

MICHEL DE CERTEAU, RECORRIDO POR SUS MÚLTIPLES PERTENENCIAS

RESUMEN

El contenido del presente artículo surge de la necesidad de reconstruir los recorridos y continuos desplazamientos que fueron forjando el itinerario intelectual de Michel de Certeau a fin de poder captar el “estilo” de sus propias “prácticas intelectuales”. Siguiendo a Luce Giard, distinguimos tres etapas de duración desigual, en el itinerario de Michel de Certeau: 1) el tiempo de los cimientos, consagrado a la historia de la espiritualidad y de la Compañía hasta 1968; 2) el tiempo de sacudida y ampliación de su proyecto intelectual entre 1968 y 1974; 3) el tiempo de plenitud entre 1975 y el fin de 1985. Nos centramos, en esta ocasión, en la presentación de las dos primeras etapas, dejando para posteriores desarrollos la tercera etapa. Cerramos el artículo con la discusión en torno a la pertinencia del título ciertamente provocador del artículo de E. Roudinesco: “Michel de Certeau, iconoclasta esclarecido”.

Palabras clave: Michel de Certeau, biografía, historia de la espiritualidad, espiritualidad y cultura.

ABSTRACT

The content of the present article arises from the need to reconstruct the tours and continuous displacements that were forging Michel de Certeau's intellectual itinerary in order to be able to found the “style” of his own “intellectual practices”. Following Luce Giard, we distinguish three stages of unequal duration, in Michel de Certeau's itinerary: 1) the time of the founda-

* Profesora en la Universidad Católica de Córdoba y el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CE-FyT). Profesora y licenciada en filosofía, UCA, Buenos Aires, 1986. Especialista en Clínica y psicoterapia psicoanalítica, Elipsis, Madrid, 1999. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid, Programa “Fundamentos y desarrollos psicoanalíticos”, 2009.

tions dedicated to the history of the spirituality and of the Company until 1968; 2) the time of jolt and extension of his intellectual project between 1968 and 1974; 3) the time of fullness between 1975 and the end of 1985. We concentrate, in this occasion, in the presentation of the first two stages, leaving for later developments the third stage. We close the article with the discussion concerning the relevancy of the certainly provocative title of the article of E. Roudinesco: “Michel de Certeau, clarified iconoclast”.

Key Words: Michel de Certeau, biography, history of spirituality, spirituality and culture.

1. Introducción

El contenido del presente artículo surge de la necesidad de reconstruir los recorridos y continuos desplazamientos que fueron forjando el itinerario intelectual de Michel de Certeau a fin de poder captar el “estilo” de sus propias “prácticas intelectuales”.

Este trabajo de reconstrucción se realiza en el marco de una investigación cuyo propósito es la lectura psicoanalítica de la experiencia mística de Teresa de Jesús,² para el que consideramos necesarias las herramientas que construyó De Certeau a lo largo de su vida intelectual. Ofrecemos a continuación una síntesis de este trabajo de reconstrucción realizado para tal propósito. Trabajo ciertamente complejo, pero también imprescindible para poder comprender el sorprendente estilo de este autor cuyos escritos forman parte un “camino sin trazar”³ hecho de múltiples pertenencias institucionales y continuos cruces de

1. “Más conforme con nuestros propósitos comunes de hoy, hay una historia sin héroes y sin nombres propios, una historia difusa, anónima y fundamental. A ella le conciernen las *prácticas intelectuales* en tanto que se inscriben en la red de las mil *maneras de ejercer el poder*. Así pues, el objeto cambia: no apunta más a los actores, sino a las acciones; tampoco a los personajes cuya silueta se destacaba sobre el fondo de una sociedad, sino a las ‘operaciones’ que, en un movimiento browniano, tejen y componen el fondo del cuadro. Por un cambio en el ‘enfoque’, fijamos este segundo plano, dejando que se enturbien las imágenes-vedettes del primer plano. Entonces aparece un laberinto de maneras de hacer o de usos (uses): prácticas del lenguaje, prácticas del espacio, usos del tiempo, etcétera. Estas prácticas están especificadas por unos protocolos; tiene ‘recorridos’ propios; se caracterizan por formalidades o ‘estilos’, como hay ‘estilo’ en pintura.” M. DE CERTEAU, *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 70.

2. Cf. C. PADVALSKIS, “Una lectura psicoanalítica de las Meditaciones sobre los Cantares de Teresa de Jesús” Tesis de doctorado – Universidad Complutense de Madrid [en línea], 2010. Disponible en: <<http://eprints.ucm.es/10401/1/T31871.pdf>> [consultado el: 20 de abril 2010].

3. L. GIARD, “Un camino sin trazar” (en adelante CsT), en: M. DE CERTEAU, *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, VII-XXXV.

fronteras entre los campos del saber. Un camino que De Certeau fue trazando a lo largo de su vida preservando persistentemente “un espacio de libertad frente a todo proyecto de universalización”.⁴

Siguiendo a Luce Giard,⁵ distinguimos tres etapas de duración desigual en el itinerario de Michel de Certeau: 1) el tiempo de los cimientos, consagrado a la historia de la espiritualidad y de la Compañía hasta 1968; 2) el tiempo de sacudida y ampliación de su proyecto intelectual entre 1968 y 1974; 3) el tiempo de plenitud entre 1975 y el fin de 1985. Nos centramos, en esta ocasión, en la presentación de las dos primeras etapas, dejando para posteriores desarrollos la tercera etapa. Cerramos el artículo con la discusión en torno a la pertinencia del título ciertamente provocador del artículo de E. Roudinesco: “Michel de Certeau, iconoclasta esclarecido”.⁶

Las fuentes principales del presente artículo serán los textos introductorios ofrecidos por Luce Giard⁷ en cada una de las ediciones a su cargo de las obras de Michel de Certeau traducidas al español⁸ y la apasionante biografía escrita por F. Dosse.⁹

Se trata, por tanto, de un texto de carácter introductorio, que se inscribe en el camino ya abierto en esta revista por Margit Eckholt¹⁰ y Marcelo Gonzalez,¹¹ con el objeto de ofrecer “un panorama introduc-

4. F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 481(en adelante MCCH).

5. Cf. L. GIARD, “Introducir a una lectura de Michel de Certeau”, en: C. RICO DE SOTELO (coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, 21.

6. E. ROUDINESCO, *Michel de Certeau, iconoclasta esclarecido* [en línea] [publicado en *Le Monde des Livres*, 05/09/02] (2002) <http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/RoudinescodeCerteau.htm> [consultado: 15 de junio 2006] En adelante MCIC.

7. Poco antes de morir, el 2 de enero de 1986, M. de Certeau redacta su testamento donde designa a Luce Giard, amiga y compañera de muchas investigaciones, “su albacea, confiándole el cuidado de vigilar sus trabajos, de ocuparse de su edición en Francia y en el extranjero” (F. DOSSE, MCCH, 24).

8. L. GIARD, CsT, VII-XX; “Historia de una investigación”, en: M. DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, XIII-XXXV, México, Universidad Iberoamericana, 1996; “Introducir a una lectura de Michel de Certeau”, en C. RICO DE SOTELO (Coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, 15-33, México, Universidad Iberoamericana, 2006; “La búsqueda de Dios”, en: M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer*, 7-24, Buenos Aires, Katz, 2006; “Introducción. Un estilo particular de historiador”, en: M. DE CERTEAU, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007.

9. F. DOSSE, MCCH. Cf. también J. LACOUTURE, *Jesuitas*, Barcelona, Paidós, 1994, 619-628.

10. Cf. M. ECKHOLT, “No sin ti. El caminante herido y el Dios desconocido”, *Teología* 90 (2006) 281-306. Nuestro trabajo puede considerarse un desarrollo más detallado de la primera parte de este artículo donde se ofrece una presentación biográfica del autor estudiado.

11. Cf. M. GONZÁLEZ, “Michel de Certeau: recorridos por el ‘creer’ y sus constelaciones contemporáneas”, *Teología* 97 (2008) 515-537.

torio de textos y tramas para impulsar la recepción, todavía incipiente, de su pensamiento en el contexto latinoamericano”.¹²

2. El tiempo de los cimientos

Michel de Certeau nace en Chambéry, Saboya, en 1925. Después de haberse formado en el seminario de Lyon, ingresa en 1950 a la Compañía de Jesús, atraído por la enseñanza de Henri de Lubac y con la firme intención de partir hacia China, aunque finalmente nunca llega a hacerlo. Seis años más tarde es ordenado sacerdote y asume, junto a Francois Roustang, la responsabilidad de la revista de espiritualidad ignaciana *Christus* y cursa el seminario de Jean Orcibal en la sección V de la *Ecole Pratique de Hautes Études* (EPHE).

En 1960 obtiene el diploma de altos estudios de Doctor en Ciencias Religiosas en La Sorbona, con la tesis sobre Pedro Fabro. Inmediatamente después publica la traducción y comentario del *Diario de Pedro Fabro* (1505-1546), uno de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola en la Universidad de París, y quien extiende la práctica de los Ejercicios Espirituales.

A partir de este trabajo a través del cual reinserta a Pedro Fabro en el contexto intelectual del Renacimiento, M. de Certeau se vuelca a la investigación histórica sobre el siglo XVII francés. Su exploración histórica se centrará particularmente en la figura de Jean-Joseph Surin, quien seguirá siendo hasta el final de la vida de Michel de Certeau su gran compañero y “guardián”. Surin, otro jesuita de Burdeos, contemporáneo de Descartes, místico conocido por sus cartas de dirección espiritual, también fue célebre porque perdió la razón y vivió perdido, encerrado entre los suyos en el silencio, siempre bajo la sospecha de la institución, después de haber sido exorcista de las religiosas poseídas de Loudun y de su célebre priora, la madre Juana de los Ángeles.¹³ En 1963, De Certeau edita *Guide spirituel pour la perfection de Jean-Joseph Surin*.

Ahora bien, M. de Certeau no dejará nunca de leer, releer y meditar la tradición cristiana, principalmente en los autores del siglo XVI y

12. Ibid., 515.

13. Cf. L. GIARD, CsT, XXVIII-XXX.

XVII, cuyo estudio constituye la primera etapa de su itinerario intelectual. Fue justamente –como señala Luce Giard–¹⁴ “la imposibilidad de encontrar satisfacción en los instrumentos habituales de análisis para tratar esos textos enigmáticos, y de dejar de preguntarse por su misterio”, lo que lo obligó a viajar de disciplina en disciplina, buscando medios de investigación más adecuados a sus objetos de estudio, nuevas maneras de conceptualizar la teoría.

Así pues, dedicado a los estudios eruditos de la mística, Michel de Certeau no deja nunca de atravesar fronteras, tal como lo muestra su temprana participación en la fundación en 1964 de la Escuela freudiana de París (EFP), a la que pertenecerá hasta su disolución en 1980.

En efecto, en 1963, Lacan es expulsado de la Asociación psicoanalítica internacional (IPA) y comienza a buscar apoyos y contacta con personalidades vinculadas con instituciones importantes. Del lado del marxismo, cuenta con Louis Althusser quien acoge su seminario en la Escuela Normal Superior de París; del lado del cristianismo consigue que varios jesuitas participen de la fundación de la Escuela freudiana de París en 1964. Entre estos jesuitas se hallan los psicoanalistas de profesión Louis Beirnaert, Francois Courel, Francois Roustang y, también, Michel de Certeau, quien, a pesar de ocupar un lugar activo y destacado en la EFP, no es ni será nunca psicoanalista de profesión. Tampoco ha dejado testimonios claros que nos permitan afirmar con certeza el que haya vivido la experiencia del propio análisis. Según Luce Giard,¹⁵ De Certeau habría iniciado un análisis que no fue largo, en razón del costo financiero del mismo. El nombre del analista permanece en el misterio.

Al considerar las complejas relaciones establecidas en Francia entre el psicoanálisis y los intelectuales católicos, Luce Giard¹⁶ señala dos iniciativas –provenientes de religiosos– que “sostuvieron y acompañaron la entrada de los católicos al psicoanálisis (médicos, enfermeros, intelectuales, religiosos que después de ser analizados a la vez se convertían en analistas)”: la primera, la creación del boletín *Le Supplément de la Vie spirituelle* en 1947, y la segunda, la fundación de la *Association Medico-psychologique d'Aide aux Religieux* (L'A.M.A.R.) en 1959.

14. Cf. *Ibid.*, XIV.

15. Citado en F. DOSSE, MCCH, 311.

16. Cf. L. GIARD, CsT, XIII-XIV.

El boletín *Le Supplément de la Vie spirituelle* es creado por el dominico Albert Plé con el fin de informar a los maestros de novicios y superiores de Congregaciones sobre los problemas psicológicos relativos a la vida espiritual. En *Le Supplément* se presentan sistemáticamente serios y fundados artículos sobre Freud y el psicoanálisis. También, paralelamente, en la revista *Études carmélitaines* –reorganizada desde 1931 por Bruno de Marie-Jésus–, las problemáticas concernientes a la vida mística y la psicología son discutidas por las figuras más destacadas del momento. A través de estas dos publicaciones se va logrando “naturalizar” el psicoanálisis en los medios católicos.

La creación en 1959 de la Asociación Médico-psicológica de ayuda a los religiosos, el centro L’A.M.A.R.¹⁷ constituye el antecedente inmediato de la alianza realizada entre Lacan y el grupo de jesuitas en 1964. Albert Plé –sacerdote dominico–, Louis Beirnaert –jesuita–, Andrée Lehmann y Marc Oraison, en un intento de hacerse eco de los planteamientos psiquiátricos –y, sobre todo, psicoanalíticos– que progresivamente influían en la cultura francesa, crean este centro destinado, inicialmente, a la ayuda del clero regular y, desde 1966, también, del clero secular. Si bien De Certeau no parece haber participado en el centro L’A.M.A.R, mantuvo, como veremos a continuación, una estrecha vinculación con Louis Beirnaert y con la mayoría de los profesores del centro.

Continuando con el itinerario de Michel de Certeau, en el 1966 publica *La correspondance de Jean-Joseph Surin* y asume la subdirección de la *Recherches de science religieuse*, junto con Henri de Lavallette, Xavier Léon-Dufour y Joseph Moingt, bajo la dirección de Jacques Guillet. También desde este momento se compromete activamente con las orientaciones del Concilio Vaticano II participando en la revista *Concilium*, revista creada en Nimega apenas terminado el Concilio por Edward Schillebeeckx, que pretendía difundir las nuevas orientaciones, y que ponía en evidencia su carácter universal al publicarse en nueve lenguas diferentes, con una tirada de 50.000 ejemplares. Además, durante este año De Certeau viaja por primera vez a América Latina, para asistir –en nombre de la revista *Études*– al congreso de la Conferencia latinoameri-

17. Al respecto cf. además del relato autobiográfico de DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, “Indagando la verdad íntima de la fe”, en: *Frontera-PM*, 40 (2006) [en línea] <<http://www.atrío.org/frontera.htm>> [consultado el: 20 de agosto, 2008], 112-114; F. DOSSE, MCCH, 310; L. GIARD, CsT, XIIIIV.

cana de religiosos (CLAR), que estudia desde el punto de vista sociológico y teológico la situación religiosa del conjunto de países de América Latina. La experiencia de América Latina lo marcará definitivamente. Impactado por la cultura popular, la lucha revolucionaria, la fuerza de la teología de la liberación, la resistencia no violenta de grupos organizados, la realidad campesina e indígena, propone a sus superiores realizar como historiador un trabajo bipolar dirigido en Francia y América Latina. No se le concede la petición. Sin embargo, desde entonces, realizará viajes periódicos a distintos países de América; particularmente estrecha relaciones con Brasil y México. Más tarde, a partir de 1978 hasta 1984, dividirá su tiempo dando clases en París y en San Diego, California, desde donde podrá seguir realizando algunas visitas a México.

En 1967 es un año de grandes cambios, tiempo de fuertes transiciones que van preparando el tiempo de la “sacudida y ampliación del proyecto intelectual”, Francois Roustang es revocado de la dirección de la revista *Christus* a raíz de la publicación de su libro *El tercer hombre*, en el que “presenta al Vaticano II no como resultado de un espíritu reformador, sino como un punto de partida para romper los formalismos y definir un nuevo tipo de relación entre la fe y las leyes que deben ser modificadas”.¹⁸ De Certeau decide, entonces, abandonar también él la subdirección de la revista que llevaba adelante desde 1956, y acepta la propuesta de trabajo que le hace el director de *Études*, Bruno Ribes. De este modo se traslada para vivir en la residencia jesuita ubicada en rue Monsieur, donde también funciona la revista *Études*. Se trata de la comunidad más prestigiosa de Francia, donde conviven en un clima de incesantes y fructuosos intercambios fuertes personalidades, tales como los filósofos Georges Morel y Xavier Tilliette, los psicoanalistas Louis Beirnaert y Francois Courel, y, a partir de los 70, Philippe Julien, los teólogos Joseph Moingt, de Lavallete, Robert Rouquette y Jean Daniélou, y los sociólogos Bernard Haour y Michel Souchon. La convivencia cotidiana transcurre, en un clima de gran efervescencia, entre fuertes intercambios amistosos y grandes discusiones sobre las cuestiones candentes. Particularmente se estrecha la relación entre Bruno Ribes y sus tres compañeros, M. de Certeau, L. Beirnaert y G. Morel, quienes realizan un intenso y grato trabajo colectivo.

Efectivamente, la vida en la nueva comunidad y en la revista *Études*

18. F. Dosse, MCCH, 91.

implica, sin duda, un cambio significativo en la vida de Michel de Certeau, pero el gran cambio que marcará definitivamente su vida será el trágico accidente automovilístico que sufrirá este mismo año junto a sus padres. El padre, hombre muy estricto, intentando recuperar el tiempo perdido “por causa de Michel que se entretiene en casa de su hermano Hubert”, se exaspera al volante del auto que conducía llevando a su mujer al lado y a su hijo Michel atrás. Milagrosamente el padre sale ileso. En cambio, la madre, con quien Michel de Certeau tenía una relación de gran intimidad, muere instantáneamente. De Certeau pierde un ojo y, sobre todo, queda con un gran sentimiento de culpa por la pérdida irreparable de la madre, ya que se siente responsable por haberse retrasado.

Este accidente significa el comienzo de una segunda vida, “la aventura individual de un barco que soltó amarras sin saberlo”.¹⁹ Es posible pensar, tal como sugiere Dosse,²⁰ que la pérdida de la vigilancia materna, de alguna manera, lo hizo más libre respecto de sus relaciones institucionales. Según el testimonio de P.-J. Labarriére,²¹ las consecuencias de este accidente pudieron liberar en Michel de Certeau “una especie de libertad iconoclasta para desbaratar cierto número de cerrojos familiares, sociales e institucionales”.

Durante su convalecencia poco a poco vuelve a tomar gusto por la vida con una determinación feroz. Comienza la lectura de la obra de Derrida que acaba de publicarse, *De la gramatología*, y confiesa haber encontrado allí nuevas razones para esperar algo. Al poco tiempo, en el invierno del 68, acepta excepcionalmente interrumpir su trabajo y se va con unos amigos a esquiar. No había esquiado jamás en su vida, sin embargo, tal era su voluntad de restablecerse que recién acostumbrándose a su nueva situación de tuerto, se lanza a las pistas y esquía con un solo ojo mientras todo su universo de referencias se hallaba desequilibrado.

3. El tiempo de la sacudida y la ampliación del proyecto intelectual

Y en esta situación, desde la nueva libertad adquirida tan dolorosamente, Michel de Certeau participa del acontecimiento de Mayo del

19. Ibid. 139.

20. Ibid.

21. Entrevista citada en Ibid.

68. *La rue Monsieur* se vuelve un sitio clave en el conflicto estudiantil. Allí se reúne el servicio de seguridad de los estudiantes de la Sorbona que tomó a cargo el departamento de historia. Bruno Ribes recibe en la casa a importantes personalidades políticas. Atenta a los procesos socio-culturales, la revista *Études* prepara con anterioridad un número monográfico con artículos relativos a la revolución que es publicado el 1 de mayo, es decir, unos días antes del estallido decisivo en el barrio latino. En el número de julio, en una Francia paralizada desde hace un mes, sale el número de *Études* donde se publica el esclarecedor artículo de Michel de Certeau “La toma de la palabra”. Se trata de un artículo atravesado por la idea de la “ruptura instauradora” que Michel de Certeau ha forjado en elucidación de los textos místicos. Ahora se le ofrece la oportunidad para hacer un análisis contemporáneo de aquello que ya ha percibido en la experiencia de los místicos, quienes como viajeros situados en lugares de tránsito están dispuestos a seguir “un camino aún no trazado”. En su escrito propone un proyecto de dilucidación común, mostrando las nuevas formas de hacer política en las que nadie puede arrogarse ni el monopolio ni el secreto.

“Algo nos ha sucedido. Algo se agita dentro de nosotros. No sabemos de dónde salen, pero de pronto llenan las calles y las fábricas, circulan entre nosotros, se hacen nuestras al dejar de ser el ruido ahogado de nuestras soledades, esas voces jamás oídas nos han transformado. Al menos así lo sentíamos. Se produjo algo inaudito: nos pusimos a hablar. Parecía que era la primera vez. De todas partes brotan los tesoros, adormecidos o tácitos, de experiencias jamás dichas”.²²

Michel de Certeau se compromete públicamente apoyando el movimiento estudiantil, considerando el acontecimiento revolucionario como una acción simbólica que permite abrir brechas decisivas que se traducen sobre todo por actos de habla. Michel de Certeau no se dedica a celebrar el acontecimiento contándolo, sino que se empeña en “elucidarlo”.

“Las reflexiones siguientes nacieron de la convicción de que la palabra «revolucionaria» de mayo último, acción simbólica, abre un proceso del lenguaje y exige una revisión global de nuestro sistema cultural. [...] Dilucidarla me resultaba una necesidad de veracidad. Solidario con lo que significaba y lo que me enseñaba

22. M. DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, 39-40.

«una palabra» tan fundamental, no podía pensar ni creer que pudiera haber estado exiliada en los bordes del país, prisionera de sí misma al mismo tiempo que presa; su ausencia también condenaría a muerte a la sociedad que la rechazaba. Un cisma entre la irreductibilidad de la conciencia y la objetividad de las instituciones sociales me parecía a la vez como el hecho denunciado y lo inaceptable, es decir, como el problema presente del pensamiento y de la acción. Al desafío, que en mayo pasado, precisó los datos de una situación ilegítima, responde hoy una apuesta que se puede ganar”.²³

Si el 13 de mayo los estudiantes toman la palabra en una Sorbona “liberada”, el 16 de junio, un mes después, la palabra prisionera será liberada:

“En el mes de mayo pasado, se tomó la palabra como se tomó la Bastilla en 1789. [...] De la toma de la Bastilla a la toma de la Sorbona, entre estos dos símbolos, una diferencia esencial caracteriza el acontecimiento del 13 de mayo de 1968: hoy es la palabra prisionera la que se ha liberado”.²⁴

En medio de todos estos acontecimientos, De Certeau ha continuado su investigación sobre Surin. En 1970 publica *La possession de Loudun*, donde muestra que, en este asunto de las enfermedades mentales, los médicos heredan un poder de curación hasta entonces reservado a los teólogos. Según De Certeau, señala Roudinesco,²⁵ “Surin invierte la relación tradicional entre exorcista y poseído, para despojarse de su saber y de su razón” en beneficio de la superiora del convento, señalándole que los desórdenes atribuidos al diablo no pasan sin complicidad de su parte.

Desde el año 1964 lleva adelante un seminario de doctorado en el Instituto Católico de París, sin tener el doctorado en teología. Por tal motivo le piden que regularice su situación y le sugieren que tomando como base sus trabajos sobre Surin, elabore un capítulo final explicando sus concepciones teológicas. De Certeau presenta un estudio titulado “La obra de Jean-Joseph Surin. Historia y teología: el lugar y la historia de una investigación” formado por una serie de artículos ya publicados y un texto inédito acerca de métodos y principios, que, tal como se lo solicitaron, funciona como conclusión.

23. *Ibid.*, 37.

24. *Ibid.*, 39.

25. E. ROUDINESCO, MCIC, 2.

El trabajo no es bien recibido por el jurado. Se trata de una cuestión delicada, ya que además de ser profesor de la casa desde hace varios años, en estos momentos De Certeau es ya un investigador erudito confirmado, reconocido internacionalmente, en particular por la edición de la *Correspondencia* de Surin, que es considerada unánimemente como una verdadera obra de arte.

“De Certeau es símbolo de la apertura de las ciencias religiosas a los resultados y a la pertinencia de las ciencias llamadas humanas. Negarle el doctorado en teología con base en sus trabajos, como dirá Claude Geffré, director del ciclo de doctorado, parecería a la opinión pública, sobre todo a la de nuestros estudiantes, como la prueba de la incultura y el conservadurismo de los teólogos de la facultad”.²⁶

Y en efecto, muchos aspectos del trabajo son cuestionados por los miembros del jurado. El punto que suscitó reacciones más desfavorables fue el artículo “Mística”, publicado en la *Enciclopedia Universalis*. Los historiadores del tribunal rechazaron sus opciones metodológicas según las cuales la mística se constituye como tal recién en los siglos XVI y XVII, cuando se vuelve un fenómeno social. Tal es la tesis que sostendrá y desarrollará en su obra *La fábula mística: Siglos XVI y XVII*,²⁷ cuyo primer tomo es editado en 1982, dejando a su muerte sin terminar el segundo tomo. Finalmente, después de muchas idas y venidas y ante la multitud de resistencias expresadas ante sus trabajos, Michel de Certeau abandona la idea de obtener el doctorado en el Instituto católico y decide entregar su texto conclusivo e inédito que será publicado, en 1971, en la revista *Spirit*²⁸ titulado “La ruptura instauradora”.²⁹

Lo que está en juego es la cuestión del modernismo, problema que plantea la pregunta con la que se encuentra De Certeau continuamente: ¿cómo se puede compaginar el uso de procedimientos científicos, que no se someten a la autoridad religiosa, para el estudio de cuestiones religiosas? Se trata, en efecto, de abordar el estudio que las ciencias

26. Citado en F. DOSSE, MCCH, 355.

27. M. DE CERTEAU, *La fábula mística: Siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

28. M. DE CERTEAU, “La rupture instauratrice où le christianisme dans la culture contemporaine”, *Spirit* (1971) 1177-1214.

29. M. DE CERTEAU, “La ruptura instauradora”, en: *La debilidad de creer*, 191-230.

humanas hacen de la religión. Para ello hay que descubrir antes los cambios socio-culturales que hacen posible esos estudios, ya que cada ciencia pertenece a una cultura y de ella depende, antes incluso de modificarlas. Sus resultados no son aislables. Por consiguiente, para poder entender las críticas que las ciencias humanas hacen de la religión, en primer lugar, hay que entender lo que hace la sociedad contemporánea de la religión. Hay “cientificidad” donde una problemática define prácticas, se da sus objetos y crea las pertinencias que le son propias. Lo “religioso” es un material más y no un objeto científico. Lo religioso no determina las prácticas científicas. Luego, en segundo lugar, se podrá hacer un examen de la crítica “científica” a la religión, y bosquejar una problemática actual de la fe.³⁰

*El estallido del cristianismo*³¹ es el título con el cual, en 1974, la editorial Seuil edita el diálogo público de M. de Certeau con el director de *Esprit*, Jean-Marie Domenach,³² grabado en la casa de la ORTF en París y difundido por France Culture el 22 de mayo de 1973 en el marco de la serie de programas de radio “Dialogues” de Roger Pillaudin. Los dos autores agregan a este debate una doble conclusión escrita para esta edición. Allí Certeau hace el análisis de un cristianismo que abandona cada vez más los lugares tradicionales de la experiencia religiosa y prolifera en espacios profanos. “La constelación eclesial se disemina conforme sus elementos se desorbitan. Ya no «aguanta» porque no hay ya una articulación firme entre el acto de creer y los signos objetivos”;³³ “El que la Iglesia ya no sea el cuerpo del sentido, el que los cristianos sean los viudos de la institución eclesial, ése es el problema de fondo”;³⁴ “Cada vez mayor número de cristianos son tanto menos practicantes cuanto más creyentes. Su fe misma los aleja de la práctica sacramental o litúrgica”.³⁵ De Certeau es consciente de que con esta publicación se compromete públicamente con posiciones que están lejos de ser compartidas por la Iglesia y de dentro de la Compañía; por eso, ante la eminente publicación del libro, visita al provincial de París, Odilon de Varine, para

30. Cf. *Ibid.*

31. M. DE CERTEAU, *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.

32. Iniciador junto con Michel Foucault del GIP, Grupo Información de Prisión, y defensor activo del carácter laical de revista *Esprit* y de su independencia de Roma.

33. Citado en F. DOSSE, *MCCH*, 202.

34. F. DOSSE, *Ibid.*, 202-203.

35. *Ibid.*, 203.

ponerlo en sobre aviso, y expresarle, al mismo tiempo, su determinación de publicar el libro:

“No quisiera hacerte un chantaje pero, si a tu juicio sería preferible que pida mi salida de la Compañía, lo haré. Sin embargo, la Compañía es para mí el lugar que hace posible una experiencia espiritual. Rezo más que nunca con las Santas Escrituras y quiero ser honesto. Si otros jesuitas se sienten agredidos con este libro, no quiero que sean los que paguen. Debo ser yo quien pague el precio de mi cuestionamiento”. (M. DE CERTEAU, palabras dirigidas a Odilon de Varine según notas tomadas por Odilon de Varine durante la entrevista)³⁶

Después de esta conversación con el provincial queda bastante claro que dicho texto compromete directamente su pertenencia a la Compañía de Jesús. M. de Certeau, sin embargo, asume el riesgo de la exclusión ya que se trata de un riesgo ligado al deseo de ser creyente hoy en día, tal como se lo escribe a su amigo a Steven Englund, 13 de marzo de 1974:

“Después de hablar con el provincial, parece que el texto hace difícil o imposible que «pertenezca» yo a la Compañía. Por lo demás, resulta normal –y para mí un riesgo ligado al deseo de *ser creyente hoy en día*. Pero habrá que pagar este riesgo con una inseguridad”.³⁷

La publicación del libro tiene amplia difusión en la prensa y encuentra un público importante y, a su vez, causa también gran tensión en el interior de la Compañía, la cual atravesaba en París momentos particularmente difíciles. En efecto, la publicación se da en un contexto de gran efervescencia: la ebullición de la joven generación de jesuitas marcados por el Mayo del 68 y entre los que M. de Certeau encuentra un eco entusiasta; serios conflictos abiertos entre los jesuitas franceses y Roma a causa de la cuestión de la contracepción; y, finalmente, el escándalo que se produce en torno a las circunstancias de la muerte del cardenal jesuita Jean Daniélou, el 20 de mayo de 1974, lo que termina ahogando los desacuerdos frente a las posiciones audaces de De Certeau.³⁸

Unos meses más tarde, en noviembre de ese mismo año, De Certeau decide irse a vivir a un departamento privado sin dejar de per-

36. Ibid., 199-200.

37. Cf. Ibid.

38. Cf. Ibid., 199-218.

tenecer a la comunidad jesuita de la *rue Monsieur* de la que dependerá hasta el final de su vida. Este cambio de lugar de vida, “una experiencia de vida religiosa autónoma (siempre «jesuita», pero en busca de otras formas)”³⁹ se le ofrece como la posibilidad de no incomodar más en una casa colectiva con las idas y venidas propias de las proliferantes redes que iba generando, y para practicar con mayor libertad la generosa hospitalidad que caracterizaba su estilo de vida. Es también una manera de traducir vitalmente aquello que fue uno de los objetos sobre los que más reflexionó y escribió, la pérdida del lugar propio de lo religioso producto de la secularización y un intento de vivir la misma fe en el corazón del mundo contemporáneo.

En 1979 volverá a repetirse la tensión con la institución eclesial. Como respuesta a la condena que la Sagrada Congregación para la Fe hace al dominico Pohier, profesor de L’A.M.A.R., M. de Certeau publica en *Le Monde* “Aplastar a los débiles” (*Le Monde*, 23 de septiembre 1979). Arrupe, general de la Compañía, le hace saber, entonces, a través del provincial, que espera “algún tipo de intervención pública que permita corregir esta posición intempestiva”.⁴⁰ A lo que De Certeau contesta

“Si a diferencia de los «laicos», los sacerdotes están condenados a la «obligación del secreto» de los funcionarios y por consiguiente a un mutismo teológico (la «verdad» se identifica con la ley de una institución) entonces debo cambiar de posición, y paradójicamente dejar de ser sacerdote para tratar de ser cristiano –digo esto sólo por señalar el asunto”.⁴¹

H. Madelin, que es el nuevo provincial de Francia, le comunica en una carta a M. de Certeau las exigencias de Arrupe,

“Todo esto es solo un síntoma de un problema más general que es tu forma de pertenencia al cuerpo de la Compañía. ¿Cómo puedes unir profundamente tus múltiples pertenencias que te llevan a presentarte con aspectos multiformes, ora como especialista de cuestiones técnicas, juzgando desde el exterior la institución jesuita, ora como jesuita que usa los mismo instrumentos técnicos para pulir y relativizar todo compromiso de tipo religioso?”⁴²

39. M. DE CERTEAU, carta a Olivier Zunz, 22 de junio de 1975, citado en *Ibid.*, 368.

40. H. MADELIN, carta a M. de Certeau, 26 de septiembre de 1979, citada en F. DOSSE, MCCH, 368.

41. M. DE CERTEAU, Carta a H. Madelin, 5 de octubre de 1979, citada en *Ibid.*, 369.

42. H. MADELIN, carta a M. de Certeau, 22 octubre de 1979, citada en *Ibid.*, 370.

A lo que responde aceptando que justamente esa es la cuestión de base. Su problema es la búsqueda del modo de pertenecer hoy a la Iglesia:

“Planteas efectivamente la pregunta de base, que es la doble pertenencia [...] Trato precisamente de evitar la dicotomía, de no fingir ser por un lado religioso, y por el otro, especialista puro. Me parece que es justamente nuestra tarea. [...] Sería una alternativa abstracta el decir: o bien libre fuera de la Compañía, o bien conforme dentro. Nunca ha sido mi problema, que es más bien el del modo presente de la pertenencia a esta Iglesia por doquier atravesada por otra cosa que sí misma.”⁴³

Una vez más, sin embargo, el estado de tensión no llega a traducirse en la desvinculación de De Certeau de la compañía, quien logra conciliar esta tensión interna que considera propia de la aventura espiritual ignaciana. De hecho, cuando años más tarde H. Madelin dé cuenta de sus diálogos con M. de Certeau interrogándolo sobre su propia práctica apostólica y su modo de vivir el sacerdocio y su vida aparentemente cada vez más independiente de la Compañía, dirá:

“Lo interrogué sobre su propia práctica apostólica y no tuve nada que decir ya que era la quintaesencia de la misión tal y como la vivimos en el siglo XX. Hacía el trabajo de diez jesuitas. [...] Me explicó claramente [...] que él mismo estaba en busca de ese continente perdido, que era su historia y su manera de vivir su condición de jesuita hoy en día. [...] Poseía la errancia moderna y la encontró en la mística.”⁴⁴

4. El tiempo de plenitud

Como dijimos en la introducción del artículo, dejaremos esta etapa de la vida intelectual de M. de Certeau para desarrollos posteriores. Aquí simplemente queremos dejar señalados dos aspectos significativos de esta etapa.

Por un lado, fueron años de enseñanza en el extranjero. Entre 1977 y 1978 viaja sistemáticamente para dar clases en Ginebra. Entre 1978 y 1984 es nombrado docente en San Diego, de modo que los últi-

43. M. DE CERTEAU, carta a H. Madelin, 29 octubre de 1979, citada en *Ibid.*, 370.

44. H. MADELIN, entrevista con Dosse, citada en *Ibid.*, 372.

mos años de su vida transcurren alternando entre París y California. En 1984 vuelve a París y es nombrado director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.

Por otro lado, en esta etapa son publicadas sus tres grandes obras, cada una de las cuales recoge el paciente trabajo de investigación realizado durante años y que queda cuajado en un aporte específico en cada uno de los tres grandes campos disciplinarios por los que discutió la vida profesional de Michel de Certeau. Así, en 1975 publica *La escritura de la historia*,⁴⁵ una obra que marcará profundamente la historiografía contemporánea. En 1980 se publicará el primer tomo de *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*,⁴⁶ que marcará un hito en la Antropología cultural. Y finalmente, en 1982, publicará el primer tomo –no llegará a publicar el segundo– de *La Fábula mística*,⁴⁷ a la que ya nos hemos referido, “el libro más amado, el más trabajado, del que conocí cinco o seis versiones”,⁴⁸ donde se recoge con gran originalidad el trabajo erudito de largos años y que también marcará un hito en la historia de la espiritualidad. Nos interesa ahora poder discutir con el artículo de E. Roudinesco a partir de este primer acercamiento a las prácticas intelectuales de De Certeau.

5. ¿Iconoclasta esclarecido?

En ocasión de la publicación del original francés de la biografía de Michel de Certeau, *El caminante herido*,⁴⁹ Elisabeth Roudinesco publica en *Le Monde Livres* un artículo con un título ciertamente provocador, que hace pensar: “Michel de Certeau, iconoclasta esclarecido”.⁵⁰ El diccionario de la Real Academia Española, luego de ofrecer la etimología de la palabra iconoclasta (del gr. εἰκονοκλάστης), rompedor de imágenes), presenta dos definiciones de este adjetivo. La primera definición se refiere al origen histórico del uso del término, que se aplicaba al “hereje del siglo VIII que negaba el culto debido a las sagradas imá-

45. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

46. M. DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

47. M. DE CERTEAU, FM

48. L. GIARD, “La búsqueda de Dios”, 21.

49. F. DOSSE, MCCH.

50. E. ROUDINESCO, MCIE.

genes, las destruía y perseguía a quienes las veneraban”. Y, en segundo lugar, se refiere al sentido actual del término: “se dice de quien niega y rechaza la merecida autoridad de maestros, normas y modelos”. A nuestro parecer, no sería totalmente adecuado aplicarle a Michel de Certeau este calificativo, puesto que no nos parece que con su obra haya puesto en discusión la “merecida” autoridad de maestros, normas y modelos, sino que justamente cuestionó con sus estudios y publicaciones a quienes se arrogan una autoridad “inmerecida”. Su trabajo desenmascaró, a través de la confrontación de las diversas fuentes de autoridad, a las instituciones que se arrogan merecer tal autoridad, a fin de situar las diversas fuentes de autoridad en sus lugares relativos, nunca absolutos.⁵¹

Este cuestionamiento es el que nos parece que constituye lo que Roudinesco⁵² llama “el triple gesto iconoclasta” que efectúa Michel de Certeau a partir de “su frecuentación de los grandes místicos”. Triple gesto que se dirige a las dos instituciones a las que perteneció Michel de Certeau, a la Iglesia y a la disciplina histórica.

El primero de estos gestos, según Roudinesco, sería reprochar “a la Iglesia del siglo XX por haber abandonado el «basamento ontológico» del cristianismo”.⁵³

Ciertamente, si se trata de algún reproche, éste no se dirige al hecho de haber perdido el lugar de prestigio y poder. El problema, aclara expresamente De Certeau, “no es saber si será posible restaurar la empresa «Iglesia».”⁵⁴ En todo caso, el reproche, o el lamento, tiene que ver con la constatación de que “la Iglesia dejó de ser un lugar de producción para convertirse en un producto.”⁵⁵ Podemos pensar que la Iglesia ha dejado de ser un lugar de producción, justamente porque ha olvidado el proceso de ausencia que constituye la relación con “el origen”.

En efecto, teniendo en cuenta que –tal como plantea Luce Giard–⁵⁶ M. de Certeau nunca quiso involucrarse en la crítica de la institución eclesiástica porque en realidad le parecía que lo importante era definir un nuevo modo de inteligibilidad para el cristianismo o inventar entre

51. Cf. M. DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, 214-230; *Autoridades cristianas y estructuras sociales*

52. E. ROUDINESCO, *MCIE*, 3.

53. *Ibid.*

54. M. DE CERTEAU, *DC*, 310.

55. *Ibid.*, 273.

56. Cf. L. GIARD, “La búsqueda de Dios”, 9.

varios otros tipos de prácticas, nos parece que este primer gesto propuesto por Roudinesco puede entenderse en referencia a lo que M. de Certeau plantea expresamente en la *Ruptura instauradora*:

“el «no sin» fue sugerido por Heidegger a propósito de la relación del ser con un sujeto neutro y donador (*es*) [...]. Cualquier cosa que ocurra con sus referencias heideggerianas, la categoría del no sin juega de mil maneras en el funcionamiento de la experiencia cristiana. Así, en la organización de la comunidad, nadie es cristiano sin los otros [...]. Jesús no es sin el Padre (que habla en él) ni sin los discípulos [...]. La relación con «el origen» es un proceso de ausencia.”⁵⁷

Lo que nos permite entender el “olvido del basamento ontológico” del cristianismo como el olvido de la referencia, “no sin ti”, al acontecimiento Jesucristo, al origen, como un proceso de ausencia. En efecto, el cristianismo se funda sobre el acontecimiento de Jesús. Esto quiere decir que las formas históricas del cristianismo necesariamente tendrán una doble relación con el acontecimiento Jesucristo de fidelidad y de diferencia. Por tanto, ninguna figura histórica del cristianismo puede repetir, identificarse exactamente a Jesús. De este modo, un único acontecimiento, el origen, genera múltiples formas históricas. Ninguna es el acontecimiento en sí mismo, pero ninguna puede darse sin él. Y esto, la necesaria pluralidad de figuras históricas, constituye la “verificación”, la prueba de la verdad del acontecimiento de Jesucristo. En definitiva, el acontecimiento de Jesucristo solo es pensable en la medida que abre la posibilidad de nuevos espacios, “que, en suma, «permita» a los creyentes, cualesquiera sea su modo y lugar.”⁵⁸

Los otros dos gestos iconoclastas se dirigen hacia la academia de los historiadores. En primer lugar, a través del estudio histórico de la mística, nuestro autor “reintegra en los estudios históricos, de obediencia laica, algo reprimido, de lo cual, sólo la teología se había preocupado”.⁵⁹ En segundo lugar, “obliga a los historiadores a tomar en cuenta al psicoanálisis, disciplina violentamente rechazada por la escuela de los *Annales* y sus herederos”.⁶⁰

En efecto, abierto a todas las transversalidades, Michel de Certeau abrió un vasto debate sobre las relaciones entre dos disciplinas que se

57. M. DE CERTEAU, DC, 218-219.

58. *Ibid.*, 220.

59. E. ROUDINESCO, MCIE, 3.

60. *Ibid.*, 3.

desconocen mutuamente. Debate extremadamente fecundo pero que lo colocó siempre en los márgenes de las instituciones, de las que nunca se desvinculó:

“al retornar, a través de un trabajo histórico, a los orígenes de una institución de la cual ha devenido el misionero, de Certeau se ubica al margen de las comunidades a las que pertenece. Las critica desde el interior sin jamás pretenderse ni infiel ni herético. Y por eso mismo, los historiadores le reprochan ser demasiado freudiano, los comentadores de textos religiosos estar demasiado comprometido con la sociedad contemporánea, los psicoanalistas de no ser más que un historiador, los marxistas de ser demasiado místico, y la jerarquía católica de preferir Marx al papado”.⁶¹

En fin, como señala Luce Giard,⁶² a M. de Certeau le importaba mucho su modo de caminar por las sendas del conocimiento. No dudaba en recorrer las disciplinas, pero no pretendía el derecho de residencia, ni tener un discurso “autorizado”, legitimado por la pertenencia a las instituciones del saber.

De Certeau nunca trató de construir una epistemología general porque esa clase de discurso le parecía tan poco convincente como aquellos argumentos que generalizan a favor de la interdisciplinariedad. Su discurso se caracterizó tanto por la atención al detalle como por la modestia voluntaria de su conducta intelectual. Esta modestia que se halla asociada a la distancia mantenida frente a las instituciones del saber, “a la manera de un fronterizo que, sin ser del todo ni de aquí ni de allá, mantiene su libertad de movimiento entre las lenguas, entre los ambientes, entre las culturas”.⁶³ Reconociéndose siempre historiador de oficio, conservó respecto a la historia

“la misma actitud que en relación con otras instituciones que frecuentaba o por las que pasaba, ya sea en lo que se refiere al psicoanálisis, a la teología, o al campo político; mostraba, respecto a ellos, esa mezcla particular de respeto social, de exigencia ética y de distancia crítica que tanto imponía e intrigaba, y que le aseguraba una misteriosa forma de libertad”.⁶⁴

CECILIA PADVALSKIS
10.05.10/20.05.10

61. *Ibid.*, 5.

62. Cf. L. GIARD, *CST*, XII.

63. *Ibid.*, XIII.

64. *Ibid.*, I.