir? Para no dejarse morir. Para luchar contra la muerte del éxtasis perceptivo” (*EC* 13). Si Certeau evoca aquí una experiencia personal, esta no difiere apenas de ciertas experiencias místicas a las que ha dado una materia epistemológica perfectamente documentada. Cuando evoca la necesidad de la escritura como lucha contra el olvido, no hace más que transponer la definición que él mismo ha hecho de la mística sobre su propia condición humana y sobre la que volveremos más adelante. Pero ofrezcamos ya una definición:

es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que uno no puede residir *aquí*, ni contentarse con *esto* (*FM* 294).

¹⁰ Véase M. DE CERTEAU, ‘Écritures’ (en adelante *EC*) en L. GIARD (ED.), *Michel de Certeau*, pp. 13-16.

No residir *aquí* ni contentarse con *esto* define ya los términos empleados por Certeau en este texto conciso: “El suceso me suponía un ‘olvido’ en relación a lo cotidiano, pero después yo luchaba, vanamente, contra otra suerte de olvido, mi incapacidad para permanecer ahí o para retener esto” (EC 13). Cuando evoca su experiencia con la escritura o más bien su mística de la escritura, es siempre en términos de posibilidad de lo imposible, de irrupción instantánea de los acontecimientos. Existe ciertamente la escritura planificadora y organizadora que denominará en otro momento “estratégica”, aquella que circunscribe un objeto de saber en categorías debidamente fijadas, pero hay también una escritura huidiza bajo la forma de diferentes prácticas de la diferencia que bautizará en otras circunstancias como “táctica”.

La práctica de la escritura en Certeau lleva los signos de una mística basada esencialmente en las virtudes del viaje, “gesto de trazar un camino”, pero también sobre el elemento agonístico que forma la razón de ser del místico: luchar contra sí mismo “sin tregua” (EC 14). Pero el objeto está ya ausente, el mismo que hace posible la escritura: “Quizás esta escritura, donde se hablaba de una ausencia alteradora, expresaba mejor que su contenido los círculos, las paradas, las travesías de un pensamiento atormentado por la falta de la presencia” (EC 14). Esta ausencia no es solamente el objeto de la escritura o su objeto tematizado, sino que es, más allá de los recortes y las racionalizaciones, el motivo y el motor, la razón de ser de la escritura, su *a priori* originario y que se contempla en el vocablo *sí* al que Derrida ha consagrado un rico comentario sobre el cual volveremos más adelante.

III. ¿DERRIDA MÍSTICO? ENTRE EL DESEO Y LA NECESIDAD. ¿Podrían llegar a ser compatibles la deconstrucción y la mística? En su ensayo, *Derrida y la teología*, François Nault ha podido sacar a la luz un presupuesto teológico en Derrida, lo que llama “un cierto resto teológico” (MY 37), invisible y laberíntico, que rige el texto derrideano incluso cuando la deconstrucción trata de invertir (en) la economía del texto teológico. ¿Se puede hablar de un quiasmo en el sentido en el que el uno (lo teológico) se desborda sobre el territorio del otro (la deconstrucción), rigiendo, sutilmente, sus categorías y sus presupuestos? Los temas religiosos son recurrentes en Derrida. Los trata en un marco debidamente circunscrito que era el suyo, con la prudencia que le caracterizaba. Pero, más que religioso, ¿existe un presupuesto místico en sus textos?

En una comunicación muy densa y fuertemente documentada (editada bajo el título, ‘La alteridad del otro-Otramente. Sobre las huellas de Jacques Derrida’, en una selección titulada *Alteridades*), Francis Guibal ha hecho alusión a la mística con estas palabras: “Y, si efectivamente es posible encontrar a esta búsqueda cierta tonalidad ‘mística’, es a condición de precisar, me parece, que se trataría entonces de una mística de la partida y del éxodo, y no de la fusión o del retorno a

lo uno”,¹¹ basándose en la ya mencionada definición de Certeau (*FM* 411). O dicho de otra manera, lo místico, así definido y en los términos que le ofrece Certeau, engloba la tentativa de Derrida, a saber el éxodo o la diseminación (es decir, la partida o el viaje), el deseo (dicho de otra forma, la ausencia) y, finalmente, lo innombrable y aquello que no se puede atrapar bajo ningún tipo de principio (“no es *esto*” y los deícticos aparentes: eso, aquello).

Las cuestiones y las respuestas a la comunicación de F. Guibal detallan ya de antemano ese deseo místico en Derrida, comenzando por el propio Derrida que aporta una puesta al día necesaria sobre el fundamento desde el que edificamos una idea acerca de qué es el deseo místico en Derrida, así como la fascinación por la ausencia. Dice:

Por supuesto, existe la fascinación, sin lugar a dudas, por la ausencia. Esta fascinación –no quiero describirla en términos psicológicos o existenciales, aunque podría hacerse-; o lo que en el trabajo de la escritura, en la labor del pensamiento, puede adscribirse a la fascinación, es la fase o el modo indispensable para el impulso de la afirmación (*AL* 31).

Más adelante, formula su objeción a toda tendencia mística diciendo: “Yo diría algo más sobre la mística. Si se toma esta palabra en su sentido más trivial, implicando la experiencia de la presencia, el contacto, la intuición, me parece que soy tan poco místico como sea posible, apenas acunado por la mística aunque sueñe”. Pero introduce un matiz relevante cuando comenta: “Yo no diría que no tengo deseo místico, sino más bien una cierta necesidad que gobierna mi vida y que es totalmente extraña a la mística entendida en este sentido trivial. No recuerdo literalmente la definición de Michel de Certeau; cuando la escuché, me dije: ¡sí, por qué no! Pero probablemente diría no” (*AL* 32).

¡Por qué no pues! Esta toma de posición muestra claramente cómo Derrida separa radicalmente el deseo y la necesidad en la escritura. Llega a comentar que existe incluso una “guerra absoluta”. Aunque, en toda guerra o conflicto, ¿no hay siempre una alianza tácita, en términos de tratado entre antagonistas, descrito por Nicolás de Cusa con la expresión *coincidentia oppositorum* y que ha dado lugar a toda una filosofía sobre la armonía de los contrarios? Está bien claro que no se habla aquí de una unidad trascendental que reabsorbería las diferencias, sino de una alianza tácita donde los contrarios guardarían sus entidades respectivas, un esquema que se acerca, no en el fondo sino en la forma, al anti-hegelianismo derrideano.

En la segunda intervención de Stanislas Breton, titulada ‘Diferencia, relación, alteridad’, Derrida responde a Guy Petitdemange quien se pregunta sobre el sentido y el alcance de la “guerra total” formulada por el filósofo: “Jacques Derrida, en una de sus intervenciones de hace un instante, me ha impactado el hecho de que usted haya dicho

¹¹ Véase En J. DERRIDA Y P-J. LABARRIÈRE, *Altérités*, Osiris, París, 1986, p. 28 (en adelante *AL*).

básicamente: ‘Entre mi deseo y la necesidad existe una guerra total’. Si logro entenderlo correctamente, en usted la necesidad, en cierta manera, se encuentra al principio del acto de filosofar, o del acto de la escritura”(AL 91). A lo que posteriormente replica Derrida:

Es muy difícil improvisar sobre este tipo de cuestiones. Por ejemplo, hace un instante, me sentí mal al haber hablado acerca de la guerra. En *La carte postale*, me serví del concepto de *Necesidad*, con mayúscula, como si fuera un nombre propio, lo que es una manera, no de crear un personaje o una alegoría, sino de señalar que la necesidad es siempre necesidad de algo singular; es un límite marcado al despliegue del deseo o de la reapropiación, un límite marcado por el otro como otro, en tanto que es portador de un nombre propio –que es portadora de nombre propio- en cuanto concepto. Es ajustándome a este límite que en efecto escribo, intento pensar (AL 92).

Sin embargo, Derrida coloca como condición de imposibilidad del deseo su condición misma de posibilidad. El deseo se encuentra en esa paradoja de estar privado de algo (la carencia) al mismo tiempo que se hace extensible (reenvío, ilimitación, etc.): “La Necesidad es algo parecido a lo real en cuanto que lo real es una especie de imposibilidad que recuerda que la simple presencia, la simple voz viva, la simple intuición, etc., son inaccesibles, pero también que esta inaccesibilidad es la oportunidad del deseo”. Derrida dice escribir bajo la ley de la necesidad que el rebautiza como Necesidad asimilándola a un nombre propio. Ésta toma el aspecto de un espacio circunscrito que limita a los fantasmas impetuosos del deseo sin amortiguar sin embargo su impulso ardiente. La poesía de Ibn ‘Arabi resulta reveladora en este caso. Cuando el poeta escribe *Turjuman al-Ashwaq* (*El intérprete de los deseos*), es bajo el auspicio del deseo por *Nizâm* (*Armonía*), su promesa; y cuando escribe, por otra parte, *Dhakhâ'ir al-A'laq* (*El jardín de las delicias*) es bajo la pluma de la necesidad para aportar claridad a los símbolos utilizados en la selección poética que ha dado lugar a diatribas virulentas provenientes de los doctores de la ley religiosa (*Fuqaha*). La explicación de los símbolos se hace bajo la necesidad de transponer lo corporal en espiritual o lo factual en trascendental. Ahí donde Ibn ‘Arabi veía la imagen icónica (*eikon*) que desborda lo sensible hacia lo inteligible, sus detractores se quedan en el ídolo (*eidolon*) en el sentido usado por Platón.

Stanislas Breton vuelve sobre el comentario de Derrida en un intento de recapitulación, cuando expresa:

Por decirlo lo más brevemente posible, he creído poder distinguir dos tipos de mística: la primera en un movimiento ‘henológico’ (inspirada por el neo-platonismo, que dirige en parte la espiritualidad eckhartiana); y, la segunda, menos estable y más errante, en un movimiento ‘diaspórico’. Es esta última, creo yo, a la que apunta el texto de Certeau en *La fábula mística* (AL 35).

Esta distinción es primordial y permite situar a Derrida en una “mística diaspórica”, alejada, en las antípodas de la “mística henológica”

ávida de reducciones unificantes, o incluso totalitarias. Es el mismo comentario realizado por Elisabeth de Fontenay cuando se dirige a Derrida: “Pienso, Jacques, que es más ‘místico’ de lo que usted cree. Ya que, como Stanislas Breton le ha recordado, la mística está en relación con el vacío, con el desierto, con la ausencia, con la *nada*¹² [...] El trabajo de Jacques Derrida es un trabajo desde la experiencia: trabajo sobre el vacío, la ausencia, pero también una institución: usted es un gran instituyente, un gran constituyente [...]” (AL 38). El problema que se plantea bruscamente es: ¿cómo interpretar este cuasi oxímoron: vacío-institución, desierto-constitución del que habla Elisabeth de Fontenay? ¿Se puede instituir sobre el vacío?

La palabra que se aplica a esta *institución* inicial permitiendo (juega un rol “permisivo”) *constituciones* múltiples, como el texto que permite diferentes interpretaciones,¹³ sería la *huella*, que es, también, de naturaleza “oximórica”: presencia-ausencia, como el signo que sustituye a la cosa, o incluso el *espectro* y todos los términos que estipulan un “espacio intermedio” y a propósito de los cuales no nos detenemos más, faltos de tiempo y de espacio editorial.

IV. “SÍ, EN EFECTO”: DERRIDA LECTOR DE CERTEAU, LA DEUDA Y LA PROMESA. Es en un artículo aparecido en la obra *Michel de Certeau* donde Derrida consagra una lectura filosófica a *La fábula mística (NO)*, poniendo el acento sobre el consentimiento que hace posible el vocablo “sí”, pero un consentimiento originario como ha podido subrayar de Certeau en el corte realizado por Angelus Silesius del nombre *Yahvé* extrayendo del *Ya* la apertura de un querer. Es en torno a este *sí* que Derrida realiza una glosa condensada, como ya hizo en su lectura de Heidegger: “Así Derrida desvela en Heidegger toda una ‘zona donde el consentimiento es riguroso’; un ‘sí’, un consentimiento, sería requerido antes de toda cuestión, e incluso antes de cualquier ‘discurso crítico’ (filosófico, teológico o, incluso, científico).”¹⁴

El *sí* compromete una prueba, “una suerte de promesa o de alianza originaria que debemos aceptar, en cualquier circunstancia, dicho ya el *sí*, dada una prueba, cualquiera que sea la negatividad o la problematicidad del discurso que pueda seguirse de ello.”¹⁵

¹² En español en el original.

¹³ Certeau comenta sobre esta permisividad: “Las creaciones sucesivas de la fe, en nuevas coyunturas, no dejan de tener por efecto el especificar –a medida de la distancia adoptada respecto de los orígenes–, por un lado, el *sentido* del ‘corte’ inicial, y por el otro, las *reglas* de una fidelidad definida en términos de compatibilidades o de incompatibilidades. Esta explicación objetiva *postula* la relación con el acontecimiento diferente (pasado) que posibilita otras expresiones”, M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1987 [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006, p. 217].

¹⁴ Véase F. NAULT, *Derrida et la théologie: dire Dieu après la déconstruction*, Cerf, París, 2000, p. 210.

¹⁵ Véase J. DERRIDA, *Heidegger et la question*, Flammarion/Champs, París, 1990, p. 115; y en la misma página escribe: “existe esa palabra, en ocasiones sin palabra, que

El *sí* es desde el principio, originario, en el sentido en que toda acción o discusión implica ya un asentimiento, ya que este es de naturaleza performativa: “Ya que un *sí* no sufre de metalenguaje, se compromete en lo ‘performativo’ de una afirmación originaria, y queda así supuesto para toda enunciación *el sujeto del sí*” (NO 192). Este *sí* es un *en efecto*. Y porque es efecto o efectivo, es infinito. Derrida hace subrayar que: “Michel de Certeau insiste sobre esta infinitud. Es ahí donde ve el ‘postulado místico’. Plantea lo ilimitado de un ‘sí’”. ¿Cómo se funda el postulado místico sobre el *sí* ilimitado, o dicho de otra manera, sobre el asentimiento originario? Certeau opone a este “*sí* místico”, basándose esencialmente en la ontología de la recepción (como se puede intuir en Ibn ‘Arabi con su idea del asentimiento originario (*qabûl*)), un “no científico” que corta sus objetos a través del postulado de la discriminación. Lo ilimitado del *sí*, o su repetición, tiene por corolario el colmar los objetos de intención, de encontrarles un centro de gravedad que es el Único.

Pero, en realidad, el *sí*, a pesar de estar enraizado en una tierra afirmativa, no cesa de desbordar las fronteras, por lo ilimitado que lo caracteriza y que excede la finitud. El *sí* no es un átomo fijado, sino un campo continuo, que reúne el “*sí* crístico” y el “Yo soy el Otro”, el *sí* cristiano y el *sí* judío. Salvo que es el propio Derrida quien se interroga o más bien interroga a esta duplicación:

Entre la afirmación judaica y la afirmación cristiana, no hablaremos desde luego de afinidad y menos aún de filiación. Pero, ¿es que la identidad entre el ‘*sí* crístico y el ‘Yo soy (el Otro)’ de la Zarza ardiente no se abre, incluso ahí, sobre un acontecimiento o un advenimiento del *sí* que no sería *ni* judío *ni* cristiano, ni ya más solamente lo uno o lo otro, el *ni-ni* que no nos remite a la estructura abstracta de alguna condición de posibilidad ontológica o trascendental, sino a ese ‘cuasi’ que insinué hace un momento (cuasi trascendental o cuasi ontológico) y que atribuiría la acontecimentalidad originaria del acontecimiento al relato fabuloso o a la fábula inscrita en el *sí* como origen de toda palabra (*fari*)? (NO 195).

Derrida ha podido extraer este *sí* originario, no solo de Heidegger para quien la cuestión (*Fragen*) ha sido desplazada hacia la escucha (*Hören*), hacia lo que adviene, o dicho de otra manera, hacia lo acontecimental; sino también de Franz Rosenzweig quien asimila el *sí* al comienzo, porque es ya el comienzo. El *sí* adquiere aquí un estatuto ontológico confundiéndose con el ser, ahí dónde el *no* lleva ya los estigmas de la nada: “Da a cada palabra en la proposición su derecho a la existencia, le ofrece una silla donde pueda sentarse, y ‘toma asiento’”,¹⁶ ya que justamente instaura e inaugura, coexiste con el origen, un *arjé* en el doble sentido de comienzo (palabra instauradora) y de mandamiento (autoridad fundacional). El *sí* es una palabra cuando es pronunciable,

denominamos el ‘*sí*’. Una especie de testimonio pre-originario que precede a todo otro compromiso en el lenguaje o en la acción”.

¹⁶ Véase F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption*, citado por J. Derrida (NO 196).

pero el *sí* del que habla Derrida y al que Certeau hace alusión es del orden de lo inaudible, de lo inefable:

Es del lenguaje sin serlo, se confunde sin confundirse con su enunciación en una lengua natural. En tanto que él es ‘antes’ que la lengua, marca la exigencia esencial, el compromiso, la promesa de llegar a la lengua, en un lenguaje determinado. Tal acontecimiento es requerido por la fuerza misma del *sí* (NO 197).

Sin ligarlo a un tipo de fatalismo que ha marcado un buen número de doctrinas (teológicas en particular) haciendo de la resignación al *fatum* una negación casi total del libre albedrío, el *sí* originario es más bien un asentimiento de tipo estoico y se articula con el *volo* al que Certeau ha consagrado páginas esclarecedoras en *La fábula mística*. Es del orden de lo performativo. El *querer* es co-extensivo al asentimiento. Es el campo extendido e infinito: “Un verbo performativo designa este acto, un presente pues: *volo*. No ‘yo quisiera...’, sino ‘yo quiero’, precisaba el Maestro Eckhart” (FM 166; NO). Derrida afina aún más su descripción para dar finalmente a este *sí* originario una arqueología que está en el fundamento de toda posición afirmativa o negativa.

Traducción de Sergio García Guillem y Juan D. González-Sanz

Información sobre los autores y los textos

Cómo y por qué estudiamos la vida cotidiana con Michel de Certeau
Why and how we study the everyday life with Michel de Certeau

Resumen La invención de lo cotidiano es, sin lugar a dudas, el trabajo certeuniano de mayor fama en todo el mundo. Este artículo aborda las circunstancias en las que se hizo posible su elaboración, señalando algunas de las ideas principales que Certeau tenía sobre la realidad humana y el modo en que fue capaz de desarrollar y compartir una perspectiva intelectual rigurosa, a la vez que original, sobre las prácticas de la vida cotidiana. Se hace también una presentación del segundo volumen, con las investigaciones de Pierre Mayol sobre el modo de habitar la casa, el barrio y la ciudad, y las de Luce Giard sobre el arte de cocinar y la organización de las comidas en la vida familiar.

Abstract *The practice of everyday life is certainly the most famous of Certeau's works. This essay studies the circumstances that made it possible and highlights some of Certeau's main ideas about human reality and how he was able to elaborate and convey a rigorous and original intellectual perspective on everyday practices. This is followed by the presentation of a second volume containing Pierre Mayol's investigations on our way of living in houses, neighbourhoods and cities and Luce Giard's research on the art of cooking and the organization of meals in family life.*

Key words:

Palabras clave: Certeau, Giard, Mayol, *La invención de lo cotidiano*, historia, habitar, cocinar

Keywords: *Certeau, Giard, Mayol*, The practice of everyday life, history, living, cooking.

Luce Giard es investigadora honoraria del CNRS-École des hautes études en science sociales, París. Fue Directora adjunta del Laboratorio de Historia de las Ciencias (CNRS, París, 1989-1995) y profesora visitante en la Universidad de California San Diego, Departamento de Historia, entre 1990 y 2006. Editora de la obra de Michel de Certeau desde su muerte (enero 1986). Ha investigado sobre la historia de las ciencias, las lenguas y las universidades en el Renacimiento, así como sobre la primera Compañía de Jesús (1540-1650) y sobre la epistemología del siglo XX (Henri Poincaré, Imre Lakatos, Michel Foucault). Entre las publicaciones que ha dirigido destacan *Michel de Certeau*, Centre Georges Pompidou, París, 1987; *Le voyage mystique*, Michel de Certeau, Éditions du Cerf et

Recherches de science religieuse, París, 1988; *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Presses universitaires de France, “Bibliothèque d’histoire des sciences”, París, 1995.

El “primer” Certeau, entre continuidades y transformaciones
The “first” Certeau, between continuities and transformations

Resumen Certeau es sobre todo conocido por obras como *La invención de lo cotidiano* (1980) o *La fábula mística 1* (1982). A pesar de la labor editorial de Luce Giard, muchos textos publicados antes de la inflexión que tiene lugar en la vida de Certeau en los años en torno a 1968 no son fácilmente accesibles. Este artículo muestra como un mayor estudio de estos textos puede ayudar a comprender mejor aspectos importantes de la obra como el origen de la reflexión de Certeau sobre *La toma de la palabra* y *La escritura de la historia*.

Abstract *Certeau is mainly known for books such as The invention of the everyday (1980) or The mystic fable 1 (1982). Despite the editorial work of Luce Giard, many texts published before the turning point in Certeau's life that takes place in the years around 1968 are not easily accessible. This article shows how a better study of those texts may help to better understand some important aspects of Certeau's work such as the origin of Certeau's reflexion on The capture of speech and The writing of history.*

Palabras clave: Certeau, 1968, palabra, escritura, historia.
Keywords: *Certeau, 1968, speech, writing, history.*

Francisco Bellosillo es historiador y realiza una tesis doctoral sobre Michel de Certeau en la EHESS bajo la dirección de François Hartog. Ha estudiado en Francia, España, Canadá y los Países Bajos. Habla español, inglés, francés y alemán y se interesa por el cruce entre historiografía y política.

Michel de Certeau, predicador. El fondo de los archivos de la provincia jesuita de Francia
Michel de Certeau, the preacher. The archives of the French Jesuit province

Resumen La figura y obra de Michel de Certeau (1925-1986) se han estudiado desde múltiples campos epistemológicos. Desde la sociología a la teología, pasando por la antropología o la historia, el jesuita francés se ha convertido en un personaje polimórfico para los investigadores de Ciencias Sociales. No obstante, hay un aspecto de su vida, ligado estrechamente a su formación y condición religiosa, que se ha relegado por completo al olvido: su servicio al ministerio de la palabra. El presente artículo pretende rescatar y valorizar su trabajo como predicador, a través de la presentación y análisis de los fondos conservados en los archivos de la provincia jesuita de Francia. El legado de su obra oratoria nos permitirá descubrir que Michel de Certeau fue ante todo el predicador del amor y de la *fuerza de creer*.

Abstract *The figure and work of Michel de Certeau (1925-1986) have been studied from many epistemological points of view. From sociology to theology, through anthropology and history, the French Jesuit has become a multiform figure for Social Science researchers. There is nevertheless an aspect of his life closely linked to his education and religious condition that has been entirely forgotten: his dedication to the ministry of the word. The following article will gather and evaluate his work as a preacher, by introducing and analyzing the existing collection in the archives of the Jesuit province of France. The legacy of his sacred oratory will let us learn that he was primarily the preacher of love and the strength of believing.*

Palabras clave: Michel de Certeau, predicación, Archivos franceses, Jesuitas

Keywords: Michel de Certeau, preaching, French archives, Jesuits

Manuela Águeda García Garrido (n. Huelva, 1978) es Profesora titular de civilización española de la Universidad de Caen Basse-Normandie (Francia) y miembro permanente del equipo de investigación ERLIS (Équipe de Recherche sur les Littératures, les Imaginaires et les Sociétés) desde el 2011. Se doctoró en la Universidad de la Sorbona (Paris IV) en 2009 con una tesis titulada *La prédication de Carême à Séville au temps de la Contre-Réforme (1586-1700)*. Sus áreas de investigación se centran en la Historia religiosa de la España moderna, en particular, la relación entre predicación y sociedad, la circulación de la literatura devocional, la movilidad del clero y la prosopografía eclesiástica. Página académica personal:

<http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/pagePerso/2963457?id=publications>

Un paseo por la Ciudad con Michel de Certeau y San Pablo
A Walk with Michel de Certeau and Saint Paul in the City

Resumen Aunque rara vez aparecen referencias a las cartas de San Pablo en los escritos de Certeau, su obra ilumina las enseñanzas del apóstol de varias maneras. Este ensayo aplica la noción de tácticas y estrategias de Certeau a la expresión política de la identidad religiosa en el Imperio Romano de San Pablo y explora la formulación de Certeau como "creencia débil" y "fábula" de la representación que hace San Pablo de la identidad social entre sus seguidores. Finalmente se ocupa del estudio del misticismo por parte de Certeau para examinar la descripción de San Pablo de su viaje hasta el tercer cielo.

Abstract *While references to the letters of Paul rarely appear in de Certeau's writings, his work offers illumination of the apostle's teaching in several ways. The essay applies de Certeau's notion of tactics and strategies to Paul's political formulation of religious identity in the Roman Empire. It explores de Certeau's formulation of "weak belief" and "fable" in relation to Paul's representation of social identity amongst his followers. Finally it takes up Certeau's study of mysticism to explore Paul's description of his journey to the third heaven.*

Palabras clave: San Pablo, Certeau, usurpación, fábula, táctica, locura.
Keywords: *Saint Paul, Certeau, poaching, fable, tactics, foolishness.*

Harry O. Maier es Profesor de Nuevo Testamento y Estudios del Cristianismo Primitivo en la *Vancouver School of Theology* (Canadá) y miembro del *Max Weber Center for Advanced Cultural and Social Studies* de la Universidad de Erfurt (Alemania).

Ontología del Otro: Reflexiones sobre la filosofía de Michel de Certeau
An Ontology of the Other: Reflections on Michel de Certeau's Philosophy

Resumen El autor examina las relaciones de la idea del Otro con la historiografía y la ontología relacional y la visión particular al respecto de Certeau, cuyo trabajo trata de comprender el Otro y de incorporarlo en el discurso historiográfico con la ayuda de varios conceptos –estrategia, táctica, heterología– que son analizados en el presente artículo como elementos fundamentales del pensamiento de Certeau en este campo.

Abstract *The author examines the relations between the notion of the Other, historiography and relational ontology and Certeau's particular vision about them. In his work, Certeau attempts to understand the Other and to incorporate it into historiographical discourses through the employment of different concepts –strategy, tactics, heterology– that are analyzed in this paper as fundamental elements in Certeau's thinking in this field.*

Palabras clave: Certeau, Otro, estrategia, táctica, heterología, historiografía.

Key words: *Certeau, Other, strategy, tactics, heterology, historiography.*

Johannes Siapkas es un investigador independiente. Doctor (2004) y Profesor Asociado (2012) en Arqueología Clásica e Historia Antigua en la Universidad de Uppsala, Suecia. Sus líneas de investigación abarcan las epistemologías, teorías e historiografías relevantes para la arqueología clásica y la historia antigua, incluyendo las apropiaciones del legado clásico en la modernidad. Es coeditor de *Debating Archaeological Empiricism* (2015), coautor de *Displaying the Ideals of Antiquity* (2014), editor de 'Thematic Section: Situating Classical Studies' en *Lychnos: An annual for history of ideas and science* (2012), y autor de *Heterological Ethnicity: Conceptualizing Identities in Ancient Greece* (2003).

johannes@siapkas.se

<http://independet.academia.edu/JohannesSiapkas>

Alteración del lenguaje y reinención del sentido: la semiótica de Michel de Certeau

Disordering language and reinventing meaning : Michel de Certeau semiotics

Resumen El artículo pretende reflexionar sobre las conexiones entre la concepción del poder y del lenguaje presentes en dos relevantes textos de Michel de Certeau: *La posesión de Loudun* y *La invención de lo cotidiano*. En él propongo que hay una notable continuidad del primer libro respecto al segundo, aun cuando los temas son completamente diferentes, pero con una importante inversión: mientras que en el caso de la posesión diabólica las personas poseídas no podían influir en el modo en que los médicos, exorcistas y jueces las examinaban y clasificaban; por el contrario, en *La invención de lo cotidiano* las prácticas representan modos de sustraerse a los controles y definiciones que constituyen el poder de los “discursos organizadores”. Reflexionando sobre esos cambios metodológicos, considero los momentos y los modos que marcan en Certeau el uso de la teoría semiótica elaborada por A. J. Greimas como instrumento metodológico en estas dos importantes investigaciones.

Abstract *This article aims to reflect about the links between the concepts, notions, ideas of power and language in two of Michel de Certeau's important works: The Possession at Loudun and The practice of everyday life. I suggest that there is a strong theoretical continuity from the first to the second book, even if their subjects are completely different, but with an important change. In the case of demonic possession in fact the possessed couldn't modify the way in which doctors, exorcists and judges examine and classify them; in contrast, The practice of everyday life represent exactly a way of escaping from controls and definitions that constitute the power of “organizing discourses”. Reflecting about this theoretical change I consider all the moments and ways in which in these two works Certeau used the semiotic theory elaborated by A. J. Greimas as a methodological tool.*

Palabras clave: semiótica, código, estrategias, tácticas, lenguaje, posesión

Keywords: *semiotics, code, strategies, tactics, language, possession*

Pierluigi Cervelli es investigador de la Universidad La Sapienza de Roma, en el Departamento de Comunicación e Investigación Social de la Facultad de Ciencias Políticas, Sociología y Comunicación. Es miembro del grupo de estudios certeaunianos *Prendere la parola*.

La antropología del creer de Michel de Certeau: antecedentes
The background of Michel de Certeau's anthropology of belief

Resumen Se aborda en este trabajo un estudio de las corrientes epistemológicas que estaban disponibles para Michel de Certeau en su intento de construir una antropología del creer. Desde el estructuralismo a la antropología histórica, pasando por la teología y el psicoanálisis, se hace un recorrido por los autores y las ideas que Certeau tomó en consideración (aunque sin adherirse de forma exclusiva a ninguna de ellas), intentando responder a la pregunta acerca de qué tipo de antropología del creer ofrece, dispersa pero ineludible, en sus textos.

Abstract *This paper studies the epistemological background that was available to Michel de Certeau in his attempt to build an anthropology of belief. From structuralism to historical anthropology, through theology and psychoanalysis, this article shows the main authors and ideas that Certeau considered (but not exclusively), to try to answer the question about what kind of anthropology of belief Certeau offers in his texts.*

Palabras clave: Michel de Certeau, antropología del creer, antecedentes.

Keywords: *Michel de Certeau, anthropology of belief, background.*

Juan Diego González Sanz (Huelva, España, 1978) está casado y es padre de cinco hijos. Es Doctor en Filosofía (programa de Ciencias Sociales Aplicadas) por la Universidad de Huelva (2014), con una tesis titulada *Creer, saber y poder. Jalones para una antropología del creer (y del cuidar) en la obra de Michel de Certeau*. Enfermero especialista en Obstetricia y Ginecología, trabaja como matrono en el Centro de Salud de Lepe y es profesor asociado en la Facultad de Enfermería de la Universidad de Huelva. Entre sus publicaciones se encuentran el libro *Explorar el día a día. Análisis de las prácticas sociales en La invención de lo cotidiano de Michel de Certeau* (Nexofía. La Torre del Virrey, 2010) y artículos como 'Elementos para una crítica del saber en Michel de Certeau: apertura, discontinuidad e interés' (Diálogo Filosófico, 90, 2014) y 'La tensión entre saber y creer en Michel de Certeau' (Pensamiento, 70/264, 2015). Es Secretario de Redacción de *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, y ha coordinado su número monográfico (n. 17, 2015) sobre Michel de Certeau. Orcid: orcid.org/0000-0002-4344-8353

¿Qué es un lugar? La topología espiritual de Michel de Certeau
What is the significance of a place? The spiritual topology of Michel de Certeau

Resumen La distinción entre espacio y lugar es un tema central para Michel de Certeau, que a menudo lo ha desarrollado en su obra. Entre las diferentes características analizadas por el jesuita resaltan aquellas que evidencian una multiplicidad de significados siempre diferentes y variables de “espacio” y de “lugar”. La segunda parte se concentra en el ensayo “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels” y el capítulo de Roland Barthes sobre Loyola, publicados a pocos años de distancia uno del otro.

Abstract *The distinction between space and place is a central issue in Michel de Certeau’s thinking. A multiplicity of meanings is one of the main characteristics of this distinction. The second part of the essay deals with the essay “The space of desire, or the fundament of Spiritual Exercises” and Roland Barthes’ chapter on Loyola from his Sade, Fourier, Loyola; both of them published in the same years (1971 Barthes, 1973 Certeau).*

Palabras clave: Espacio, lugar, límite, distanciamiento.
Keywords: *Space, place, boundary, distancing.*

Paola Di Cori nació y creció en Buenos Aires y vive en Roma. Ha sido profesora invitada en las universidades de Harvard, Londres, Sydney y Buenos Aires. Enseñó Estudios Culturales y Estudios de género en la Universidad de Urbino (Italia) y ha publicado extensamente en el campo de la historia del género y en teoría feminista, historiografía y estudios culturales. Ha escritos numerosos ensayos sobre Michel de Certeau y ha fundado el sitio web www.micheldecerteau.eu

La Historia como heterología: implicaciones y apropiaciones del
concepto de historia de Michel de Certeau
*History as a heterology: implications and appropriations of Michel de Certeau's
concept of history*

Resumen Michel de Certeau fue uno de los actores en escena en la eclosión de una “conciencia crítica” en la historiografía profesional Francesa, entre 1960 y 1970. A pesar de su posición marginal en el sistema universitario francés, varios autores destacan a Certeau como un autor fundamental para la reflexión de sus conceptos acerca de la historia y de la práctica historiográfica. Este artículo tiene como propósito la investigación de las implicaciones del concepto de historia como heterología, según fue desarrollado por Certeau en *L'écriture de l'histoire* y en *Histoire et psychanalyse*, así como la discusión del uso de este concepto por Roger Chartier.

Abstract Michel de Certeau was one of the actors on stage in the emergence of a “critical consciousness” in French professional historiography between 1960 and 1970. Despite its marginal position in the French university system, several authors recognize Certeau as an essential author to reflect about concepts about the history and historiographical practice. This paper aims to research the implications of the concept of history as heterology, developed by Certeau in *The Writing of History and History and psychoanalysis*, as well as the discussion about the use of this concept by Roger Chartier.

Palabras clave: Michel de Certeau; historiografía francesa; heterología.

Keywords: Michel de Certeau; french historiography; heterology.

João Rodolfo Munhoz Ohara es doctorando en Historia por la Universidad Estadual Paulista (Unesp) y becario de la Fundación de Apoyo a la Investigación de São Paulo (Fapesp).

Michel de Certeau y el archivo
Michel de Certeau and the archive

Resumen Una de las características definitorias de la obra de Michel de Certeau es su original capacidad para situarse ante la tradición metodológica de la historiografía. En este trabajo se expone su peculiar relación con el archivo a través de referencias a varias de sus obras, especialmente a *La possession de Loudun*.

Abstract *Michel de Certeau had an original to face the methodological tradition of historiography. This paper aims to show his unusual relationship with the historic archives through references to several of his works, especially The possession of Loudun.*

Palabras clave: Michel de Certeau, archivo, historia
Keywords: *Michel de Certeau, archive, history*

François Dosse es historiador, profesor en la universidad París XII, enseña también en el Instituto de estudios políticos de París, y es investigador asociado del Instituto de historia del tiempo presente y del Centro de historia cultural de las sociedades contemporáneas de la Universidad Saint-Quentin-en-Yvelines. Es autor, entre otros, de Michel de Certeau. *El caminante herido*, La Découverte, París, 2002.

“Palabras congeladas” o la historiografía puesta a prueba por la mística.
 De “la ciencia experimental” al delirio de Schreber
“Frozen Words” or the historiography tested by the mysticism. From “experimental science” to the delirium of Schreber

Resumen En este artículo la autora quiere mostrar cómo, a través del estudio de la mística (verdadera “ciencia experimental”), Certeau supera los intereses o las problemáticas típicas de la historia religiosa. Analizando (siguiendo la enseñanza de Lacan) el *modus loquendi* místico, Certeau restituye al mismo tiempo una reflexión radical sobre la escritura de la historia y un retrato de la modernidad y del sujeto moderno en su relación con el poder; un sujeto dividido esencialmente, en su constitución, entre la institución que lo autoriza (con su discurso sobre la verdad) y su intento de sabotearla.

Abstract *In this article the author intends to show how, through the study of mysticism, Certeau goes beyond the interests and problems of religious history. Analyzing (following Lacan’s teaching) the mystical modus loquendi, Certeau offers a radical reflection on the writing of history and a portrait of modernity and of the modern subject in relation to power; a subject essentially, constitutively divided, between the Institution (the guardian of the true discourse) that authorizes him and his attempt to sabotage the Institution itself.*

Palabras clave: Certeau, mística, modernidad, subjetividad, Schreber

Keywords: Certeau, mysticism, modernity, subjectivity, Schreber

Diana Napoli, después de su doctorado en historiografía en 2012 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS), terminó en 2014 una investigación de post-doctorado en la *Maison de Sciences de l’Homme* (en colaboración con la EHESS) sobre Derrida y Certeau. Sobre Certeau ha publicado muchos artículos y una monografía (*Michel de Certeau. Lo storico smarrito*, Morcelliana, Brescia, 2014), y con el grupo de investigación *Prendere la parola* ha organizado un congreso internacional sobre Certeau, celebrado en Roma en mayo 2015 (*Michel de Certeau. Praticare la pluralità*).

El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques
Lacan y de Michel de Certeau
*The body and the mystical experience. An analysis based in Jacques
Lacan and Michel de Certeau*

Resumen En la experiencia mística, el cuerpo es a su vez lo más íntimo y extranjero. Éste se encuentra como lo “expropiado” de sí mismo y situado en el lugar del Otro. Retomando la aproximación de Lacan y de Michel de Certeau, Jean-Daniel Causse muestra que la mística puede volverse hacia la locura, donde el sujeto se encuentra liberado a un Otro sin límites y sin reglas. No se debe realizar una lectura rápida de ciertas actitudes místicas que, por vía de los síntomas, buscan el hacer entender una verdad subjetiva. De forma central, la mística es un dispositivo de despojo de sí, es decir, un desnudo radical de todo lo que constituye los atributos imaginarios del ser, con el fin de dar un nuevo estatus a esa ausencia por la cual debemos permanecer fieles. La ausencia da lugar al nacimiento, de manera productiva, de las composiciones del cuerpo. A partir de un segundo impase en el ensayo, el escrito se centrará en el intento de mostrar cómo el discurso místico va parejo a la imagen del cuerpo: sin lugar de ausencia, éste resta en la imposibilidad de su enunciación y, por ello, produce todo un lenguaje tan inventivo como abundante.

Abstract *In the mystical experience, the body is what is most intimate and a stranger at the same time. The body is somehow “expropriated” from itself and placed in the position of an Other. Relying on the approaches of Jacques Lacan and Michel de Certeau, Jean-Daniel Causse shows first that the mystical can slip into insanity: the subject is then delivered to an Other without limit and without rules. Still, one should not dismiss too quickly some mystical attitudes which, through symptoms, attempt at saying something of a subjective truth. The mystical is essentially a device aiming at a starkness of the self, that is, a radical destitution of all imaginary attributes, in order to give a new status to that absence one needs to remain faithful to. That therefore allows for productive recompositions of the body. After this second step in the development, the article goes on to show that the mystical discourse mirrors the image of the body: forever incomplete, it pursues an impossible-to-say and thus generates a language which is as inventive as it is burgeoning.*

Palabras clave: cuerpo, experiencia, Jacques Lacan, Michel de Certeau, mística.

Keywords: *body, Jacques Lacan, Michel de Certeau, mystical experience.*

Jean-Daniel Causse es profesor en el departamento de psicoanálisis de la universidad Paul-Valéry (Montpellier). Es miembro del *Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Humaines et Sociales*

(C.R.I.S.E.S). Como investigador en el *Institut des Hautes Études en Psychanalyse* (ENS-Ulm, París), sus trabajos de investigación se centran en la articulación del psicoanálisis y las ciencias religiosas, y la elaboración de una ética del psicoanálisis en un contexto contemporáneo. Algunas de sus más recientes publicaciones son: *Traversée du christianisme. Exégèse, anthropologie, psychanalyse*, en coll. avec Elian Cuvillier, Paris: Bayard, 2013, *Croyance et communauté* (avec Henri Rey-Flaud dir.), Paris: Bayard, 2010 o *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris: Cerf, 2011, entre muchas otras.

Leer a Teresa de Jesús con Michel de Certeau
Reading Teresa of Jesus with Michel de Certeau

Resumen Leer a Teresa de Jesús con Michel de Certeau es abordar la obra teresiana como una fábula, es decir, una ficción, una estrategia para decir lo indecible. La escritura mística, como también las enfermedades de Teresa, los fenómenos extraordinarios o sus viajes, todo esto es en primer lugar un acto de habla, y no es una casualidad que Teresa sea una de las inventoras del idioma castellano. Se verifica la teoría de Certeau a propósito de la mística. El Otro que quiere decirse se mantiene no disponible, de tal manera que el creyente, el discípulo, con su deseo nunca colmado y siempre reactivado, descubre el amor que le hace vivir.

Abstract *Reading Teresa of Jesus through the prism of Michel Certeau's ideas about mysticism consists in approaching Teresa's work as a "fable", that is: a fiction, a communication strategy to convey what cannot be put into words in its original form. Teresa's way of writing about her mystical experiences, but also her very illnesses, the extraordinary phenomena she experienced and even her travels, all these things are speech acts first and foremost, and it is no coincidence that Teresa is one of the inventors of the Castilian language. In other words, all this validates the plausibility of Michel de Certeau's ideas about mysticism. The Other that tries to express itself remains unavailable, so much so that the believer, the disciple, the one whose desire is never fulfilled yet always stimulated, discovers the sort of loving longing that makes him come alive.*

Palabras clave: Michel de Certeau, Teresa de Jesús, mística
Keywords: Michel de Certeau, Teresa of Jesus, mysticism

Después de una tesina de filosofía sobre Nietzsche y Lautreamont, **Patrick Royannais**, nacido en Lyon (Francia) en 1965, escribió una tesina en teología fundamental sobre la revelación, y una tesis doctoral (teología/antropología religiosa) bajo la dirección de Claude Geffré O.P., sobre el acto de creer. Así, exploró la teología hermenéutica y la obra de Paul Ricoeur, como también las de Michel de Certeau y Stanislas Breton. Ha publicado varios artículos, especialmente en *Recherches de Sciences Religieuses*.

Jacques Derrida y Michel de Certeau. La fascinación de lo místico y las promesas de la escritura

Jacques Derrida and Michel de Certeau. The fascination with the mystical and the promises of writing

Resumen Este artículo presenta la conexión existente entre Michel de Certeau y Jacques Derrida en torno a dos cuestiones esenciales para ambos autores: la mística y la escritura. Haciendo referencia a sus obras principales se muestran sus posiciones en torno al deseo, lo inefable o la necesidad, y los puntos en común entre los dos.

Abstract *This article presents the connection between Michel de Certeau and Jacques Derrida on two key issues for both authors: the mystical and writing. Their positions and common grounds about desire, necessity and the ineffable are shown here through references to their main works.*

Palabras clave: Derrida, de Certeau, escritura, mística, inefable, deseo, necesidad.

Keywords: Derrida, de Certeau, writing, mystic, ineffable, desire, necessity.

Mohammed Chaouki Zine es profesor titular en la Universidad de Tlemcen (Argelia), además de miembro asociado al CEPERC (*Centre d'Epistemologie et Ergologie Comparatives*) en la Universidad de Aix-Marseille. Es autor de una tesis doctoral acerca del pensamiento de Michel de Certeau. Interesado por la hermenéutica, es uno de los traductores al árabe del filósofo alemán, Hans-Georg Gadamer. Entre sus publicaciones podemos destacar *Hermeneutics and Deconstructions I: The contemporary Western's thought & Hermeneutics and Deconstructions II: architectonic criticism in Western philosophy* (Beirut, 2002-2010), *Identities and Otherness: reflections on the identity* (Argel, 2002) o *Politics of the Reason* (Orán, 2005).