

La historia como alegoría de la fábula Michel de Certeau y la construcción de una *fable mystique*

Andrés Gabriel FREIJOMIL

Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)
Centre de Recherches Historiques
freixomil@voila.fr

Recibido: 20 de febrero de 2007

Aceptado: 8 de abril de 2007

RESUMEN

La fable mystique, la última gran obra publicada en francés por el jesuita Michel de Certeau, conserva en su construcción los índices de su propia materialidad. Consiste en un vasto *recueil* cuya producción se cifra en la exégesis de una espiritualidad mística, tal como la practicó la Compañía de Jesús desde los años cincuenta. Sin embargo, de Certeau no sólo cumple con ese propósito, sino que articula la formación histórica de esta práctica religiosa del siglo XVII a partir de una discusión con sus viejas lecturas. En ese marco, el psicoanálisis le será útil como acceso para esa inteligibilidad.

Palabras clave: mística, fábula, *recueil*, práctica religiosa, psicoanálisis.

L'histoire comme allégorie de la fable Michel de Certeau et la construction d'une *fable mystique*

RÉSUMÉ

La fable mystique, le dernier grand ouvrage publié en français par le jésuite Michel de Certeau, conserve dans sa construction les indices de sa propre matérialité. Il s'agit d'un vaste *recueil* dont la production chiffre l'exégèse d'une spiritualité mystique tel que la Compagnie de Jésus l'a pratiqué depuis les années cinquante. Pourtant, de Certeau non seulement accomplit ce propos, mais aussi il articule la formation historique de cette pratique religieuse du XVIIe siècle à partir d'une discussion avec ses lectures anciennes. Dans ce cadre, la psychanalyse sera utile en tant qu'un accès pour cette intelligibilité.

Mots clés: mystique, fable, *recueil*, pratique religieuse, psychanalyse.

The History as Allegory of the Fable Michel de Certeau and the making of a *fable mystique*

ABSTRACT

La fable mystique, the last great work published in French by the jesuit Michel de Certeau, watches over in his making the signs of his own materiality. It is a large *recueil* which production encodes the exegesis of a mystics spirituality such as the Society of Jesus has practiced it from the fifties. Moreover, de Certeau not only carries out this aim but he articulates the historical training of this religious practice of the 17th century from a discussion with his old readings. Within this context, the psychoanalysis will be useful for him such as acces for that intelligibility.

Key Words : mystics, fable, recueil, religious practice, psychoanalysis.

Un lieu pour se perdre. Tal es el enunciado que el historiador jesuita Michel de Certeau utiliza para la primera parte de su obra *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècles*¹, enunciado que, en realidad, parece colocar al lector en el único camino que podrá atravesar para llegar hasta el final de la obra. Precisamente, en vez de finalizar su trabajo con un epílogo clásico, se arroja al análisis de un poema de Catherine Pozzi, *Ouverture à une poétique du corps* [1929]², para resignificar, alegóricamente, todo lo que la obra proyecta desde el comienzo. De hecho, ya lo anuncia en la primera frase de su Introducción, *ce livre se présente au nom d'une incompétence: il est exilé de ce qu'il traite* (Certeau, 1982: 9). Sin embargo, por detrás del exilio al que alude, de Certeau también sugiere el modo en que construyó materialmente su obra. Por cierto, *La fable mystique* es un trabajo que fue elaborado a partir de muchos otros, una serie de ensayos y artículos dispersos, escritos en otro tiempo y pensados, en principio, para otra comunidad de lectores: revistas y libros en su mayor parte del ámbito religioso que de Certeau había frecuentando como editor o redactor entre 1964 y 1981, un tipo de construcción que no sólo constituye la práctica material de *La fable mystique* sino de todos sus libros publicados desde 1968³.

¹ Publicada en 1982 por Éditions Gallimard en la colección "Bibliothèque des Histoires" dirigida por Pierre Nora, se trata de la última gran obra que Michel de Certeau escribió en francés. En rigor, su último trabajo es un *recueil* en inglés que dejó armado poco antes de su muerte y que reúne textos que aparecieron originalmente entre 1969 y 1983 tanto en francés como en inglés [Heterologies. Discours on the Other, University of Minnesota Press, "Theory and History of Literature", Minneapolis, 1986].

² La elección de un poema de Catherine Pozzi no parece nada aleatoria. Nacida en 1882, Pozzi ha frecuentado a grandes poetas y literatos de los años veinte como Rainer Maria Rilke, Julien Benda, Daniel Halévy, Anna de Noailles o Jean Poulhan. Sin embargo, su producción poética ha permanecido marginada de las historias literarias, destino que también ha compartido su larga relación oculta con Paul Valéry. Precisamente, este tratamiento de los cuerpos ocultos que también son escritura, será uno de los principales tópicos de *La fable mystique*.

³ Efectivamente y con excepción de *La possession de Loudun* [Julliard, Paris, 1970], la práctica del *recueil* es la principal materialidad que comparte la construcción de todos sus libros.

Así pues, el fragmento disperso (o bien, cada ensayo reunido) se unifica tras la imagen de un volumen que juega con la idea de *frontera y pertenencia* dentro de un campo discursivo que siempre excede su propia epistemología. De algún modo, este tipo de secuencia textual tiende a abolir, además, la "tiranía" de los principios del conocimiento a fin de que la estructura general de la obra siga conservando su forma dialógica (Susini-Anastopoulos, 1997: 148). Asimismo, la propia tradición literaria de la *fable* se inscribe en la producción de *recueils*: ya se trate de las recopilaciones de Esopo y Fedro, de los *Romuli* medievales o de las *Fables* de La Fontaine, lo cierto es que este "género" ha compartido una estructura fragmentaria que remite a la oralidad de su transmisión y a su redistribución en una textualidad heterogénea (Parussa, 2006: 221-222). A este respecto, resulta sugestivo que de Certeau no aluda en ninguna parte de *La fable mystique* a este tipo de reemplazo, una ausencia que manifiesta el exilio de aquella "incompetencia" del principio la cual, por cierto, también es la que los místicos se atribuyen para sí.

Por otro lado, la elección de *fable* para nominar su obra nada tiene de casual: etimológicamente, el término procede del latín *fari*, "hablar", un origen estrechamente vinculado con la idea de *parole*. A este respecto, resulta revelador un texto que escribió en el invierno de 1984-1985 para una eventual publicación en la revista *Panorama* y que permaneció inédito hasta su muerte [1986]. Allí explicita claramente los vínculos que unen la *fable* con la *parole*, *la mystique est centrée sur la pratique et la théorie du "dialogue", que ce soit dans la prière ou dans l'échange spirituel entre sujets parlants* (Certeau, 1987, 183). Esta marca de oralidad no sólo resulta clave para comprender de qué modo han circulado durante los siglos XVI y XVII los textos de San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila o Jean-Joseph Surin sino, principalmente, por qué lo han hecho. En este sentido, lo que de Certeau intenta demostrar es cómo, a partir de las Reformas⁴, el primado del libro impreso, la "profesionalización" del clero y los trabajos de exégesis del siglo XVII, permiten que las Escrituras abran el camino de la escritura y la alfabetización, un proceso que reducirá la dimensión empírica de la *parole* y la alojará, precisamente, en el terreno "perdido" de la fábula y la ficción, traza que, indudablemente, también encuentra su eco en la lectura que una década antes de Certeau había hecho de *De la Grammatologie* [1967] de Jacques Derrida (Certeau, 1973: 158). En este concierto, los místicos se solidarizarán con aquellas "voces" que insinúan lo "extraordinario", tales como los discursos de los grandes "ausentes" de la historia: la infancia, las mujeres, los analfabetos, la locura, los ángeles o el cuerpo (Certeau, 1982: 22-24).

Por otro lado, no debemos olvidar que se trata de una *mística* cuyo tratamiento, en parte, se originó a partir de los modos en que los jesuitas españoles y franceses leyeron, interpretaron y publicaron los textos fundacionales de la Orden entre los

⁴ Recordemos que, al menos desde la publicación del díptico de Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme* [Paris, 1965] y *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* [Paris, 1971], ya no es posible hablar simplemente de "la" Reforma. Así pues, el movimiento cismático que sacudió los cimientos del cristianismo entre los siglos XVI y XVII se inscribe en un amplio proyecto de reforma global que involucra al conjunto de las iglesias, pluralidad a la que de Certeau no ha sido ajeno.

años cincuenta y fines de los sesenta a través, sobre todo, de las revistas *Manresa* y *Christus* y de la colección "Christus" que editó la casa belga Desclée de Brouwer (Roullière, 2004: 12-15). De hecho, el propio de Certeau formó parte del comité de redacción de estas dos últimas empresas y publicó varios artículos y libros allí⁵. Ciertamente, buena parte de su producción más temprana está marcada por la búsqueda de aquel costado místico de la espiritualidad ignaciana en la llamada "primera Compañía" (O'Malley, 1995). En todo caso, este tipo de trabajo hermenéutico propiciado por los jesuitas se inscribe en un movimiento más amplio de estudios exegéticos y patrísticos que comenzó en la segunda posguerra y que buscaba, ante todo, revalorizar la particularidad de cada itinerario místico, tal el caso de las ediciones críticas que se publicaron de Guillaume de Saint-Thierry, San Bernardo, Meister Eckhardt o María de la Encarnación, entre muchos otros. En de Certeau, sin embargo, la principal influencia metodológica provendrá del seminario "Histoire du catholicisme moderne et contemporain" de Jean Orcibal, quien entendía que *la philologie est le trou de l'aiguille par lequel tout chameau théologique doit passer s'il veut entrer dans le ciel de l'histoire* (Orcibal, 1997: 28), un "art de lire" los textos que dejará profundas huellas en *La fable mystique*. Precisamente, este antiguo aprendizaje heurístico en la V sección de la École Pratique des Hautes Études [1957-1964] será evocado en la obra bajo la forma de un reconocimiento en nota al pie que refuerza esa condición de revisión y lectura de sí mismo que implica la construcción de un *recueil* a partir de trabajos propios⁶. Sin embargo, Orcibal no será el único. En esta significativa nota también incluirá a Leszek Kolakowski, a Michel Foucault, a Henri Bremond y a Michel Vovelle, todos inmersos en un juego de referencias al que de Certeau agrega una cita de los trabajos que escribió sobre cada uno de ellos. Esta construcción de una genealogía intelectual, dialéctica por naturaleza, no debe, sin embargo, llamarnos a equívocos: solamente Orcibal recibe el rango de *maître*. Así pues, pese a que, según advierte, *ce travail doit évidemment beaucoup aux grandes études historiques sur le sujet* (Certeau, 1982: 20), el resto es invocado para discutir sus principales tesis: la "historia global" de Kolakowski, el concepto foucaultiano de "locura", la noción de "mentalidades" en Vovelle o la idea de "sentimiento religioso" en Bremond.

Sin embargo, sería un error reducir su idea de la mística al estricto espacio jesuita. Si bien comenzaron allí las primeras reformulaciones, paulatinamente, de Certeau las irá convirtiendo en un tópico con relativa autonomía, ya fuera del ámbito estrictamente religioso. Por cierto, a lo largo de sus obras, la figura de la "mística" ha sido objeto de un movimiento pendular: comenzó a circular como una voz propiamente

⁵ A este respecto, el lector puede remitirse a las primeras páginas de la "Bibliographie complè-te" de Michel de Certeau que estableció Luce Giard, albacea de su obra (Giard, 1987: 199-243).

⁶ En *La fable mystique*, la presencia del jesuita francés del siglo XVII Jean-Joseph Surin es, en este sentido, hartamente sintomática puesto que alrededor de esta figura se cifra buena parte de su derrotero como investigador de archivo: junto con una docena de artículos publicados en libros y revistas, de Certeau había establecido su *Guide spirituel pour la perfection* en 1963 y tres años después, su *Correspondance*, un trabajo monumental de erudición de 1827 páginas, ambas obras publicadas por Desclée de Brouwer.

jesuita, luego, poco a poco, la fue involucrando con diferentes ciencias humanas y, finalmente, con *La fable mystique*, retomó su carácter inicial a partir de una lectura de lo religioso "por fuera" del mundo eclesiástico. En este sentido, la mística como figura conserva un fundamento teórico de variabilidad histórica así como su propio tipo de reemplazo, tal como sucede con muchas otras figuras clave de su trabajo, algo que se vincula con el tipo de relación que mantuvo respecto de la *episteme* de las disciplinas que ha frecuentado. Michel de Certeau ha sido una figura *intelectualmente* comprometida con su tiempo, con todas las sutilezas a que nos remite ese adverbio. Entre otras cosas, ha sido miembro cofundador de la *École Freudienne de Paris* fundada en 1964 por Jacques Lacan, participó activamente del debate en torno del Mayo Francés y en la revisión epistemológica de un sector de la historiografía francesa durante los años setenta, tres dimensiones de un discurso donde la *parole* también ha estado presente como categoría conflictiva de análisis⁷. Sin embargo, debemos ser cautelosos con respecto a la relación que mantuvo con esas coyunturas. Sería arriesgado suponer que de Certeau ha mantenido una clara filiación con esos espacios de discusión. En realidad, cabe remarcar que sólo le ofreció a cada campo una contribución original, personal o heterodoxa y que, luego, prefirió apartarse de los debates internos que organizaban esos discursos a fin de crear uno propio. Michel de Certeau, ciertamente, apela a su tiempo histórico y lo discute, pero nunca se identifica plenamente con él. Antes de convertirse en un intelectual de cuya evolución pueda darse cuenta a partir de un pensamiento lineal y uniforme, prefiere relacionarse a lo lejos con cada disciplina que interroga y con cada institución que frecuenta. De algún modo, intenta hacer de cada trayecto intelectual un espacio autónomo donde los juegos interdisciplinarios deban quedar encerrados en la "cárcel" que le impone la escritura y cuya génesis parte, una vez más, sólo de su propio trabajo como ensayista o historiador: se apropia y recupera algunas premisas de las ciencias humanas, luego las resignifica para y dentro de su laboratorio narrativo y, de ese modo, logra una *synthesis* original donde reformula lo que ya existe, dándole una nueva significación a las relaciones empíricas que el sujeto mantiene con el objeto.

Así, en su obra, es la *percepción* la que sufre una seria modificación epistemológica, algo que se encuentra ampliamente demostrado con *La Fable mystique*. De hecho, este trabajo es un largo diálogo con la obra de Freud (a quien leía en su original alemán), el psicoanálisis lacaniano, la lingüística de Greimas o la historia de las instituciones en Roland Mousnier, entre muchas otras, concierto tras el cual no buscará darle a la mística un marco científico estricto sino descubrir cuál fue su singularidad intrínseca como literatura (Giard: 2002, 95). Este desinterés por "cientificar" sus objetos de investigación también debería entenderse bajo el marco del *recueil*: al

⁷ De hecho, es frecuente en sus trabajos este tipo de indagación poética sobre la idea de parole. Ya se trate de *La prise de parole* [1968] su primera obra —y primer recueil—, o bien en los usos que ha hecho de la parole pleine y parole vide a partir de Lacan, o bien de la parole erotisée en su trabajo sobre la obra de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1578], entre otras indagaciones, por lo general, siempre se trata de una búsqueda sig-nada por las relaciones que mantiene la oralidad con la escritura.

no tratarse de un estudio monográfico sino de la reescritura y reunión de diversos artículos, el tono del diálogo conservará, necesariamente, una cronología múltiple y quedará, pese a los esfuerzos por unificar el conjunto mediante una larga introducción y sucesivas presentaciones para las diferentes partes de la obra, "comprimido" en los límites de cada texto. Precisamente, pensar en la fecha de publicación de *La fable mystique* [1982] no sirve aquí como punto de partida para comprender este trabajo sino, en realidad, como la retrospectiva necesaria de una obra que contiene, por detrás de cada artículo convertido en capítulo, un objetivo preciso que debe buscarse en los *enjeux* de su medio de publicación original. A este respecto, las marcas de método "científico", que por cierto existen, se reducen al examen "micropoético" de cada tópico cuya organización tampoco coincide con la temporalidad de lo ya publicado sino con un criterio pensado para la obra en su conjunto⁸. Con todo, no se trata únicamente de un tratamiento textual particular: en esa materialidad hay toda una declaración de principios frente al conocimiento histórico y sus modos de "fabricarlo", traza que, precisamente, se puede percibir en el proceso de omisiones y agregados de los capítulos y, sobre todo, en los recursos discursivos que utilizó para ensamblar los textos entre sí.

Por otro lado, es indudable que existe en de Certeau una clara intención por eludir la filiación de "historia global" tal como Lucien Febvre la entendía (Dosse, 1988: 189). En su lugar, prefiere acudir al psicoanálisis y articular la figura del deseo con una *teología del fantasma*, es decir, dos dimensiones que remiten sólo a una: un Dios fragmentado que, a causa de los nuevos credos, necesita ser hallado en un lugar diferente. Con todo, no es una historia clásica de la mística lo que de Certeau fabrica con *La fable*, sino el modo en que, durante la primera Modernidad, esta literatura construyó un nuevo lenguaje religioso y una nueva "disciplina" (Ahearne, 1995, 95-96). Bajo este marco, apelará al psicoanálisis como herramienta de inteligibilidad, mas no como método. Esta remisión a los *enjeux* del psicoanálisis con respecto a la mística aparece con mayor elocuencia en el artículo "Mystique" que escribió para la edición de 1971 de la *Encyclopædia Universalis*. A partir de la correspondencia entre Sigmund Freud y Romain Rolland, de Certeau extrae una discusión que, a principios del siglo XX, se radicalizó en dos puntos de vista: por un lado, un Rolland vía Bergson entendía que el "dato" [*donnée*] de la experiencia era una fuente subterránea de energía religiosa que se diferenciaba de su canalización por las Iglesias; Freud, por su parte, desvelaba una producción psíquica que radicaba en la combina-

⁸ Así pues, los textos fueron revisados a partir de lo ya publicado en 1975, 1976 y 1979 en *Recherches de science religieuse* [una parte de la Introducción y los capítulos I y V], en 1965 y 1968 en *Revue d'ascétique et de mystique* [capítulos VII y VIII] y en la entrada que publicó en el *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* en 1975 sobre el jesuita del siglo XVII Jean de Labadie [capítulo IX]. Las otras fuentes proceden del N° 2 (1981) de la revista *Furor* [la parte restante de la Introducción], el número 5-6 (1976) de la revista *Traverses* [capítulo II] y de un capítulo que apareció en la obra colectiva *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac* [capítulo III] en 1964. Finalmente, el epílogo constituye la primera parte de un ensayo publicado en 1980 en *Philosopher. Les interrogations contemporaines. Matériaux pour un enseignement*, un trabajo colectivo dirigido por Christian Delacampagne

ción de una representación y un elemento afectivo (Cerateau, 1971: 521c-522a). En todo caso, la discusión es sólo un síntoma para comprender por qué lo "místico" comúnmente se ha opuesto a lo "científico", discusión cuya trayectoria podría rastrear desde los trabajos de Émile Durkheim hasta la literatura de Aldous Huxley.

Sin embargo, el trasfondo de *La fable mystique* es, esencialmente, histórico y, hasta cierto punto, una compleja y extensa puesta a prueba de algunos cometidos teóricos de la historiografía. Si para el de Cerateau de una década atrás un texto histórico es *une organisation sémantique destinée à dire l'autre: une structuration liée à la production (ou manifestation) d'une absence* (Cerateau, 1973: 158), la construcción de esta *fable* no puede sino partir de los "restos" que le proporcionan otros textos más dispersos y ocultos. Y es aquí en donde surge la marca de ausencia que asolará el fenómeno místico, una particularidad que se funda en una búsqueda que, en realidad, no parte de ningún lugar, razón por la cual es *atópica* y se convierte en deseo y fantasma a la vez. Así, la mística reinterpretará la tradición cristiana y la inscribirá en un nuevo proceder con respecto al saber, época en la cual, además, se produce una redistribución de los espacios heterodoxos en donde la *herejía* es reemplazada por el *cisma*. Precisamente, ésta es una de las discusiones que mantiene con el conjunto de trabajos dirigidos por Jacques Le Goff en *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle. 11e-18e siècles* [1968], al erradicar, quizá, la idea de herejía del cuerpo místico y colocarla bajo el marco de los cismas de los siglos XVI y XVII. En este sentido, de Cerateau trata la mística como una formación histórica más "moderna" que "preindustrial" y mucho más inserta en el movimiento teológico que surge con la *devotio moderna* y el luteranismo que aquel determinado por las herejías medievales, una interpretación que mucho debe a Jean Orcibal y Henri Bremond. En todo caso, es en este tránsito cuando se produce la fractura en iglesias rivales que pasan a conformar un cuadro más político. De algún modo, si bien permanecen los contenidos, los místicos los someten a nuevos usos: reclasifican y manipulan la tradición teológica (el tomismo y el agustinismo, por ejemplo) cuya división obligaba a redefinir esos "cortes" mientras salen en busca de una demarcación del "campo" religioso que regule sus propias prácticas (los sacerdotes regulares, las congregaciones, la pastoral de los sacramentos, las misiones, etc.). Por otro lado, su aparición coincide con aquellos espacios geográficos que se han visto afectados por algún tipo de empobrecimiento económico (ya sea como resultado de depresiones o de guerras) lo cual también contribuye a que los místicos se vean despojados de cierto progreso y lo refieran en la escritura como una "pérdida": sin duda, la humillación de clase, la marginalidad de una hidalguía pobre o la existencia como conversos son factores sociales que participarán activamente en el origen de la mística cristiana (Cerateau, 1982: 38-39).

De hecho, ya en el capítulo IV de *L'écriture de l'histoire* [1975], "La formalité des pratiques: Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe siècles)" que también fue construido sobre la base de un artículo⁹, de Cerateau apuntaba

⁹ Este trabajo, producido para el ámbito de la historia religiosa en Italia, fue publicado, originalmente, en *Ricerche di storia sociale e religiosa* [Roma, t. 1-2, 1972, pp. 31-94] y en las Actas del Coloquio de Capaccio-Paestum, *La Società religiosa nell'età moderna* [Nápoles, Guida, 1973, pp. 447-509] que se celebró en mayo de 1972.

que al intentar vincular la cuestión de las prácticas religiosas con una sociología del comportamiento surge, en primer lugar, un cambio esencial en la idea de *formalidad* (es decir, como sistema oculto, articulado o coexistente junto a otros) antes que en los *contenidos* (Certeau, 1975: 153). Por cierto, ocurre un evidente desplazamiento en los marcos de referencia: de un universo simbólico dominado por el código teológico pasamos, a principios del siglo XVII, a una pluralización de esos sistemas teológicos y a una puesta en duda de los cimientos que sostenían el edificio de la ecumenicidad cristiana. Como consecuencia, dos movimientos sociales diferentes funcionarán como síntomas de un proceso que culminará, indefectiblemente, en la *razón de estado* como sostén del orden universal perdido: por un lado, los *fenómenos desarticuladores* como la brujería, el "ateísmo" o la propia mística y, por otro, la misma *objetivación social* de lo religioso como aquéllo que el sujeto ahora puede aislar del mundo (Certeau, 1975: 157-164).

De este modo, las iglesias sólo conservarán su carácter de ideología religiosa, pero perderán sus prerrogativas de autodeterminación. Su conducta se verá identificada con la obediencia al rey del mismo modo en que las prácticas particulares apelearán a criterios de funcionamiento sociales y políticos. Y frente a la autoridad perdida, la reacción es una privatización de las conductas religiosas. A este respecto, la elocuencia del *Castillo interior* en Santa Teresa de Ávila habla por sí misma. De este modo, la socialización del *obrar* ingresa en la contradicción: la voluntad por darle sentido a la fe se confina en el afuera del mundo, mientras las exigencias del hacer (obras) adquieren lógica sólo bajo el universo político y social. Ya se trate de una práctica civil ligada con la casuística o bien de una práctica cultural relacionada con la observancia litúrgica, lo cierto es que los márgenes de contradicción se verán ilustrados por una idea de *moral práctica* que atravesará el conflicto entre jesuitas y jansenistas durante el siglo XVII (Certeau, 1975: 174-176). Luego, en el siglo XVIII, el acento del conflicto recaerá en la relación entre *moral* y *piedad*, ambas ya separadas. De todos modos, ese desprendimiento de las categorías religiosas comenzará a ser reutilizado para construir un nuevo orden social. La *ruptura* llegará cuando la intención por conservar lo específico de una práctica religiosa sea vista como un foco de resistencia e identificada a la luz de una estrategia política. En este sentido, los escritos de Pascal se inscriben dentro de ese mismo cambio: la fe se ve desposeída de un lugar propio y queda sometida a los avatares de un juego de combinaciones sociales.

Con la Ilustración, la "razón" intenta organizar las prácticas y separarse de lo irracional de las supersticiones para sólo concebirlo como *objeto* de un saber. Y junto a él, las masas populares permanecerán cada vez más alejadas de la *élite* noble y burguesa. La religión, en tanto parte del poder político y sometida a él, se convierte en un cuerpo que resulta útil socialmente. Incluso, en los discursos filosóficos del siglo XVIII, sobrevive la huella de una práctica religiosa que, a pesar de serlo cada vez menos, continúa en esencia bajo otro nombre. Ciertamente, tenemos un Estado que asume la razón ecuménica en reemplazo de una Iglesia que ya no es universal, luego un individualismo de conciencia que confirma ese desamparo eclesiológico y, finalmente, modos prácticos de un cristianismo que pocos reconocen ya, pero infiltrado por entre la cultura y el signo del progreso. Por último, los grupos cristianos verán miniaturizarse como cuerpo, conservando sólo un culto y un discurso que mira hacia

dentro. Las Luces se nutrirán de ese deterioro del universo religioso y se apropiarán de una práctica del lenguaje (hecha escritura) frente a la oralidad que determina los límites de una cultura popular (donde, a su vez, alojará a la religión). La figura del *sacerdote*, en este contexto, se transforma en referencia como marca de grupo y en escritor inserto en la nueva cultura. Sin embargo, al estar incorporado en el eje mismo de una transición lo convierte, poco a poco, en un intermedio que debe reducir su actividad a conservar la organización interna de su institución. Por otra parte, una Iglesia que se mira una y otra vez sin poder escapar de ella misma, es lógico que encuentre, en esa fijación, *la escritura de su propia historia* lo cual nos remite, una vez más, al deterioro de la *parole*¹⁰. Una hermenéutica de clérigos operará en este sentido junto al descrédito que manifestará hacia las supersticiones populares, momento en el cual, sin duda, la cultura popular y el clero se separan. Como consecuencia, se impone una nueva imagen del sacerdote: la del funcionario que custodia la ideología religiosa o la de una policía que garantiza la conservación de un lenguaje y un culto cada vez más en peligro. Este marco que de Certeau ofrece en 1973 y que funciona como el trasfondo histórico de un teatro donde la mística cumplió un rol de suma importancia marca, en realidad, el punto de partida cronológico (el siglo XVIII) de sus reflexiones sobre el devenir del cristianismo contemporáneo tal como las expone en *Le christianisme éclaté*, una obra publicada en 1974 cuya autoría comparte con Jean-Marie Domenach¹¹, *les pratiques religieuses ont été la forteresse silencieuse de l'Église pendant les quatre derniers siècles. C'était un "refuge", comme on disait au XVIIe siècle, par rapport à la déchristianisation de la raison occidentale et à la difficulté de déterminer les activités à partir de croyances religieuses* (Certeau et Domenach, 1974: 47).

Por otro lado, de Certeau pensará la mística como un *nombre*. Así, los místicos han creado discursos debido a que carecían de un cuerpo social. Es por esta razón que buscan su legitimación a partir de la escritura y con ella intentan construir un *corpus*, en base a tres postulados básicos: los acontecimientos empíricos (dolor, gozo, éxtasis), los discursos que relatan esos acontecimientos y que los convierten en verdades (la literatura mística) y las prácticas que instituyen un lugar social y una comunicación contractual ya sea a través de la fundación de un convento o bien mediante la creación o reforma de una orden tal como ha ocurrido entre los jesuitas o los carmelitas. A este respecto, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, mientras la idea de *corpus mysticum* deja de remitir a la eucaristía (Wolin, 1993:112-113) para referir a la propia Iglesia, el *corpus verum* sólo designará al cuerpo de Cristo. Esta

¹⁰ Para la teología mística, el siglo XVIII representa una época de grandes "sumas", lo cual refuerza el sentido escriturario que opera en detrimento de la *parole*. Como ejemplo de ello, se encuentra el *Cursus theologiæ mysticæ-scholasticæ* de Joseph du Saint-Esprit, publicado en Sevilla en 1720, una enorme suma teológica de la mística.

¹¹ Este texto es, en realidad, la transcripción de un debate público y radial que de Certeau llevó a cabo el 22 de mayo de 1973 con Jean-Marie Domenach llamado "le Christianisme, une nouvelle mythologie?". De tal modo, esta cita que aquí tomamos debe leerse a partir de esa discusión con Domenach.

inversión es esencial para comprender el sentido que tendrá la Santa Sede como cuerpo social de Cristo, presencia visible de una institución por detrás del pan y del vino. Dentro de la "dialéctica" de los *corpus*, los místicos o el "cuerpo místico" también se impondrán como presencia visible, pero como lo "otro". De algún modo, todo ello fundará una suerte de paralelismo entre jerarquías, es decir, por un lado, la Iglesia y, por otro, las órdenes y los propios místicos¹². Es por ello que la mística también representa una suerte de estrategia de *lo visible*.

La Iglesia comenzará a concentrarse en la tecnificación de una élite. A partir del siglo XII, se intenta la recuperación de lo visible en los espacios marginales ocupados por las masas populares y se trata de reconquistar a los creyentes mediante la confesión auricular, el exorcismo o los milagros que se produjeron dentro del cuerpo eclesial tal como ocurre, por ejemplo, con las "vidas de santos"¹³. Así, la mística jugará con esa frontera entre lo visible y lo invisible a través del simbolismo de la retórica y la teología. La *alegoría* (que en sentido estricto significa "decir algo de otro modo") será utilizada por los místicos como figura retórica: ya sea para gravitarse en una tradición teológica, para hablar fuera de ella (por ejemplo, la de San Pablo) o para referir el tiempo pasado de los hechos a fin de crear una metafísica con cualidades que no estén ligadas en forma directa con los objetos que califican (Certeau, 1982: 121-127). Por ello, la mística también se convertirá en *adjetivo* cuando sea utilizada para referirse al significado alegórico de la Sagrada Escritura, en contraposición al sentido literal. Pero en el siglo XVII, este adjetivo indica un conocimiento de lo secreto (bajo la forma de una hermenéutica barroca) mientras los místicos eran llamados "contemplativos", "espirituales" o "santos". Por su parte, la mística como *sustantivo* surge a partir de su connotación como "ciencia", esencialmente, con la obra del Pseudo-Dionisio (la cual será una referencia teórica ineludible y un modelo esencial durante esta época)¹⁴. En todo caso, serán tres las teologías que se articularán: una de carácter aristotélico y/o nominalista (teología *escolástica*), otra de rasgos patristicos (teología *positiva*) y, finalmente, una teología *mística*, ligada con el Pseudo-Dionisio. Naturalmente, será esta última la que recibirá los famosos ataques de Bossuet, Boileau y Bayle, entre otros: inevitablemente, la retención del sentido se dispersa y ya no puede ser institucionalizado por una voz única.

¹² En de Certeau, la gravedad del teólogo jesuita Henri de Lubac ha sido enorme, sobre todo, a partir de su obra *Corpus Mysticum* [1944], citada con recurrencia a lo largo de *La fable mystique*, influencia que lo ha marcado, principalmente, durante los años de formación ignaciana (Dosse, 2002: 47-58). De hecho, esta presencia se percibe más claramente si atendemos a la materialidad del *recueil*: como ya mencionamos más arriba, el capítulo III proviene de un ensayo que de Certeau escribió para la obra colectiva *Mélanges Henri de Lubac* [1964] a la que, por cierto, no alude. Toda una operación de "ocultamiento" tal como como ocurría, precisamente, con el cuerpo místico.

¹³ Precisamente, de Certeau también publicará en la edición de 1971 de la *Encyclopædia Universalis* una entrada para el término "Hagiographie" [t. VIII, pp. 207-209].

¹⁴ La influencia de la mística del Pseudo-Dionisio en de Certeau, así como en toda una generación de pensadores cristianos, es harto recurrente (Bertrand, 1991: 109-127).

Pero, por otro lado, para de Certeau, la mística también será una *práctica*, justamente, uno de los principales tópicos que recorren su obra y cuyo marco teórico podría encontrarse ya en *L'écriture de l'histoire* [1975] respecto del *métier* del historiador y en *L'invention du quotidien* [1980] con relación a las estrategias cotidianas del "hombre sin atributos". En todo caso, al instituir una forma particular de hablar (con Dios), la mística se convierte en la práctica de un lenguaje que nos remite a otras de carácter social que estarán marcadas por una época de bilingüismo donde convivirán el *latín* (controlado por una élite intelectual) con las lenguas *vulgares* (utilizadas por otra élite, más ligada con la literatura popular). Por otro lado, esto afecta la circulación de los escritos puesto que el hablar místico "traduce" o trae otra palabra (divina) hacia los márgenes de la propia. A su vez, la mística se nutre tanto de la retórica italiana como de los conjuntos doctrinales (*oratio*) bajo la doble mirada de una *ratio* conventual y cósmica. Sin embargo, también se diferenciará de ellos creando un lenguaje propio. En este sentido, será esencial el papel de la ciencia estoica por sobre la aristotélica, árabe o judía del Medievo. Así, el discurso se torna prioritario. En cuanto texto ético y fragmentario tendrá mayor peso que su lógica intrínseca puesto que destronar la lógica proposicional será destronar el verbo, lo cual estuvo íntimamente relacionado con la progresiva decadencia del latín. Por lo tanto, ya no será posible encontrar místicos sistemáticos. Por otro lado y paradójicamente, han perfeccionado y acaso generalizado cierto uso del "método", ya sea para organizar reglas que refieran su práctica, ya sea por analogía con una economía del trabajo a fin de ahorrar tiempo a partir de una ciencia de lo útil. A este respecto, es digna de recordar la preocupación material de Santa Teresa por mantener sus "fundaciones". De este modo, la contradicción de la mística se debatirá en unas prácticas que se quieren tanto terrenales como consustancialmente espirituales.

Finalmente, en de Certeau la mística será un *lugar* o, en realidad, una anti-babel. Esta marca topológica es otro de los tópicos que recorren buena parte de su obra, figura que ha sido señalada con frecuencia por muchos de sus estudiosos (cf., por ejemplo, Rabant, 2002: 22-26). Así pues, si bien la mística busca un lenguaje capaz de establecer un diálogo con Dios, ese hallazgo nunca se produce porque el acto del habla místico se fundamenta en el *deseo* de lograr ese diálogo, no en el diálogo mismo (Certeau, 1982: 216). Además, ese Dios se ha multiplicado en varios credos paralelos y es imposible asirlo, la mística, por ello, es siempre un aprender a escuchar, un intentar conversar y se colma en la carencia. No hay comunicación posible, ni tampoco un lugar donde establecerla, "sitio sin sitio" y, por ello, atopia. Las figuras narrativas o poéticas que proporciona la alegoría son un lugar posible, pero es metafórico y por lo tanto interpuesto entre las palabras y las cosas. El lugar de la mística se construye con una nueva elaboración de discursos, producidos por los mismos místicos quienes, además, le otorgan sus propias condiciones de movimiento, un lugar que, por así decirlo, es intradiscursivo. Sin embargo, también mira hacia fuera puesto que estos discursos practican una *política de la enunciación*. Se reforman lugares, se trazan nuevos contratos sociales y se apela al discurso persuasivo para generar unidades sociales, instaurar "repúblicas" y *recomposer des places de communication, là où se défait le système qui garantissait la relation par un réseau hiérarchisé et cosmologique* (Certeau, 1982: 226). Michel de Certeau intenta acercar al

lector a esa escritura *atópica* de la cual era víctima la mística. Junto a ella y a lo largo de la obra, varias alusiones dispersas sobre la situación económica, social y política, logran insertar a los místicos dentro de una época histórica que carece de una voz divina unívoca, *L'Un n'est plus là. "Ils l'ont enlevé", disent tant de chants mystiques qui inaugurent par le récit de sa perte l'histoire de ses retours ailleurs* (Certeau, 1982: 10). El marco teológico se funde aquí con el imaginario social de un período lleno de remisiones a diferentes *percepciones* de un "mismo" Dios. A la posición del clero secular y de toda la jerarquía eclesiástica, se suma la nueva visión de las sucesivas reformas, la ambigüedad o el equilibrio erasmiano vía San Jerónimo, la retórica escolástica de la Compañía de Jesús, la herejía de los alumbrados españoles y, en el siglo XVII, la "peligrosa" doctrina jansenista de Saint-Cyran y Pascal. Las voces de los místicos participarán de ese contexto.

Indudablemente, *La Fable mystique* se perfila como un libro dialógico. En este sentido, el análisis que lleva a cabo en el capítulo II sobre el *Jardín de las Delicias* del Bosco, parece aludir a un recurso ya implementado por Michel Foucault en *Les mots et les choses* [1966] a partir de *Las Meninas* de Velázquez. Sin embargo, parece que sólo lo hiciera para demostrar cuán primitivo se presenta un análisis cuando se lo hace depender de la vieja noción de representación, algo que de Certeau demuestra como irrelevante al evadir de su estudio del *Triptico* toda intención mimética. El tratamiento de la *exclusión* como categoría teórica (que también aparece bajo la forma de lo prohibido o lo marginal en ambas pinturas) de Certeau lo aprende de la *Histoire de la folie à l'âge classique* y lo somete al Estado absoluto o a la misma Roma. En todo caso, conviene señalar el origen material de este texto. Verdadero *excursus* temporal, histórico y narrativo, en primer lugar, es uno de los trabajos más recientes [1981] con respecto a su incorporación a *La fable mystique* como capítulo; en segundo término, no proviene de una publicación vinculada con el mundo religioso, sino de *Traverses*, la revista que entre 1975 y 1989 publicó el Centre de Création Industrielle del Centre Georges Pompidou de París, revista de cuyo comité de redacción de Certeau formó parte hasta su muerte [1986]; finalmente, supone un enorme paréntesis respecto de la obra en su conjunto puesto que con este *Jardín contre nature* (tal el título de este número de la revista) busca representar, iconográficamente, la desmesura del comportamiento místico. Sin embargo, tampoco se tratará de un simple cambio de registro: por detrás del exceso del *Jardín de las Delicias* se cifra la noción de microestrategia, aquélla que logra eludir la fuerza coercitiva de las instituciones e imponer un consumo productivo. Precisamente, tal fue el modo en que la mística fue incorporándose dentro de la sociedad a través de los usos del lenguaje y la remisión a una práctica que luego se convirtió en un mero convencionalismo. En este sentido, es dable pensar en los postulados de *L'invention du quotidien. Ars de faire* [1980] como el antecedente teórico necesario de *La fable mystique* (Giard, 1991: 22).

Por otra parte, la obra clásica *Cristianos sin Iglesia* [1965] del filósofo polaco Leszek Kolakowski también se verá sensiblemente cuestionada por no cumplir con uno de los objetivos que se propuso en el prólogo y que (a juicio del propio de Certeau), finalmente, jamás apareció en la obra, es decir, *prétendait même "traiter" les idées et les mouvements mystiques "comme des manifestations des conflits*

sociaux" (Certeau, 1982: 37). Con todo, son dos filosofías las que aquí se oponen antes que serios reproches por promesas incumplidas. Por cierto, la mirada de la filosofía positivista del Kolakowski de los años sesenta que les niega a los místicos toda utopía por conseguir el "absoluto" o a los jesuitas toda incursión en la mística, se verá abiertamente contrapuesta por la teología negativa que de Certeau les asigna, junto al desvío propiamente místico que observa en la Orden de Loyola en el siglo XVII con exorcistas como Surin. En todo caso, de Certeau discute con toda una serie de sectores académicos e intelectuales de la segunda mitad de la década del sesenta que remiten, en sentido amplio, a la Escuela de *Annales*, a cierto estructuralismo en Michel Foucault y al posrevisionismo de Kolakowski. Como ya mencionamos más arriba, la "historia total" era para de Certeau un obstáculo antes que una herramienta eficaz para la indagación del pasado. Con respecto al propio estructuralismo, de Certeau ya no se muestra tan cautivado como una década atrás, si bien quedarán algunas huellas de aquella seducción en los textos de *La fable mystique* que datan, precisamente, de aquel entonces.

Finalmente, debemos subrayar que se trata de una obra cuyo debate se inscribe, por un lado, en los *enjeux* de la historia de la Iglesia y del cristianismo, en general y, por otro, en la historia de los movimientos cismáticos de los siglos XVI y XVII, en particular. Es aquí donde *La fable mystique* opera su principal revolución historiográfica. Disciplinas como el psicoanálisis, la filosofía, la teoría literaria, la historia o la teología resultan campos adecuados para un análisis que de Certeau llama *fable*, son, acaso, una toma en préstamo de varias categorías particulares para hacerlas participar de un *puzzle* que se arma y se desarma al mismo tiempo en que se avanza por el texto. Efectivamente, nada se presenta como un compromiso, no existe aquí una interpretación claramente delimitada a partir de una disciplina. Por el contrario, de Certeau apela a lo multidisciplinario para crear un nuevo modo de análisis que aún no tendría nombre y el cual estaría ya provisto de sus propios neologismos y maneras de funcionar. Precisamente es por este motivo que carece de límites prefijados o de una estructura discursiva estable. Es por ello, en suma, que *La Fable mystique* seguirá siendo un mapa, una cartografía que busca, tal como hacían los místicos, una forma singular de perderse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHEARNE, J. (1995): *Michel de Certeau: Interpretation and Its Other*, Stanford University Press, "Key Contemporary Thinkers", Cambridge.
- BERTRAND, D. (1991): "La théologie négative de Michel de Certeau", in GEFFRÉ, C., Dir.: *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Actes du colloque, "Michel de Certeau et le christianisme", Cerf, "Cogitatio fidei", Paris.
- CERTEAU, M. (1971): "Mystique", in *Encyclopædia Universalis*, Paris, t. XI, pp. 521c-526b.
- CERTEAU, M. (1973): *L'absent de l'histoire*, Mame, "Repères", s.l.
- CERTEAU, M. et J.-M. DOMENACH (1974): *Le christianisme éclaté*, Seuil, Paris.
- CERTEAU, M. (1975): *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, "Bibliothèque des Histoires", Paris.

- CERTEAU, M. (1982): *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, "Bibliothèque des Histoires", Paris.
- CERTEAU, M. (1987): "Mystique et psychanalyse", in GIARD, L.: *Michel de Certeau*, Centre Georges Pompidou, "Cahiers pour un temps", Paris, pp. 183-189.
- DOSSE, F. (1988): *La historia en migajas. De "Annales" a la "nueva historia"*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia.
- DOSSE, F. (2002): *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris.
- FOUCAULT, M. (1968): *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- GIARD, L., H. MARTIN et J. REVEL (1991). *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Jérôme Millon, Paris.
- GIARD, L., Dir. (1988): *Le Voyage mystique, Michel de Certeau*. Cerf / Recherches de Science Religieuse, Paris.
- GIARD, L. (2002): "Un chemin non tracé", in *Esprit*, N° 11, pp. 93-98.
- O'MALLEY, J. (1995): *Los primeros jesuitas*. Sal Terrae, Burgos.
- ORCIBAL, J. (1997). *Études d'histoire et de littérature religieuses. XVIe-XVIIIe siècles*, Klincksiek, "Port-Royal", Paris.
- PARUSSA, G. (2006): "Fable", in ARON, P., D. SAINT-JACQUES et A. VIALA, Dir.: *Dictionnaire du littéraire*, PUF, "Quadrige", Paris, pp. 221-222.
- RABANT, C. (2002): "Michel de Certeau, lecteur de Freud et Lacan", in *Espace Temps. Les Cahiers*, "Michel de Certeau, histoire / psychanalyse. Mises à l'épreuve", Nos 80/81, pp. 22-26.
- ROULLIÈRE, Y. (2004): "Inventaire et évolution des thèmes", in *Christus*. Numéro du cinquantenaire, pp. 11-22.
- SOUSINI-ANASTOPOULOS, F. (1997): *L'écriture fragmentaire. Définitions et enjeux*, PUF, "Écriture", Paris.
- WOLIN, S. (1993): *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires.