

# Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

## EL VUELO DEL PELÍCANO

### **MICHEL DE CERTEAU**

**Pierre Antoine Fabre:** *La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau*

**Alfonso Mendiola:** *El conflicto moderno entre la voz y la escritura*

**Andrés Gabriel Freijomil:** *El nuevo mundo como "página en blanco". Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau*

**Christian Jouhaud:** *Regreso a Loudun*

**Diego Fonti:** *Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas*

## EL ASALTO DE LO IMPENSADO

**Karina Clissa:** *Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII*

**Susana María Gómez:** *Khóra: el espacio propiciatorio de una investigación no causalista en literatura*

**Alejandro Luis Pucheta:** *Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas*

**Adriana Vulponi:** *Sobre la conformación de un género y de un clásico: avatares en la edición de literatura infantil y juvenil argentina*

**Franco Olmos Rebellato:** *Entre el instinto y la razón: comentarios sobre la ética y estéticas de un saqueo*

## LAS FORMAS DE LA MEMORIA

**Bibiana Eguía:** *Dios en lo innombrable. Presencia del discurso religioso en novelas argentinas contestatarias. Entrevista a la investigadora Ursula Arning*

## NUEVAS NARRACIONES

**Jordi Gastón Prina:** *Sobre Los sentidos del sujeto, de Judith Butler*

**Directora**

Silvia Anderlini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

**Editor**

Octavio Pedoni (Universidad Nacional de Jujuy, CONICET - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

**Traductor**

Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Jonathan Ventura (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

**Correctora**

Marcela Bricca (Colegio Nacional de Monserrat, Argentina).

**Comité editorial**

Cecilia Padvalskis (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Carlos Asselborn (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Luis Alberto Tognetti (CIECS-CONICET; Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Pablo Marchetti Giovanini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

**Comité académico**

Carlos Martínez Ruiz (Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Nancy Bedford (Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina); Horacio Cerutti (Universidad Nacional Autónoma de México, México); Rogelio De La Mora V. (Universidad Veracruzana, México); Carlos Domínguez Morano (Facultad de Teología de Granada, España); Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Francesca Gargallo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México); Noemí Girbal (CEAR. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina); Marcelo González (Universidad Nacional de San Martín, Argentina); Francis Gonsalves (Vidyajyoti College, India); Michael Löwy (Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia); Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia); Beatriz Moreyra (CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta, Argentina); Gustavo Ortiz (Universidad Católica de Córdoba, Argentina) †; Lila Perren (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Germán Plasencia (Colegio de Saberes, México); Pablo Quintanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú); Eugenio Rubiolo (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Aaron Saal (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Héctor Samour (Universidad de Centroamérica José Simeón Cañas, El Salvador); Arturo Sandiano (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile); Daniel Vera (Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Católica de Córdoba, Argentina).



**Revista Pelicano**

ISSN 2469-0775

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Católica de Córdoba  
Sede Centro. Obispo Trejo 323 B° Centro. X5000IYG - Córdoba - Argentina  
Tel. (54) 351 4219000. **Correo:** pelicano@uccor.edu.ar - **Sitio web:** pelicano.ucc.edu.ar

**Volumen 3 – 2017**



## Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto. El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepcen podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

- 1) **El vuelo del Pelicano.** Sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.
- 2) **El asalto de lo impensado.** De participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.
- 3) **Las formas de la memoria.** De participación libre. Ocasionalmente Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.
- 4) **Nuevas narraciones.** De participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

El Consejo Editorial de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen.

**Para más información de los requisitos que deben cumplir los artículos o trabajos que se envíen:** <http://pelicano.ucc.edu.ar/pdf/autores.pdf>



## Índice

### EL VUELO DEL PELÍCANO

#### **MICHEL DE CERTEAU**

Presentación (5-7)

**Pierre Antoine Fabre:** La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau (8-15)

**Alfonso Mendiola:** El conflicto moderno entre la voz y la escritura (16-30)

**Andrés Gabriel Freijomil:** El nuevo mundo como “página en blanco”. Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau (31-38)

**Christian Jouhaud:** Regreso a Loudun (39-48)

**Diego Fonti:** Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas (49-64)

### EL ASALTO DE LO IMPENSADO

**Karina Clissa:** Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII (65-80)

**Susana María Gómez:** Khôra: el espacio propiciatorio de una investigación no causalista en literatura (81-87)

**Alejandro Luis Pucheta:** Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas (88-100)

**Adriana Vulponi:** Sobre la conformación de un género y de un clásico: avatares en la edición de literatura infantil y juvenil argentina (101-113)

**Franco Olmos Rebellato:** Entre el instinto y la razón: comentarios sobre la ética y estéticas de un saqueo (114-122)

### LAS FORMAS DE LA MEMORIA

**Bibiana Eguía:** Dios en lo innombrable. Presencia del discurso religioso en novelas argentinas contestatarias. Entrevista a la investigadora Ursula Arning (123-130)

### NUEVAS NARRACIONES

**Jordi Gastón Prina:** Sobre *Los sentidos del sujeto*, de Judith Butler (131-135)



*Michel de Certeau*

**La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau<sup>1</sup>**

**The Mystical Question in the Posterity of Michel de Certeau**

**Pierre Antoine Fabre<sup>2</sup>**

École des hautes études en sciences sociales,  
Paris  
pierre-antoine.fabre@ehess.fr

Traducción: Diego Fonti

**Modo de citar:** Fabre, P. A. (2017). La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau. Traducción de Diego Fonti *Pelicano*, 3. Recuperado de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1238>

**DOI:** 10.22529/p.2017.3.02

**Resumen**

El desafío de la “cuestión mística”, desde el punto de vista de la posteridad de Certeau, es muy grande por dos razones. Por un lado, esta cuestión plantea el problema de la pertenencia cristiana –de la fe cristiana, por así decirlo– de la obra de Certeau tomada en su globalidad. ¿Esta pertenencia y esta fe habitan la totalidad de la obra? Por otra parte, la “cuestión mística”

1 Se publicó un primer estado de estas investigaciones por invitación de Philippe Artières en la revista *Sociétés et représentations* en mayo de 2017. Esta primera versión ha dado lugar a diversas anotaciones y sugerencias, de la que se benefició la presente contribución. Agradezco particularmente a Anne-Marie Chartier, Patrick Goujon y Jacques Le Brun por sus lecturas. Agradezco también a Diego Fonti por su traducción de alta calidad.

2 Es director de estudios de la EHESS, donde dirige el Centro de estudios de ciencias sociales de lo religioso (CéSor). Sus trabajos giran en torno al primer siglo de la Compañía de Jesús, sobre la historia de la espiritualidad del siglo XVII, sobre la historia de la imagen cristiana en la posteridad del Concilio de Trento y sobre la historia de la evangelización moderna. Recientemente ha publicado: *Décréter l'image. La XXV e Session du Concile de Trente Paris, Les Belles Lettres* (2013) ; con Patrick Goujon, *Suppression et restauration de la Compagnie de Jésus* (Paris, Lessius, 2014); con Nicolas Fornerod, Sophie Houdard y Cristina Pitassi, *Lire Jean de Labadie* (Paris, Classiques Garnier, 2016), y con Giovanni Careri, *Caravage hors-champ* (Paris, Editions 1:1, 2017).

fractura en su interior mismo la cuestión de la pertenencia cristiana y la de la fe en un Dios, ya que todo el trabajo de Michel de Certeau ha consistido, en su vasta empresa de descifrado del “lenguaje místico”, en identificar en ese lenguaje los signos de una desafiliación o de una dificultad –hasta el extremo de la ex-sistencia, la salida de sí– de decir el nombre del Padre, de hablar el lenguaje recibido en el nombre del Padre; haciendo de esta dificultad el síntoma de una crisis y de una transformación social mayores en la sociedad cristiana de la primera modernidad, en la cual los “místicos” habrían sido a la vez heraldos y víctimas. El presente ensayo desarrolla concretamente estas líneas de interpretación por medio de una lectura crítica de unas páginas de la *Fábula Mística* publicada por Certeau en 1982.

**Palabras claves:** Cuestión mística, destierro, escritura, muerte de Dios.

**Abstract**

The challenge of the “mystical question”, from the viewpoint of Certeau’s posterity, is really important because of two reasons. On the one side, this question states the problem of the Christian belonging of Certeau’s work –his belonging to the Christian faith, so to speak– as a whole. Does this belonging and this faith inhabit the totality of his work? On the other side, the “mystical question” splits in its inmost the question of the Christian belonging and of the faith in a God, since the whole work of Michel de Certeau consists, in its vast endeavour of deciphering the “mystical language”, in identifying in this language the signs of a disenrollment or of a difficulty –up to the extreme of the ex-sistence, the going out of himself– in saying the name of the Father, in speaking the received language in the name of the Father; making of this difficulty the symptom of a mayor crisis and social transformation in the Christian society during the first modernity, in which the “mystics” would have been heralds and victims at the same time. This essay arguments those proposals by the way of a critical lecture of some pages of the *Fable Mystique*, published by Certeau in 1982.



**Key words:** Mystical Question, Exile, Writing, Death of God.

Intento aquí enfrentarme a una cuestión que es difícil ante todo por dos razones inmediatas.

Por un lado, Michel de Certeau, nacido en 1925, murió todavía joven en 1986 dejando una obra abierta, de la cual sería imposible decir cómo se hubiera desarrollado más allá de esta fecha (como lo he visto varias veces en numerosas discusiones con los mejores conocedores de esta obra).<sup>3</sup>

Por otro lado, el trabajo sobre la “mística” abre una brecha en el corazón mismo de esta obra, ya que Certeau se involucra fuertemente en una serie de investigaciones sobre el “lenguaje místico” (uno de los títulos provisorios que él mismo le dio por mucho tiempo a su *Fábula mística* publicada en 1982) más allá del conjunto de sus primeros trabajos dominados por una misión editorial (el *Memorial* de Pierre Favre, la *Correspondencia* de Jean-Joseph Surin, y toda una serie de trabajos de los años 1960)<sup>4</sup> que le había sido asignada por la provincia francesa de la Compañía de Jesús. Estas investigaciones condujeron a la publicación de *La Fábula Mística*, y se desarrollaron paralelamente –como se verá, este paralelo es esencial para la reflexión que intento hacer aquí– a una fuerte consolidación sobre el terreno de la sociología contemporánea, sociología de la iglesia cristiana y, de modo más amplio, de las sociedades europeas de la segunda mitad del siglo XX. Por ello la cuestión

de la “mística” se sitúa apropiadamente tanto en el momento de interrupción de la obra, debido a la muerte, como en el de una crisis profunda en el curso de elaboración de esta obra, que se podría fechar, sin dudas demasiado de prisa,<sup>5</sup> en torno a los años 1968 e inmediatamente siguientes.

### El desafío

El desafío de la “cuestión mística”, desde el punto de vista de la posteridad de Certeau, es muy grande por dos razones.

Por un lado, esta cuestión plantea el problema de la pertenencia cristiana –de la fe cristiana, por así decirlo –de la obra de Certeau tomada en su globalidad, y todos aquellos que, desde hace mucho tiempo, están cerca de esta obra y sienten su influencia saben cómo este problema no se resuelve de suyo, si uno considera por ejemplo hasta qué punto toda la vertiente contemporánea de esta obra (largamente madurada y conocida en Estados Unidos) ha podido ignorar<sup>6</sup> –y recíprocamente– su enraizamiento en los largos años de trabajo y publicaciones en el contexto intelectual y editorial de la Compañía de Jesús y más ampliamente del catolicismo francés, desde las revistas jesuitas, fuertemente espirituales (*Christus*) ampliamente publicadas (*Études*) o científicamente eruditas (*Revue d'ascétique et de mystique*, pues *Revue d'histoire de la spiritualité*), hasta la revista *Esprit*, en cuyo ámbito Certeau estuvo indirecta pero activamente presente en los años 1970.<sup>7</sup> ¿Esta pertenencia y esta fe

3 La publicación reciente del segundo volumen de *La fábula mística*, en 2014, surgida de un considerable trabajo editorial de Luce Giard, evidentemente no puede decirnos nada de este porvenir, pues reúne trabajos anteriores, paralelos o inmediatamente posteriores a *La fábula* de 1982 – que sólo cuatro años separan de la muerte de Certeau. Más adelante volveré sobre dos ángulos diferentes del volumen de 1982.

4 Para un intento de recapitulación de estos trabajos, ver P. A. Fabre, “Une érudition critique: Michel de Certeau en route vers 68” (2016). Hay que subrayar el rigor documental y analítico de los trabajos de Andres Freijomil sobre el “primer Certeau”, en particular: “Les pratiques de la lecture chez Michel de Certeau: la matérialité de l'œuvre” (2009), “À la recherche du « premier » Michel de Certeau. Les enjeux de ses premiers textes publiés pendant les années lyonnaises (1947-1950)” (2012), “El nacimiento de un historiador. Michel de Certeau y la historia de la espiritualidad francesa” (2015).

5 En este *tiempo* habría que poner un *espacio*, el de los viajes y residencias de Michel de Certeau en las Américas a partir de este mismo período. En este ciclo de viajes, en particular en Latinoamérica, Certeau era a la vez heredero, de alguna manera, de la antigua tradición “misionera” de la vieja Compañía de Jesús y el testimonio de la realidad contemporánea de los compromisos de esta misma Compañía en el terreno de los movimientos de emancipación social –y teológica– del continente. Para una visión general de este panorama, cfr. el excelente artículo de Silvia Scatena, “Le Concile en Amérique latine: le rôle du CELAM dans l'aggiornamento continental” (2016), traducido al francés por P.A. Fabre.

6 La tesis doctoral de Jeremy Ahearne, escrita hace años pero por lo demás notable, sigue siendo un ejemplo significativo de esta escisión (Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau: Interpretation and Its Other*, 1995).

7 Es preciso saludar aquí la iniciativa de Denis Pelletier y de François Trémolières, quienes desde 2015 en el marco de un seminario de la École pratique des hautes études se



habitan la totalidad de la obra? ¿Cómo y por qué vías las han habitado, tanto en los trabajos explícitamente consagrados al estudio del legado cristiano como en aquellos que, proyectados sobre la escena contemporánea interrogan ese legado, o parecen no interrogarlo sino desplazarse a lugares sociales o espacios de pensamiento que le son extraños, o se han vuelto extraños, en particular en lo que concierne a las investigaciones sociológicas y antropológicas de Certeau – Certeau que, por tanto, conocía sin dudas mejor que nadie sus “raíces cristianas”, y la historia compleja de la gestación de estas disciplinas en el paso al siglo XX?

Por otra parte, la “cuestión mística” fractura en su interior mismo la cuestión de la pertenencia cristiana y la de la fe en un Dios, ya que todo el trabajo de Michel de Certeau ha consistido, en su vasta empresa de descifrado del “lenguaje místico”, en identificar en ese lenguaje los signos de una desafiliación o de una dificultad –hasta el extremo de la ex-sistencia, la salida de sí– de decir el nombre del Padre, de hablar el lenguaje recibido en el nombre del Padre, en ser de ese nombre; haciendo de esta dificultad el síntoma de una crisis y de una transformación social mayores en la sociedad cristiana de la primera modernidad, en la cual los “místicos” habrían sido a la vez heraldos y víctimas, sin jamás dejar de ser lo uno y lo otro como lo ha demostrado Jacques Le Brun, en un diálogo constante con la obra de Michel de Certeau, a lo largo de sus trabajos.<sup>8</sup>

Las numerosas investigaciones inspiradas por, habitadas por, inquietadas por esta obra en su incómoda posteridad, han hecho a menudo opciones muy diferentes. Se pueden diferenciar brevemente tres orientaciones: la primera tiende a substituir a Michel de Certeau por su objeto, subsumiendo bajo su propia autoridad, que se convierte en la de un autor, o sea un escritor, la

---

esfuerzan en conectar estos hilos; y también subrayar la importancia de un pequeño libro de Alfonso Mendiola, *Michel de Certeau* (2014), que presenta lo que hoy es la primera síntesis histórica y teórica de la obra.

8 Recordemos aquí, entre otros innumerables escritos que jamás han dejado de acompañarme y sostenerme, *Le pur amour de Platon à Lacan* (2002): libro en el cual Le Brun muestra al mismo tiempo la exigencia y la imposibilidad de un don sin contra-don hacia un Dios del que no podemos no esperar que sea.

legitimidad de una investigación para la cual habría que ir a buscar en otra parte, *por otro lado*, las verificaciones.<sup>9</sup> La segunda profundiza la brecha de la diferencia mística, de la heterodoxia del discurso místico y del que se hizo su intérprete; ella privilegia la crisis por sobre la transformación, la ruptura por sobre la reinstauración.<sup>10</sup> La tercera podría estar tentada, como consecuencia de la discutible promoción de Michel de Certeau al rango de libro de cabecera por Jorge Bergoglio, hoy Papa Francisco, a una restauración de la obra en el centro de la institución cristiana, de algún modo como su profeta. La complejidad confesional de la obra y de la trayectoria de su autor quizás nos proteja de esa posteridad, pero no nos pone al abrigo de nada.

Aquí hago la elección de interrogar dos lugares precisos en los cuales me parece que no podemos no intentar al menos hacer frente a la dificultad de estas cuestiones, así como las he sintetizado de grosso modo. Va de suyo que esta elección es ofrecida, y abierta, a la discusión de quienes, como yo, viven desde hace treinta años con la herencia de este pensamiento y de sus abismos – si uno entiende aquí por abismo aquello que no cesa de

---

<sup>9</sup> Ver por ejemplo el artículo, muy preciso y auténtico, de Henri Laux, “Michel de Certeau lecteur de Surin. Les enjeux d'une interprétation” (2004). Sin dudas soy tanto más sensible respecto de esta orientación cuanto que la encuentro también en la posteridad de la obra de Louis Marin, en particular de sus investigaciones sobre Pascal, que a veces se tiende a considerar como trabajos de autor, o sea actos de escritura, que no se pueden confundir con las exigencias de una investigación histórica. ¿Por qué esas vueltas, en las que la posteridad de uno y otro de cierto modo queda afectada? ¿Porque hay efectivamente diálogo con los muertos (hoy diálogo de muertos), porque hay *escritura* como lugar de ese diálogo?

<sup>10</sup> Evidentemente los matices aquí son numerosos entre trabajos muy singulares: para permanecer en el ámbito de los estudios franceses, los de Sophie Houdard (ver por ejemplo sus *Invasions mystiques*, Paris, Belles-Lettres, 2008) ubican esta diferencia mística al umbral de una forma de disidencia, los de Patrick Goujon (ver por ejemplo *Prendre part à l'intransmissible*, 2008) la remiten a los desgarramientos internos de las instituciones católicas modernas mismas y a la energía soterrada de sus fundaciones. El trabajo de François Trémolières sobre Henri Bremond y Certeau surgiría, me parece, de esta segunda dinámica (“Approches de l'indicible dans le courant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques)”, 2000).



ponernos en cuestión en nuestro propio trabajo.

### El fetiche

Comencemos por volver una vez más –pero aquí es inevitable– a uno de los enunciados de Michel de Certeau que más tinta habrá hecho fluir, o por lo menos introducir una gran medida de *captatio benevolentiae*. Estamos en las primeras líneas de *La Fábula Mística*, en lo que será su primer volumen, publicado en 1982:

Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está desterrado de aquello que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene por condición la de *no formar parte de éstos* (Certeau, 1993, p.11).<sup>11</sup>

En una primera lectura estas líneas concisas confirman lo que pudimos saber con la epistemología historiográfica de Certeau: sea la construcción y la recepción de un tiempo lejano como *otro* (otro en el tiempo como el indio puede serlo en el espacio o el inconsciente en el espíritu: historia, etnología, psicoanálisis); del tiempo lejano como extraño, y no del todo, según un legado muy antiguo en el sentido de la narración de la historia, como ejemplo, modelo, es decir poder de identificación. Por cierto, Certeau siempre ha señalado que subterráneamente un flujo a contramano de esa distancia, algo del pasado que podía venir a inquietarnos, no como aquello que no debe pasar, sino como aquello que no puede pasar y que esa inquietud podía estar obrando en el trabajo del historiador mismo.<sup>12</sup> Pero a partir de una segunda lectura, me parece que opera otra cosa en esas primeras líneas de *La Fábula*: porque esta incompetencia en cuyo nombre Certeau declara su extrañeza respecto de su objeto ¿no es una determinación de “aquello

que trata”? El místico, contrariamente al teólogo (por lo demás, cuyo hábito Certeau siempre se negó a calzarse a pesar de todas sus competencias), ¿no es el que declara su incompetencia, aquel que no logra más o menos estructurar un discurso competente, un discurso pleno, completo, cerrado sobre la inscripción de su objeto en su propio ser?<sup>13</sup> ¿Aquel cuya lengua, como un deseo, por el contrario falla a su objeto? Y Certeau mismo lo dice en el cuerpo del libro cuando, citando a Benveniste y al *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* de Ducrot y Todorov, escribe:

[...] al ser del mismo tipo que los signos lingüísticos de la enunciación, (los dispositivos de la enunciación mística) no se refieren a un objeto significado ni a una entidad referencial [...] sino a la instancia misma del discurso. No remiten directamente a la “competencia” [...]. Se refieren a una “performancia” (Certeau, 1993, p.196).

Ahora bien, Certeau, inmediatamente después, enuncia tres de esos dispositivos que pueden ser vinculados de un modo muy preciso con las primeras líneas del libro:

El corte que sirve de condición previa al discurso y que establece un contrato con los destinatarios [...] el lugar vacío, “sitio sin sitio”, que señala en el discurso su lugar de locución [...] la representación de este lugar por medio de una figura narrativa que forma el marco del relato (Certeau, 1993, p.196).

11 (La cursiva es del autor, el ejemplar personal de Louis Marin, amigo cercano de Certeau en los años 1970, tiene subrayadas estas líneas con atención, *Fonds Louis Marin*, Bibliothèque du Césor/EHESS). La consulta de los manuscritos de *La Fábula* (si existen), inaccesibles todavía a la investigación científica, sería quizás preciosa para profundizar los pliegues de este enunciado. Agradezco vivamente a Andrés Freijomil el haberme comunicado los fragmentos que necesitaba de la edición mexicana de *La Fábula*.

12 Sobre este punto ver el inicio de *L'écriture de l'histoire*, 1975, pp. 92-97 (“Le travail sur la limite”). *La escritura de la historia*, 2006, pp. 93-97 (“El trabajo sobre el límite”).

13 Verificación inversa: la investigación de la construcción de una competencia en la constitución del “sujeto” de la Compañía de Jesús al final del siglo XVI, a la hora de la “administración espiritual” de la orden, para retomar una formulación de Michel de Certeau tomada prestada de uno de los secretarios del general de los jesuitas Claudio Acquaviva (en Certeau, 2005, p. 256; 2007a, pp.170-171): un adentro y un afuera, una subjetivación y una acción ordenada a un fin – en síntesis, un sujeto, un verbo y un complemento. Remito a las investigaciones actuales de Martín Morales sobre lo que llama la “gramaticalización” en las estrategias de gobierno de la Compañía de Jesús (ver particularmente “La Restauración de la Compañía de Jesús y los vaivenes de una escritura”, en P. A. Fabre, P.Goujon, M. Morales ed., “Le pouvoir de se réunir en corps”. *La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814)*, Rome, 2017).



Este marco –esta figura de marco– ¿no puede ser acaso ese “discurso místico”, que se volverá la “representación” de la enunciación ciertoana misma, es decir algo muy distinto que su “otro”?

Formulo la pregunta con tanta más serenidad, si la serenidad es posible en esta línea de cresta, puesto que la otra palabra con la que Certeau se designa a sí mismo en estas líneas – es un “desterrado”– prolifera en el despliegue de *La Fábula*. Se vuelve a encontrar aquí:

‘Todos estos discursos podrían (¿querrían?) tener la condición que Sócrates daba al suyo: “el discurso que, a través de mi boca, embrujada por ti, acabas de pronunciar...” (*Phèdre*, 242 e). Ruptura, deriva, locura de discursos desterrados de ellos mismos por una carencia, por un Otro (Certeau, 1993, p.63).<sup>14</sup>

Transferencia de exilio, precedida de un sorprendente intercambio de discurso que Certeau pone en boca de Platón por Sócrates y Fedro.

Se vuelve a encontrar ahí, en el siglo XVII europeo:

En este presente *desterrado* de su principio primero y último, pero que tiende hacia un “gran instauración”, las conquistas de la razón y del espíritu tratan de superar la contradicción entre la parcelación técnica de los sectores [...] y la necesidad de un lenguaje unitario (Certeau, 1993, p.187).<sup>15</sup>

Y de nuevo:

[...] el sujeto espiritual nace de un retiro o de un retraso relativamente a los objetos del mundo. Nace de un *destierro* (Certeau, 1993, p.121).<sup>16</sup>

Finalmente allí donde, citando a Surin, y entrando de alguna manera en el cuadro a partir del “marco de la narración”:

El actor místico Surin surge, “llevando un corazón abstracto, solitario, extranjero, incapaz de acomodarse y de modelarse a los usos de este país que tenemos por *exilio*” (Certeau, 1993, p.243).<sup>17</sup>

## El trastorno

La meditación de esta declaración de incompetencia y de esta situación de exilio se encuentra ciertamente en el gran trastorno que ha provocado en mí un sorprendente lapsus, en uno de los capítulos más célebres de *La Fábula* (un capítulo del que acabo de transcribir algunas líneas de apertura, donde surgiría el actor místico): “El iletrado ilustrado” (yo trabajo aquí en otro nivel, que no es más el de los ardidés del lenguaje con los que Certeau producía en el texto precedente el evento de una doble lectura posible de su discurso, sino el de los ardidés, en el lenguaje, con los que él – formulo esta hipótesis– va a encontrarse a sí mismo desplazado, desconcertado).<sup>18</sup>

Certeau analiza una carta escrita por el jesuita Surin en 1630, en la cual narra su encuentro, en el curso de un viaje en carruaje, con un joven “sin ningunas letras”, que “no había nunca sido instruido de nada, sino de Dios, en la vida espiritual”. En particular reporta lo siguiente:

Como lo presionaba para que me dijera si alguien le había enseñado, le dijo que no y que había almas a quienes las criaturas solo podían dañar. *Que aún cuando el Evangelio pereciera*, Dios le había enseñado lo suficiente para su salvación (Certeau, 1993, p.246).<sup>19</sup>

Varias páginas después, Certeau comenta este pasaje:

La sabiduría no está ligada a una tradición oral o escrita ni lo inspirado está ligado o es comparable a las realidades de la tierra. Es muy extraño que el joven iletrado repita a Surin las palabras que Ignacio de Loyola, otro místico autodidacto, se decía en los tiempos de Manresa (1522) y que recuerda en su *Autobiografía*: “Muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, *él se*

18 Concentro en los límites de esta contribución lo esencial de un análisis que desarrollo en una investigación en curso sobre “Michel de Certeau et les arts de mourir”, en el marco de un dossier sobre el suicidio y los fines postreros en los *Archives de sciences sociales des religions*. Señalo tanto más la circulación entre esos dos textos cuanto que la “muerte”, en la que acabaré, es justamente una de las vías por las que Certeau mismo circula entre la época moderna y la antigua literatura del *Ars moriendi*, y la época la muerte contemporánea.

19 Cursivas P.A.F.

14 Cursivas P.A.F.

15 Cursivas P.A.F.

16 Cursivas y traducción P. A. F.

17 Cursivas P.A.F.



*determinaría a morir por ellas*, solamente por lo que ha visto<sup>20</sup>” (Certeau, 1993, pp.276-277).<sup>21</sup>

Primera observación dirigida al lector poco familiar con dicha *Autobiografía* de Ignacio de Loyola. El enunciado “*si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe*” fue sometido a fuertes turbulencias en la posteridad inmediata ignaciana. La *Autobiografía* del fundador (que no será publicada sino más de dos siglos después en una versión latina de los Bollandistas) sólo circula en un pequeño número de copias manuscritas, pero aparece la inquietud por ciertas palabras que podrían parecer salidas directamente de la inspiración *alumbada* que marca el primer período de la vida de Ignacio y que explica, por un lado, los numerosos procesos que tuvo que enfrentar en la época se su residencia en el pequeño pueblo catalán de Manresa y la fundación de la Compañía de Jesús, más de veinte años después: la inspiración de una comunicación de Dios solo, sin ninguna mediación, ni la de la Iglesia, o sea de la tradición, y ni siquiera de la Escritura (hay que recordar que la navaja de la Reforma quiere cortar el lazo entre esas dos mediaciones, para decirlo de un modo sintético).

Pedro de Ribadeneira, primer gran biógrafo de Ignacio, no se equivocaba en su *Vita Ignatii Loyolae*, ordenada por el gobierno de la Orden y publicada en latín y luego en español en 1583, cuando transforma el enunciado ignaciano original (o por lo menos lo que conserva la narración dictada en 1553-1555): “*si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas*” deviene, en una formulación mucho más esquiva:

Si los misterios de nuestra santa fe no estuvieran escritos en las letras sagradas, o si (lo que no puede ser) la Escritura divina se hubiera perdido, con todo eso serían para él tan ciertos y los tendría tan fixos y escritos en las entrañas, que solamente por lo que avía visto, no dudaría ni de entenderlos, ni de enseñarlos, ni de morir por ellos (MHSI, 1965, pp.124-125).

Evidentemente, se podría glosar largamente estas transformaciones, que portan en sí mismas el “corazón religioso del siglo XVI”,

20 Loyola, 1987, p.87 (cito en el texto español original).

21 Cursivas P.A.F.

para retomar el título del libro célebre de Lucien Febvre, pero no es ese nuestro propósito. Yo no menciono aquí esta otra epopeya textual –apenas vislumbrada– sino porque Michel de Certeau, al parecer perderla de vista y borrando la distancia por tanto considerable entre un “Evangelio que perecería” y las “Escrituras que no habrían jamás sido”, instala una especie de ficción: en efecto, es altamente improbable que Surin, si había sido sensible al legado de Ignacio de Loyola (se sabe, por los trabajos citados de Patrick Goujon en particular, que lo mismo vale para el legado de Teresa de Ávila), haya podido comprender en la palabra de su joven interlocutor el recuerdo de una narración que apenas podía conocer en la versión que aquí refiere Certeau. Este se ubica así literalmente *entre* los dos personajes de la narración de Surin para suscitar esta reminiscencia: “la sombra del Padre aparece como un espíritu de anuncio, un ángel en este desierto”, concluye Certeau sobre su análisis (Certeau, 1993, p.320). ¿De qué Padre se trata? ¿De Ignacio, o de Certeau mismo “surgiendo”, como Surin, como un “actor místico”?

Pero lo esencial –¿abierto por esta ficción? <sup>22</sup> – está en otro lugar. Está en la brecha verdaderamente asombrosa entre dos proposiciones, que Certeau parece dar como equivalentes. Aquí estamos en el corazón del trastorno. En efecto, el iletrado declara (por la pluma de Surin): “*Que aún cuando el Evangelio pereciera*, Dios le había enseñado lo suficiente para su salvación”.

Y Certeau le hace decir, por el recuerdo de la narración de Ignacio “repetido” por el joven (la palabra es demasiado fuerte), que “*si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas*”.

La homología efectiva, y espectacular, de los dos tiempos condicionales (¿si yo *estaría dispuesto a morir*, bien podría ser que el Evangelio *pudiera efectivamente perecer!*), disimula por un lado, como lo he mostrado, la discordancia entre un Evangelio perecido y un Evangelio jamás

<sup>22</sup> Es muy conmovedor que el lapsus calami que sigue sea de alguna manera introducido o hecho posible por esta comunicación directa entre Ignacio y Certeau, una comunicación que, de hecho, hace entrar nuestro tiempo en el de Surin y del iletrado, como fuera de la erudición escrupulosa del conjunto del capítulo.



nacido, si se me permite expresarlo así, y por otro lado una diferencia mucho más radical entre la muerte del Evangelio y la del joven iletrado.

Pero hay que dar un paso más. Porque el iletrado jamás ha pedido morir, solamente ha afirmado la certeza de su salvación, lo que no es lo mismo excepto si el paso de una a otra (de la certeza de salvación a la presteza a querer morir, eso que quizás se denomina mártir) está efectivamente *operándose*. Dicho de otro modo: excepto que estemos aquí frente a una comunicación extraordinaria en el acto de la escritura, ya que es Surin quien, por Certeau y la invocación de Ignacio, escribe la muerte del iletrado ilustrado; *a menos que Surin, hombre de la Escritura, escriba la muerte*; a menos que la escritura de Michel de Certeau cumpla la *transformación de la muerte de la Escritura en una escritura de la muerte*; a menos que, como lo escribe Certeau en *La invención de lo cotidiano*: “la escritura es un gesto moribundo” (Certeau, 1980, p.324).<sup>23</sup>

Pero ¿qué está en juego en esta equipolencia de la muerte de la Escritura y de la escritura de la muerte? ¿Acaso no tocamos aquí, quizás secretamente respecto del autor mismo, un lugar central de la transvaloración del tiempo en la obra de Michel de Certeau?

### El medio breve (Le moyen court)

Que el *lapsus* del muy letrado y sin embargo ilustrado Michel de Certeau nos pueda trastornar al remitirnos a la ambivalencia, que yo considero esencial, de la declaración de incompetencia del autor de *La Fábula*, nos remite también a la exposición inicial de las cuestiones de estas páginas.

Que la muerte esté actuando en todo este pasaje, ciertamente no es accidental. Después de todo, si se reúnen las grandes ceremonias que han marcado lo que se llama no la época moderna en la comprensión de los historiadores, sino la “modernidad” en su sentido civilizatorio, se siguen muy de cerca la “muerte de Dios” y la “muerte del hombre”.<sup>24</sup> ¿No serían ellas, una y otra, los dos espasmos

de una misma *conmoción*, en la cual la muerte misma quedaría como el evento mayor? La muerte sería el pasar, el pasaje, que nos transportaría a través de los espacios de nuestra larga modernidad, aquella de la que no dejamos de presentir su terminación sin ver el final.

Pero quizás haya que interrogarse sobre los efectos de esta otra conmoción extraña por la cual, de repente, una distancia irrumpió en la pluma de Certeau, en una especie de accidente del texto. Quizás haya que correr el riesgo de invertir, a favor de esta conmoción o de este “evento de contemporaneidad”<sup>25</sup> entre estos dos tiempos, una *doxa* largamente extendida hoy en día, según la cual la atracción, por no decir cierta fascinación ejercida por los *dicta et acta* místicos de la lejana época moderna, tendería a que a través de ellos sobreviviría algo, en un mundo sin Dios, del resplandor divino, y precisamente en virtud del hecho de que en la época moderna misma, en nombre de su propia “incompetencia”, el discurso de la mística ya habría vivido, sufrido, experimentado un mundo en el cual Dios no aparecería más que por fragmentos, por instantes, por relámpagos o destellos. Si se mira de frente las consecuencias del trecho temporal al que Certeau nos invita en sus páginas propiamente oníricas, no es la ausencia de Dios lo que sostiene la obsesión mística de la época contemporánea, sino su presencia<sup>26</sup>; pero una presencia que, quizás más radicalmente que nunca, tocaría algo del *aura* divina por el “medio breve”, para retomar una formulación célebre de Madame Guyon,<sup>27</sup> que no desmentiría al “iletrado ilustrado” de Surin, ni a Surin mismo haciéndose eco de él, su apóstol y pluma.

¿No vale la pena, en la posteridad de Michel de Certeau, formularse esta cuestión, tal vez

25 Como lo había escrito Louis Marin (1992).

26 Se encuentra aquí el arrepentimiento sublime de Hölderlin entre la primera y segunda versión de su “Vocación de poeta”: “Pero, digna de adoración y feliz por siempre vives, Naturaleza [...] tanto tiempo como el dios no nos falte” (So lange der Gott nicht fehlet); y luego “Pero el hombre enfrenta solo a su dios [...] el tiempo que esta falta de Dios se torne en ayuda” (So lange bis Gottes fehl hilft) (Hölderlin, 1967, pp.778, 1201).

27 Jeanne Marie Bouvier de la Motte, conocida como Madame Guyon, *Moyen court et très-facile de faire oraison que tous peuvent pratiquer tres-aisement*, A. Briasson, Lyon, 1686.

23 Traducción P.A.F. (Certeau, 2007b, p.212).

24 Quizás parezca audaz este pasaje de la (muerte de) la Escritura a (la muerte de) Dios. Pero ¿no es el conjunto de transformaciones que operan en estas páginas lo que nos invita, cuando proponen la hipótesis –la suposición imposible– de un Dios sin Escritura?



inquietante? ¿Y de preguntarse, de intentar preguntarse cómo respondería él mismo?

### Referencias bibliográficas

AHEARNE, Jeremy (1995). *Michel de Certeau: Interpretation and Its Other*. Cambridge: Stanford University Press.

CERTEAU, Michel de (1975). *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1980). *L'invention du quotidien*. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1993). *La fábula mística*. México: UIA.

\_\_\_\_\_. (2005). *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. París: Hautes études, Gallimard/Le Seuil.

\_\_\_\_\_. (2006). *La escritura de la historia*. México: UIA.

\_\_\_\_\_. (2007a). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.

\_\_\_\_\_. (2007b). *La invención de lo cotidiano*. México: UIA.

FABRE, Pierre Antoine (2016). "Une érudition critique: Michel de Certeau en route vers 68". Christian Indermuhle y Adrien Paschoud (eds.), *Revisiter l'œuvre de Michel de Certeau*. Lausanne: Presses universitaires de Lausanne.

FREIJOMIL, Andrés (2009). Les pratiques de la lecture chez Michel de Certeau: la matérialité de l'œuvre. *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 44, octobre, Centre de recherches historiques, École des hautes études en sciences sociales, pp.109-134.

\_\_\_\_\_. (2012). À la recherche du «premier» Michel de Certeau. Les enjeux de ses premiers textes publiés pendant les années lyonnaises (1947-1950). *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, año 48 (1), pp.117-154.

\_\_\_\_\_. (2015). "El nacimiento de un historiador. Michel de Certeau y la historia de la espiritualidad francesa". En María Luz González Mezquita (ed.), *Temas y perspectivas teóricas de Historia Moderna*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

GOUJON, Patrick (2008). *Prendre part à l'intransmissible*. Grenoble: Millon.

HÖLDERLIN, Friedrich (1967). *Œuvres complètes*. París: Gallimard.

HOUDARD, Sophie (2008). *Invasions mystiques*. París: Belles-Lettres.

LAUX, Henri (2004). Michel de Certeau lecteur de Surin. Les enjeux d'une

interprétation. *Revue de philosophie et de théologie*, 136, pp. 319-332.

LE BRUN, Jacques (2002). *Le pur amour de Platon à Lacan*. París: Seuil.

LOYOLA, Ignace de (1987). *Récit*. París: DDB.

MARIN, Louis (1992). Événements de contemporanéité. *Traverses*, 1: *Du contemporain*, pp.18-29.

MENDIOLA, Alfonso (2014). *Michel de Certeau: epistemología, erótica y duelo*. México: Navarra ediciones.

MHSI, Monumenta Historica Societati Iesu (1965). *Fontes Narrativi IV*. Roma.

SCATENA, Silvia (2016). Le concile en Amérique latine: le rôle du CELAM dans l'aggiornamento continental. Traducción de P. A. Fabre. *Archives de sciences sociales des religions*, 175, pp.341-359.

TREMOLIÈRES, François (2000). Approches de l'indicible dans le courant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques). *XVIIe siècle*, 207, avril-juin, pp. 273-298.