

Michel de Certeau: explorador de ausencias, pertenencias, límites identitarios y deudas

MICHEL DE CERTEAU: EXPLORER OF ABSENCES, BELONGINGS,
IDENTITY LIMITS AND DEBTS.

FERNANDO M. GONZÁLEZ

Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM
México

ABSTRACT

This essay explores some of the effects of what Michel de Certeau called “Splintered Christianity” had on Jesuit and Christian identities; from the possibility of exploring the simple articulation of a dichotomy between the secular and the sacred world, to the radical critique of a supposed “essential” that would remain identical throughout time, and that one would simply adapt to contemporary needs. This essay will also explore the research conducted by De Certeau on the difficulties of remaining a Jesuit when one becomes an operator of the social sciences, and the risks these sciences imposed on the secularization of thought and the adjective “religious”

Key Words: difference, absence, origin, inventions of the faith.

RESUMEN

El escrito intenta explorar algunos de los efectos de lo que Michel de Certeau denomina “cristianismo estallado”, tanto en las identidades cristianas como jesuitas. Efectos que pasan por poner en tela de juicio la simple articulación de una dicotomía entre mundo secular y sacro, o por la crítica radical de un supuesto “esencial” que permanecería idéntico a lo largo de los siglos y al que sólo habría que adecuar a los tiempos actuales. También se tratará la investigación realizada por De Certeau acerca de las dificultades de ser jesuita al convertirse en operador de las

ciencias sociales, así como las consecuencias que éstas tuvieron en la secularización del pensamiento y el adjetivo “religioso”.

Palabras clave: diferencia, ausencia, comienzo y origen, invenciones de la fe.

Artículo recibido: 4-3-2013

Artículo aprobado: 15-5-2013

INTRODUCCIÓN: UNA SINGULAR MISA DE CUERPO PRESENTE

Por lo demás, a últimas fechas me he vuelto tan escéptico que empiezo a dudar de que de veras no exista Dios.

Jorge Luis Borges.¹

En la mañana del lunes 13 de enero de 1986, en la iglesia de San Ignacio en París y ante el cadáver del historiador y jesuita Michel de Certeau, un heteróclito grupo de personas se reunió para rendirle homenaje. Atrás del féretro había una cuarentena de jesuitas vestidos de blanco y, frente a éste, una multitud heterogénea conformada por algunos integrantes de la comunidad intelectual: sociólogos, historiadores, antropólogos y psicoanalistas, hombres y mujeres de izquierdas y derechas, etcétera.

De pronto, irrumpió la potente voz de Edith Piaf con “No, rien de rien. Non, je ne regrette rien...”, *tomando por la garganta* a muchos de los asistentes. La letra y la música de esta canción y quien la canta nos remiten a la calle y a lo popular. Ello, aunado a la presencia de los representantes de las ciencias sociales –uno de los pilares del mundo secular–, contrasta con el mundo sacro representado por los compañeros sacerdotes. Ambos mundos se “articulan” fugazmente, convocados por este fallecimiento.

¹ Jorge Luis Borges Borges, entrevista de Ignacio Solares, *Palabras rencontradas*, p. 21.

Sin embargo, simplificaríamos este tema si redujéramos a los cuarenta miembros de la Compañía de Jesús asistentes a este acto la representación homogénea de un mundo que sólo administraría lo sobrenatural separado sustancialmente del mundo secular.² Este tipo de dicotomía simplista es una de las tantas posturas que el difunto jesuita cuestionó profundamente.

A primera vista, la ceremonia —preparada por el propio De Certeau— muestra claramente estos mundos radicalmente heterogéneos entre los cuales circulaba. Según diversos testigos, la canción de Piaf —en cuya letra dice “Je me fous du passé”,³ precisamente porque “Je repars à zéro”—⁴ fue escuchada profusamente por De Certeau la última semana de su vida. A lo mejor, le sirvió como objeto transicional para asumir el pasaje a su muerte.

Junto a la melodía citada, en otro momento de la misa resonaron también los versos de un poeta jesuita místico, Jean-Joseph Surin —referente central de De Certeau—. Según Stanislas Breton, Surin “significaba para Michel la cuestión dolorosa, la instancia o la espina que hiere al intelecto tanto como al cuerpo, a la escritura tanto como al saber”.⁵

Je veux aller courir parmi le monde,
où je vivrai comme un enfant perdu;
j'ai pris l'humeur d'une âme vagabonde
après avoir tout mon bien répandu.
[...]
Ce m'est tout un, que je vive ou je meure,
Il me suffit que l'amour me demeure.⁶

² Para tener una idea más precisa de esta ceremonia, lo mejor es acudir a la excelente biografía de François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. [Hay traducción al español: *Michel de Certeau. El caminante herido*, UIA-Departamento de Historia, 2003. N del Ed.].

³ Me desentiendo o me desligo del pasado.

⁴ Recomienzo de cero.

⁵ Stanislas Breton, “Dossier dactylographique Certeau, communiqué par D. Mercadier”. Citado por Dosse, *Michel de Certeau, op. cit.*, p. 9.

⁶ *Ibidem*, pp. 9-10. En la traducción al español: “Quiero ir a correr por el mundo/donde viviré como un niño perdido;/tengo el humor de un ánimo vagabundo/

Finalmente, “Me da igual [lo mismo, todo uno] que viva o muera” porque “recomienzo de cero” y no “me arrepiento de nada”; entonces, Surin resuena en Piaf y viceversa, pues basta que “el amor permanezca o me habite”.

La ceremonia sirvió también para mostrar ante la comunidad jesuita las tensiones que provocó la travesía de ese hombre que asumió “el humor de un alma vagabunda”. Por ejemplo, el superior de la comunidad de 15 rue Monsieur –el padre Louis Vaucelles– aludió al cuidado que siempre tuvo De Certeau en evitar una dicotomía entre su ser jesuita y sus actividades de investigador.

En realidad, antes que evadir esta dicotomía y acogerse a una supuesta cómoda articulación entre ambas, De Certeau más bien la exploró y problematizó a fondo, llevándola al máximo punto de tensión, lo que intentaré mostrar más adelante. Por ello, lo que señaló el padre Vaucelles resulta más bien un piadoso deseo. Sin embargo, el citado sacerdote abundó en el diálogo controvertido que mantuvo De Certeau con Jean Marie Domenach en el libro *Le christianisme éclaté*,⁷ en el cual De Certeau “Invita a los creyentes y la iglesia de hoy a tomar en serio esa lección [del estallamiento], trabajando en una invención del cristianismo que pase por un trascender las identidades recibidas y las estabilidades contractuales. [...] Semejante actitud –añadió–, ciertamente, no se dio sin sobresaltos en la manera de situarse en la Orden”.⁸

De ahí se deriva que ser jesuita y cristiano no constituye una identidad cristalizada en una supuesta esencia a la que sólo habría que evitar dicotomizar, procurando adecuarla a los tiempos actuales.

tras todo mi bien haber repartido/[...]/Todo es igual, la vida o la muerte,/me basta con que a mí el amor me habite”.

⁷ París, Éditions du Seuil, 1974.

⁸ Dosse, *Michel de Certeau, op. cit.*, pp. 10-11.

I. ¿QUÉ HACER ANTE EL CRISTIANISMO ESTALLADO?

En lugar de partir de una línea de investigación, sin duda legítima, que vería a Michel de Certeau colocándose infatigablemente en un campo “móvil” de pertenencias e identidades agujereadas –lo que llevaría a poner el énfasis en la imposible ruptura entre sus múltiples referencias marcadas, como lo describió en el comentario a *El hombre Moisés* de Freud–, por la “distancia y la deuda”, trataría de enfocarme en un tipo de pertenencia que interroga seriamente su relación con la Compañía de Jesús. Ello debido a que encuentra dentro de su propia subjetividad una alteridad secularizada, a la manera del tipo de identidad que dedujo del citado texto de Freud.

Me explico. De Certeau va al corazón de la aportación freudiana cuando recupera la afirmación del vienesés que alude al hecho de que el fundador de la religión judía era, en realidad, egipcio. Con ello, el gesto separador de Yahvé, al fijar su elección en el pueblo judío, queda cuestionado, ya que para Freud: “La división es interna, ella escinde al sujeto mismo. [...] La identidad no es una, sino dos. Lo uno y lo otro. En los comienzos era lo plural”.⁹

Desde Freud y en el contexto del escrito, se trata de un mensaje con doble finalidad; primero, para los propios judíos, que tienden a crispar su diferencia atravesada de principio a fin por la “elección de Yahvé” y en busca de un territorio propio autorizado y, luego, para los feroces nazis militantes guerreros de la pureza de la raza y de la ilusión identitaria, quienes, a diferencia de los judíos, tratan de eliminar “sin metáfora” a aquellos que supuestamente la amenazan con volverla impura.

Freud no se ahorra ni les ahorra a sus propios paisanos la problematización de su ser judío y, sobre todo, a los denominados sionistas. Por ejemplo, cuando en 1930 la agencia judía le demanda su apoyo, así como a otras personalidades, después de

⁹ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, p. 319.

las sublevaciones árabes de Palestina en 1930 y con la finalidad de protestar contra la política británica que limitaba el acceso a los judíos al Muro de las Lamentaciones y les imponía cuotas de inmigración. Así le responde el psicoanalista al doctor Chaim Koffler:

Yo no puedo acceder a vuestra petición [...] quien quiera influir a la masa debe tener algún grado de entusiasmo y de exaltación a proponerle, y mi juicio ponderado sobre el sionismo no va en ese sentido [...] Yo no creo que Palestina llegará a ser un día un Estado judío, ni que el mundo cristiano y el mundo musulmán aceptarán el dejar sus santos lugares bajo su protección. Me parece que hubiera sido más razonable crear un hogar judío en una tierra menos cargada de significación histórica. Pero me doy cuenta de que una actitud así de racional no habría jamás logrado elevar el entusiasmo de las masas ni obtener los recursos financieros de los ricos. Yo constato que el fanatismo irrealista de nuestro pueblo es en parte responsable del despertar de la desconfianza de los árabes. Yo no puedo encontrar la menor sombra de simpatía por esa piedad exorbitada que, de eso que queda del muro de Herodes, fabrique una reliquia nacional tocando los sentimientos de las poblaciones indígenas. Usted juzgará si, defendiendo un punto de vista así severo, soy la persona apropiada para venir a consolar un pueblo engañado por vanas esperanzas.¹⁰

De Certeau es demasiado consciente de esta aportación freudiana como para no aplicársela en su condición de jesuita e investigador; en otro contexto felizmente menos letal. Versión freudiana: la destrucción del templo desposeyó a la nación judía de un lugar propio, que sería vano tratar de recuperar recolonizando Palestina e instaurando un Estado judío en ese territorio. Versión certeliana: la conformación plural del cristianismo y,

¹⁰ Apud Yosef Yerushalmi en *Le Moïse de Freud: judaïsme terminable et interminable*, p. 46.

luego, de la secularización desposeyó a la catolicidad de la justificación de una conquista de las conciencias y, por lo tanto, de los proyectos misioneros que pretendían que los secularizados retornaran al buen camino.

Inmiscuirse en las perspectivas abiertas por las ciencias sociales es, entonces, renunciar a utilizarlas al servicio de sus misiones apostólicas y, por intermedio de este rodeo, hablarle a sus interlocutores del verdadero Dios que permanecería medio escondido, esperando la reconversión del sujeto apartado del Señor. Este uso militante de las ciencias sociales se sitúa en las antípodas del proyecto de Michel de Certeau.

Por esa razón se podría caer en un equívoco acerca de la perspectiva asumida por el jesuita historiador, si se tomara “a la letra” las elogiosas palabras dedicadas a Iván Illich y a su Centro Intercultural de Documentación (Cidoc), en la Cuernavaca de los años sesenta. De Certeau sostiene: “Mgr. Illich ha fundado su obra sobre esta intuición misionera: evangelizar es, de entrada, aprender el lenguaje del otro. Mas, universitario tanto como sacerdote, él ha inscrito esta intuición sobre un territorio [México] a partir de una pedagogía¹¹ y en investigaciones científicas, cuando ha abierto el centro de Cuernavaca en 1960”.¹²

Educar a los misioneros para que al evangelizar, primero, aprendan el lenguaje de sus futuros misionados, finalmente conserva trasformado el proyecto colonizador respecto a quienes se considera que les falta algo fundamental, que sólo los evangelizadores les pueden proporcionar. No obstante, el propio Illich ya había comenzado a problematizar esta opción cuando escribe –en

¹¹ “Había que ‘educar a los educadores’ y tornar las generosidades más dóciles a la ‘realidad latinoamericana’ para que ésta no sea colonizada una vez más por ideologías importadas, por programas decididos en otra parte, o por la mentalidad ‘nórdica’ o europea subrepticiamente investida en la ayuda más generosa. La importancia del clero en América Latina volvía esta intuición y esta autocrítica todavía más necesarias a los sacerdotes”. Michel de Certeau, “Cuernavaca: le centre interculturel et Mgr. Illich”, p. 439.

¹² *Ibidem*, p. 438.

1967- dos textos que le van a traer serios problemas con el Santo Oficio, para esas fechas denominado, eufemísticamente, Congregación para la Doctrina de la Fe. El primero, titulado “La otra cara de la caridad”, apareció en la revista *América*, en enero de 1967; y el segundo, que resultaría muy controvertido, “El clero: una especie que desaparece”, en julio de 1967, muy apto para colocar al citado como integrante del selecto grupo de quienes proponían nuevas vías para hacer frente al “cristianismo estallado”. O para abundar en “la fecundidad de la invención de la fe”, como decía el séptimo obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. De ahí que De Certeau haga, hasta cierto punto, eco de las palabras que Illich escribe a propósito de la crisis de la burocracia eclesiástica.

La Iglesia Romana es el organismo burocrático, no gubernamental, más grande del mundo. Emplea un millón ochocientos mil trabajadores a tiempo completo [...] Los hombres sospechan que la Iglesia Institucional ha perdido su significación ante el Evangelio y ante el mundo. La vacilación, la duda y la confusión reinan entre sus directores, funcionarios y empleados. El gigante comienza a tambalearse antes del colapso. Parte del personal eclesiástico reacciona ante el derrumbe con pena, angustia y miedo. Otros hacen heroicos esfuerzos y trágicos sacrificios para prevenirlo. Otros más, con pena o con alegría, interpretan el fenómeno como un signo de la desaparición de la Iglesia Romana misma. Yo quisiera sugerir que recibamos con espíritu de profunda alegría la desaparición de la burocracia institucional.¹³

Ahí en donde otros ven el anuncio de un apocalipsis institucional, Illich encuentra la gran oportunidad de implementar un cambio radical. Continúa su texto afirmando que no se trataba de la desaparición de la Iglesia como tal, pero sí de la burocracia, y que la radical renovación de la institución implicaría que ésta se

¹³ Iván Illich, “El clero: una especie que desaparece”, p. 19/1. Originalmente, apareció en la revista *Siempre*, México, 12 de julio de 1967.

atreviera a vivir “la pobreza evangélica”. Constata que, cada vez más, “empleados” de esa burocracia,

[...] después de un drama personal, desarrollado en la intimidad de su conciencia, quieren sacrificar la seguridad emocional espiritual y frecuentemente financiera que el sistema benevolente-mente les otorga. La causa de tales “deserciones” no reside ni en el “espíritu mundano” ni en ninguna falla de la generosidad de los “desertores”, sino más bien en la estructura misma. La estruc-tura parroquial, feudal, autocrática de la Iglesia.¹⁴

Concluía analizando la necesidad de reducir sustancialmen-te el número de personas que para su “subsistencia dependen de la Iglesia”, la ordenación de hombres casados, y no tanto de sa-cerdotes que luego se casarían, así como la cuestión del celibato sacerdotal, que no debería ser necesariamente para toda la vida y sólo ser elegido en muy pocos casos. No había duda de hacia dónde apuntaban las palabras de Illich, cuando remarcó, en la en-trevista que le hizo el periodista Luis Suárez a propósito del citado artículo, lo siguiente:

I.I.: Yo estoy por la desaparición de los curas y lo más pronto posible [...] no me considero, de ninguna manera, propiedad de la Iglesia ni empleado en cualquier forma de una agencia eclesiás-tica, ni miembro de ninguna manera de la jerarquía jurídica de la Iglesia, y he renunciado a todo privilegio clerical. Por lo tanto, renuncié también al seguro de todo tipo que se llama título cle-rical, a los privilegios clericales. Es muy interesante cuan difícil es hacer entender a las gentes que con esto no renuncio a una mínima parte de mi fe, ni renuncio a mi sacerdocio, ni digo que quiero casarme.

Luis Suárez: ¿por qué se opone al clero con tanta firmeza?

I.I.: porque con la misma firmeza creo que el poder y el anun-cio del Evangelio no se pueden combinar en el mundo moderno

¹⁴ *Ibidem*, p. 19/2.

con una burocracia que ya tiene 1 800 000 empleados vitalicios, que no pueden mantenerse y crecer sin buscar el poder en sus varias formas. Es su tendencia ineluctable.

L.S.: Y si se acaba el clero, ¿qué va a ser de ustedes?

I.I.: A mí no me toca. Soy profesor, presidente de un centro de investigación totalmente académico y sin ninguna personalidad eclesiástica. Como ya dije: me gano la vida como tal.¹⁵

En la exploración de las nuevas identidades, Illich acepta seguir siendo un sacerdote que no renuncia al celibato, al breviario, ni menos a su fe en el dios cristiano y, ciertamente, uno que no depende de una maquinaria burocrática que lo convierte en un empleado de la jerarquía o en un “sindicalizado espiritual”, como lo describió en algún momento. Con todos los costos que trae aparejada esta relación subordinada, que somete y promueve, en muchas ocasiones, la renuncia a la libertad de pensamiento.

Por esta razón, lo escrito por De Certeau parece ser insuficiente cuando se refiere a Illich; aunque, sin duda, se sintió cercano a muchas de sus palabras, posiciones asumidas, así como a los actos que de ellas se derivaron. Por ejemplo, cuando Illich habla de las causas de la deserción al sacerdocio, que no necesariamente pasan por “espíritu mundano” o falta de “generosidad”. El propio De Certeau había tenido la experiencia de enfrentar una airada reacción papal respecto a las deserciones, cuando su compañero jesuita y director de la revista *Christus*, François Roustang, miembro como él de L’École freudienne,¹⁶ escribió un pequeño texto titulado “Le troisième homme”, que apareció en el número 52 de esta revista, en octubre de 1966.

El título –explica Dosse– aludía al calificativo que utilizaban los primeros cristianos para situarse con relación a los judíos y los “paganos”. En dicho texto, Roustang cuestionaba, sin concesiones,

¹⁵ Luis Suárez, “El clero debe desaparecer, dice monseñor Illich”, pp.. 32, 33 y 102.

¹⁶ Cofundada por Jacques Lacan.

una especie de equívoco o falsa apreciación a la que habían llegado algunos analistas y observadores del Concilio Vaticano II: creer que la oposición –conservadores y reformistas– había marcado el citado concilio. Para Roustang, los temas importantes habían “pasado por otro lado”: la mayor parte de los cristianos había adquirido “[...] tal libertad personal que ella encarnaba a ese ‘tercer hombre’, que distinguía la fe en Dios y la fe en la Iglesia. El resultado es que aquellos que encarnan la intensidad de la fe se sienten cada vez más escindidos de las instituciones eclesiásticas y cada vez más cerca de los laicos que se cruzan por su camino”.¹⁷

Las consecuencias fueron, entre otras, que muchos de estos cristianos ya no distinguían las diferencias entre los valores cristianos y los simplemente humanos. Sin embargo, Roustang daba algunos pasos más, ya que consideraba que el clero era incapaz de ver lo que se estaba jugando y que el concilio, más que un punto de llegada, había constituido, en todo caso, un punto de partida. Y, por lo tanto, la deserción de la institución eclesiástica iría acentuándose, pero de una manera muy singular. “Ella no revestirá, como en el pasado, la forma de una oposición o aquella de un abandono, sino de un desinterés tranquilo en relación, dicen ellos, a esta montaña de esfuerzos que ha dado luz infatigablemente a un ratón”.¹⁸

El texto llega hasta Paulo VI, quien leía la revista, y lo menos que se puede decir es que “vio rojo” desde su alba figura, y rápidamente conminó al general de los jesuitas, el padre Arrupe, a ordenarle al padre Roustang que presentara su dimisión al cargo de director. Es decir, cuando menos en este caso, no dio lugar a una salida que hiciera honor a un “desinterés tranquilo” con relación a la institución romana. Dosse señala que la revista había iniciado un cambio de orientación desde 1964, tratando de que ésta no se redujera sólo a textos que aludieran a una estricta línea

¹⁷ Dosse, *Michel de Certeau, op. cit.*, p. 86.

¹⁸ François Roustang, “Le troisième homme”, p. 567.

ignaciana e intentara abrirse a problemáticas nuevas y a investigaciones que salían de las disciplinas del campo de las ciencias humanas: historia, etnología, lingüística y psicoanálisis, entre otras.

De Certeau, ante la renuncia forzada de su colega, queda por un tiempo de director adjunto, aunque está de acuerdo con lo expresado por Roustang en el texto aludido. Pronto renuncia y dirige sus pasos a otra revista jesuita, *Études*, en julio de 1967. El asunto del “tercer hombre” da lugar también a una carta que el nuncio apostólico le envía al provincial jesuita de París, la cual muestra cómo las autoridades vaticanas conciben la libertad de investigación recién terminado el concilio: “Creo que es mi deber insistir, como lo hago desde algunos años, sobre la necesidad de poner un freno a este género de artículos, sin que esto impida, tengo necesidad de remarcarlo, el desarrollo de las ideas”.¹⁹

Curiosa manera de promover la investigación. Accediendo a esa petición, el padre provincial rápidamente se pliega y ordena interrumpir la venta del número. A su vez, el fundador de la revista, el padre Maurice Giuliani, le pide al citado provincial que le ordene al padre Roustang que desaparezca este número.

Este episodio concluye con un texto que De Certeau escribe con relación al apostolado y la espiritualidad, en el cual señala que la fe se reconoce cada vez menos en un lenguaje religioso y que las cuestiones a este respecto devienen secundarias. Y, en los mejores términos que Illich, considera que las instituciones religiosas aparecen ligadas a una cultura caduca. Dado que la enseñanza religiosa aparece como insignificante con relación a los problemas espirituales encontrados, es mejor prepararse para vivir espiritualmente en “nuestros tiempos”. ¿Pero cómo colocarse en eso que denomina “nuestros tiempos”? Veamos.

¹⁹ Nuncio apostólico, “Carta al provincial de París, Philippe Laurent”, 27 de octubre de 1966, Archives de France de la Compañie, Vanves. *Apud Dosse, Michel de Certeau, op. cit.*, p. 88.

II. LA CONSTATACIÓN DE UNA ALTERIDAD QUE ATRAVIESA LAS IDENTIDADES SACERDOTALES

Como ya mencioné, una de las perspectivas del historiador y jesuita consistirá en explorar lo que muchos de sus colegas verán como seria amenaza: lo que denomina “cristianismo estallado”. Él más bien ve en ésta –como Illich– una magnífica oportunidad y posibilidad de instaurar una invención del cristianismo que “trascienda las identidades recibidas y las estabilidades contractuales”. Ahora bien, ¿de dónde vendría esta problematización, finalmente no “concluida”, en relación con su identidad jesuita? Entre otros lugares, de su inserción a fondo en el campo de las ciencias sociales ya citadas. Inserción que trae aparejada la asunción de las lógicas de investigación y de las perspectivas de las disciplinas mencionadas. Con las consecuencias constatadas sin tapujos por él, cuando enfrenta la posibilidad de pensar el adjetivo “religioso”. Dicho adjetivo dice: “Deviene un enigma. Cesa de determinar los métodos empleados, las verdades consideradas y los resultados obtenidos. La dificultad de ‘pensar’ los hechos religiosos en términos de ciencias humanas [...] proviene [...] de una nueva situación epistemológica [...] es lo pensable lo que ha sido secularizado”.²⁰

La constatación resulta desarmante para alguien que, entre sus soportes identitarios sacerdotales, tiene como supuesto la aportación de un mundo sobrenatural que interactuaría con el mundo profano y lo iluminaría. Intuyo sólo parcialmente la manera en la que enfrentó su ser jesuita esta exploración “sin anestesia” y con tal honestidad. La exploración es heurísticamente importante.

Por lo pronto, el mundo de lo sobrenatural será para De Certeau el de una apuesta y no el de una afirmación. Una apuesta que al pasar por la mirada de los místicos no puede ser más vulnerable y, por lo tanto, llevaría a eliminar de raíz la posibilidad de convertirse en misionero de un mensaje “integral”. Mirada de los

²⁰ Michel de Certeau *La faiblesse de croire*, p. 196.

místicos que, por cierto, afectará su manera de concebir el trabajo de historizar. Doble antídoto para alguien que al entrar a la Compañía de Jesús, en algún momento, abrigó el proyecto de “salvar a las almas”.

Veamos dos ejemplos. El primero, una consideración sobre el citado J. J. Surin:

En Surin, ningún lenguaje de la verdad (colocado al lado del lenguaje mundano) se instaura. Solo un “estilo”, una “manera de hablar” puede articular constantemente sobre la lengua (ese don previo y universal), el “lenguaje de Dios” (un corte): las “heridas” del espíritu marcan progresivamente en la lengua su estatuto de estar desposeída de su Otro, sin poder ser remplazado por alguna cosa que lo hable directamente.

[Y un dato para el historiador...] Había que renunciar a la proximidad que postulaba de entrada entre esos espirituales del siglo XVII y nosotros, el proyecto de reencontrarlos. [...] Sobre el terreno mismo donde se había supuesto un contrato de lenguaje; es decir, una persistencia cristiana, ellos eran irreconocibles. El tipo de acercamiento descubría la distancia –una diferencia que no concernía solamente a las ideas o a los sentimientos, sino a los modos de percepción–, los sistemas de referencia, un tipo de experiencia que yo no podía ni rechazar como “cristiana” ni reconocer como la mía.²¹

Desposesión, distancia, diferencia, extrañeza, son algunas maneras de nombrar el cruce del jesuita e historiador, quien trata de saber quiénes eran esos místicos del siglo XVII. Por lo pronto, ningún lenguaje de la verdad. Esto le permite enfrentar, sin aspavientos, el marco de referencia de sus hipótesis, ya que ahí donde esperaba continuidades y posibilidades de reconocerse en esos que lo precedieron, encuentra más bien un vacío que conspira contra toda posesión y adecuación del pasado en el presente.

²¹ Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire*, pp. 155-156.

Eso que caracteriza un trabajo como “histórico” [...] no consiste en la exacta aplicación de reglas establecidas (bien que este rigor sea necesario). Es la operación que produce un espacio de signos proporcionados, una ausencia, que organiza el reconocimiento de un pasado, no a la manera de una posesión presente o de un saber de más, sino bajo la forma de un discurso organizado por una presencia faltante; que, por el tratamiento de materiales actualmente dispersos en nuestro tiempo, abre en el lenguaje un lugar y un reenvío a la muerte.²²

Sostener el discurso acerca de lo ausente no deja de recordar el lenguaje místico: por eso, en el texto que desarrolla a fondo sus investigaciones acerca de los místicos, puede decir: “El historiador de los místicos, llamado como ellos a decir lo otro, redobla su experiencia al estudiarlos: un ejercicio de ausencia define a la vez la operación por la cual él produce su texto y aquella que ha construido el suyo. Estructura en espejo; tal Narciso [...] Él busca un desaparecido que busca un desaparecido, etcétera”.²³

Una vez constatada la doble operación de los místicos y los historiadores, desposeídos cada uno a su manera por el trabajo de una ausencia, de cualquier pretensión de grandilocuencia, podrá rematar su encuentro con los fundadores de la Compañía de una manera desencantada, no necesariamente nostálgica, ya que los mirará sin el halo idealizador de la hagiografía. Ciertamente, ver de esta manera a instituciones como las órdenes religiosas, que tienen inscrito en su código genético la producción inagotable de hagiografías –ya que se presentan como promotoras de la ejemplaridad– no es la manera más delicada de verlas, más aún si se pertenece a una de ellas.

Escrutando de más cerca los orígenes [de la Compañía de Jesús], el análisis no parece alcanzar sino un vacío ahí en donde nosotros

²² *Idem*

²³ Michel de Certeau, *La fable mystique. XVI-XVII siècle*, p. 21.

esperábamos a la verdad. Pero éste [análisis] nos abre en contra-
parte una vía, cuando nos obliga a adivinar a todo un sistema de
relaciones humanas en lugar del objeto sacralizado que nosotros
buscábamos [...] Nuestros padres son hombres; ellos no son sino
hombres: los orígenes no son de otra naturaleza que la nues-
tra. Ellos se evaporan ante nuestra aproximación, si nosotros los
identificamos con un secreto que estaría contenido por el pasado
[...] Tales “fuentes” no cesan de fugársenos, pues ellas no son
sino un espejo.²⁴

“No son sino hombres”: nada que idealizar ni menos sacra-
lizar, y tampoco lamentar. El duelo por las identidades y continui-
dades perdidas avanza inexorablemente. “A esos cristianos de ayer,
a esos ‘espirituales’ del siglo XVII, a esos teólogos de la edad clásica
[...], a esos apóstoles que circulaban en la campiña francesa los
creía yo idénticos, pero sencillamente porque esperaba descubrir,
esperaba forzar una identidad en la diversidad de los tiempos y
lugares. Había ahí una apologética inconsciente y personal.²⁵

Ninguna supuesta homogeneidad para el análisis histórico
se desprende de la conjunción de esos personajes, ni tampoco la
evidencia de una posible “catolicidad” que expulse la hetero-
geneidad que la habita, para el creyente singular apellidado De
Certeau.²⁶ Y, entonces, ¿cómo situarse ya no como historiador,
sino como jesuita que hace historia a pesar de postular lo que

²⁴ De Certeau, *La faiblesse*, *op. cit.*, p. 59.

²⁵ Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, pp. 102-103.

²⁶ En los tiempos que corren, el enfoque De Certeau acerca de la heterogeneidad
que habita al catolicismo sería materia de reflexión crítica, especialmente para
el tipo de gobierno ejercido por los dos últimos papas, quienes han llevado la
institución papal por las vías de la centralización y producido un abismo con los
efectos de la secularización: “la disparidad de situaciones de las iglesias nacio-
nales y el impacto de las competencias religiosas a escala planetaria. Es cada vez
menos plausible tratar de compensar por una centralización ideológica y dis-
ciplinaria [...] la diseminación de las comunidades despegadas de la armadura de
una civilización parroquial definitivamente moribunda”. Danièle Hervieu-Lé-
ger, “L'épuisement de la monarchie pontificale”.

vengo de citar profusamente? Y también: ¿de qué manera continuar pensándose como jesuita? Pues, una vez que ha desarticulado, o al menos “trastornado las ordenadas superficies”²⁷ identitarias, ¿en dónde colocar los pies? Ya no en un suelo supuestamente sólido, como aquel que le servía para definir su noción de estrategia.

Denomino estrategia al cálculo de las relaciones de fuerza que es posible a partir del momento en donde el sujeto del querer y de poder [...] es aislable de un “entorno”. Ella postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y, por lo tanto, para servir de base a una gestión de sus relaciones con una exterioridad distinta (de competidores, adversarios, una clientela [...], objetos de investigación). La racionalidad política, económica o científica se ha construido sobre un modelo estratégico.²⁸

¿Acaso es posible, para decirse jesuita, y antes aún para sentirse cristiano, aislarse de un entorno circunscrito por algo “propio”? O, en el contexto desde el cual De Certeau mira y escribe, ¿esa posibilidad se disolvió? Lo segundo es más probable, en su caso.

Después de describir lo que denomina “unidades cristianas”, que todavía en el siglo XIX se constituyeron para cultivar y mantener la fe, sea partidos políticos, congresos de “ciencia católica” o movimientos sociales cristianos –que partían del supuesto de que lo cultivado ahí dentro podía ser exportado o infiltrado hacia afuera, sin que la unidad de la fe sufriera–, De Certeau analiza cómo dichas unidades fueron minadas. Entre otras razones, porque las opciones políticas o las reparticiones sociales introdujeron “criterios extranjeros” a las pertenencias religiosas.

Había, entonces, que tratar de aludir a una especie de trasfondo “esencial” que, a pesar de todas las divisiones, teológicas o políticas en la “superficie”, reagrupara la dispersión y postulara

²⁷ Como el otro Michel (Foucault), a quien aludía utilizando estas palabras en De Certeau, *Historia...*, *Op. cit.*, pág. 64.

²⁸ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, pp. 20-21.

una idea común. Por ello, los intentos de retornar a los “orígenes” para procurar volver prístinos los criterios fundacionales y doctrinales antes de que, supuestamente, se deformaran. No obstante, ambas operaciones, que distingúan entre lo temporal y lo espiritual, sólo añadirían nuevas dificultades a la cuestión.

Si lo espiritual trataba de disociarse de todo lo que lo “comprendía” a los flujos móviles de la vida y de las diferentes pertenencias temporales, también implicaba que “la experiencia espiritual es compatible con una variación de sistemas históricos (intelectuales e institucionales)”.²⁹ Por lo tanto, si bien esa “espirituализación” remitía a un “vivido profundo”, desemboca en sus partes más sofisticadas, modelo Jacques Mariatain, en un reconocimiento de la distinción entre un “orden” político autónomo distinto del orden espiritual y, por lo tanto, en la tácita aceptación de que otras lógicas no espirituales dirigían la marcha de lo temporal. Y al dejarle a lo real temporal toda su autonomía, ¿no quedaría sino yuxtaponerle un plus de sentido, “evangélico” o “integral”, como acostumbran decir algunos?

El duelo, que implicaba asumir que el universo cristiano ya no dictaba las leyes de ese orden secularizado, no todos lo asumieron de la misma manera: unos todavía postularon la “restauración de lo temporal en Cristo” (*restaurare omnia in Christo*), como el tipo de grupos muy tradicionales o sociedades secretas; otros, consideraron ficcionalmente que bastaba “saber” qué animaba su compromiso en lo temporal para, de alguna manera, “cristianizar” sus actos aunque los demás no se enteraran. Otros más aceptaron la dicotomía; es decir, que los gestos y rituales plenamente “cristianos” sólo se podían practicar en lugares cerrados y en ceremonias puntuales e intensivas, pero con la clara conciencia de que una vez consumidos, y retornando de nuevo al mundanal ruido del orden temporal, otras lógicas se imponían.

²⁹ De Certeau, *La faiblesse, op. cit.*, p. 99.

De Certeau, dando una “vuelta de tuerca” a su análisis –como ya señalé–, explora lo que sería supuestamente un jesuita “esencial” y un auténtico “retorno” a los orígenes. Y ya sabemos lo que sacó como conclusión a la manera del otro Michel –Foucault–, cuando éste último distingue los comienzos y los orígenes.

El origen está siempre antes de la caída, antes [...] del tiempo. [...] Al narrarlo se canta siempre una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o discreto, como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico propicio a deshacer fatuidades [...] El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen [...] La procedencia permite [...] encontrar bajo el aspecto único [...] la proliferación de sucesos a través de los cuales [...] se ha formado. [...] La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo.³⁰

En esta cuestión de los comienzos y la genealogía histórica, los dos Michel están más cercanos que nunca. El jesuita despliega, a su modo, lo que Foucault describe cuando sostiene, respecto a su relación con sus predecesores jesuitas, lo siguiente:

Por el solo hecho de que nosotros existimos, nosotros somos ya heréticos con relación al pasado. Nuestro primer deber es no serlo de una manera inconsciente o desdichada. Hay que aceptar la diferencia, viendo en ella el signo de que nosotros debemos existir y que esta existencia no está garantizada por el pasado.

[...] Puesto que tenemos el derecho de vivir, [pensamos que] habría necesidad de identificar en Ignacio alguna cosa que sea “moderna”, o en nosotros alguna cosa que sea “tradicional”. Y cuando nos vemos compelidos a constatar que, a todo lo largo de

³⁰ Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, pp. 10-13.

la historia, esas identificaciones se mueven y giran, que cada una de ellas es inseparable del contexto histórico en donde ella toma un nuevo sentido, y que ellas son a su vez criticadas y remplazadas por otras, nosotros nos sentimos solos y llevados a concluir que, de su lado, el fundador es el solo testigo auténtico de la espiritualidad ignaciana, un testigo que traiciona toda interpretación y en donde el secreto escapa a toda encuesta.

[...] Una invención evangélica es cada vez un comienzo; sin embargo, se anuncia como un recomienzo.³¹

Constatar que no hay refugio seguro para una identidad jesuita y aceptar la soledad que de ello se desprende es vivir “a la intemperie”. Y entonces, ¿por qué De Certeau no atrajo sobre sí los fuegos de las condenas de los guardianes de la ortodoxia católica del Santo Oficio³² como su predecesor Teilhard de Chardin? Simplemente, ¿porque fue menos “famoso”? Puede ser. Sin duda, resultó más insidioso para una ortodoxia a la que le resulta insopportable un tipo de planteamiento que mina cualquier pretensión de misión, identidad o esencial intocado, etcétera.

III. CUANDO LA DIVISIÓN DEL SUJETO SE MULTIPLICA

“La verdad de los comienzos no se devela sino por el espacio de posibilidades que ella abre. Ella es a la vez eso que muestran las diferencias con relación al acontecimiento inicial y lo que ellas ocultan con nuevas elaboraciones [...] El fundador desaparece [...] en la medida que toma cuerpo y sentido en una pluralidad de

³¹ De Certeau, *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, pp. 71-72.

³² Con nombre eufemizado, después del Concilio Vaticano II, como “Sagrada Congregación de la Fe”. El expapa, Joseph Ratzinger, en sus tiempos de inquisidor mayor, muy probablemente lo hubiera acusado sin remilgos de relativista furibundo. Aunque ahora, en los tiempos que corren, cuando él mismo secularizó y relativizó en parte el lugar más sacralizado de la burocracia vaticana, trasformando una “misión perene” en un oficio o en una simple función, quizá hubiera atemperado su gesto condenatorio, si De Certeau estuviera vivo.

experiencias y operaciones ‘cristianas’”.³³ Y si a estas dos transformaciones, la cristiana y la jesuita, marcadas por la diseminación del cuerpo faltante que autoriza y “deja lugar” para otras “inversiones” –y que como desaparecido viviente se convierte en una referencia del tipo: *nada sin él, pero no todo con él*–, le añadimos la inserción en las ciencias sociales y sus efectos sobre el “adjetivo religioso” y en la subjetividad de quien las practica siendo creyente católico; entonces, una salida posible ante tanta diseminación y transformación puede ser recurrir a una mirada mística acerca de la muerte como última experiencia igualitaria que, cuando menos para los cristianos, podría restituirles en parte algo “común”. Ello se verá posteriormente.

Lo que va a explorar De Certeau, sin pretender conjurarlo rápidamente, como tantos otros, es el efecto crítico que las ciencias sociales inducen en el objeto calificado como religioso, que tiende a despojarlo del supuesto de un *esencial* que permanecería intocado, cuando es historizado al máximo y en sus diferentes invenciones y vertientes. No obstante, no sólo se trata de constatar la compleja, móvil y variada genealogía que se desprende del campo religioso, y más específicamente del cristianismo y de la Compañía de Jesús, sino de enfrentarse de otra manera a un tipo de división y a una modalidad de ser creyente que –como ya lo mencioné– no sólo pasa por su pertenencia institucional y su relación con el mundo secularizado. Más bien, se instaura tranversalizando la subjetividad del creyente y practicante de las ciencias sociales.

Para el teólogo, el lenguaje religioso es también un producto, pero de la inteligencia de la fe, condicionado por la cultura [...] Fundamentalmente, él anuncia un “esencial” que funda la realidad y anima la historia; vuelve visible, bien que sobre un modo misterioso, una acción de Dios.

³³ De Certeau, *La faiblesse*, op. cit., pp. 212-213.

[...] Pero en el campo de las ciencias sociales [...] Los signos cristianos se ven despojados de su privilegio con relación a otros fenómenos socioculturales. Lejos de ser puestos aparte, como enunciados verdaderos; sostenidos por alguien que se revela, son tenidos por los productos y los elementos de las organizaciones sociales, psicológicas e históricas...

[...] La relación dominante no es aquella del enunciado religioso con la “verdad” que afecta una creencia, sino la relación de este enunciado como síntoma de una construcción [...] histórica o psicológica, donde se inscribe un desciframiento de conexiones entre fenómenos aparentemente heterogéneos.

[...] En suma, el contenido religioso esconde sus condiciones de producción. Es significante de otra cosa que de eso que dice. [...] El psicoanalista, el sociólogo y el historiador son aquellos que no se dejan atrapar por el juego de las representaciones, y que saben captar otro significado diferente del sentido inmediato afirmado.³⁴

Si esto trae como resultado la no diferenciación neta entre lo considerado como fenómeno religioso y los otros, entonces, los criterios epistemológicos para sostener con elegancia una ciencia de las religiones se tambalean. Sin embargo, no sólo se produce un desvanecimiento del objeto porque es signo o síntoma de otra cuestión, sino del cuerpo sacerdotal y los sujetos individuales que postulan la misteriosa manifestación del invisible divino en la temporalidad mundana. Se quedan, entonces, en un puro acto de fe, acompañados de rituales que pretenden condensar dicha manifestación, en el interior de los recintos aptos para ello. Nadie tomará en serio a un historiador o a un sociólogo que, ante una situación que no pueda explicar, postulara rápidamente que se trata de una manifestación del Señor.

Encontrar dentro de sí esta división y continuar creyendo, es difícil. De Certeau, al inclinarse por la doble perspectiva de una

³⁴ *Ibidem*, pp. 191 y 193.

historia y de una mística articuladas sobre una ausencia, cuyas apuestas nunca estarán adecuadas a lo que pretenden aprehender, porque nunca darán con *eso* que permanentemente se les escapa –aún más en el caso de los místicos–, terminará por hacer otra lectura de *El hombre Moisés* de Freud con clave de intelectual jesuita. A saber: Moisés, en realidad, era judío y egipcio, simultáneamente. En efecto, la identidad nunca es *una*, ya que en el comienzo se tiene dos o más.

¿Sería ésta la única posibilidad para analizar fenómenos considerados como “religiosos”? No lo creo. Si bien esta perspectiva del ateísmo metodológico y epistemológico tiene, entre otras ventajas, trascender la regionalización de dichos fenómenos y no otorgarles un privilegio especial, toma claramente partido por la posición que los reduce a no ser sino manifestaciones de otros signos distintos al que pretenden.

Me parece que la posición sostenida por Albert Piette abre otras posibilidades cuando señala que para estudiar los fenómenos que la gente considera como religiosos o en referencia a lo sagrado, se tendría que partir de

Un *teísmo metodológico* para significar que las ciencias sociales de lo religioso toman en cuenta el hecho de que en las acciones y situaciones que estudian se encuentran puestas en juego, de una u otra manera, referencias a realidades meta empíricas [o] entidades invisibles. [Y, a su vez,] de un *agnosticismo epistemológico* para significar que las ciencias sociales, en su trabajo de objetivación científica de la realidad, suspenden los juicios en cuanto a la cuestión de saber si esas “entidades invisibles” existen y si es legítimo o meritorio establecer cualquier relación con ellas.

La religión es entonces una actividad simbólica que tiene su consistencia propia.³⁵

³⁵ Albert Piette, *La religion de près; l'activité religieuse en train de se faire*, p. 23.

Aunque el solo hecho de tener que partir de tales presupuestos para analizar dichos fenómenos ya habla de que hace tiempo se operó un diferenciación y una distancia con estos porque de otra manera no sería posible analizarlos como objetos, aunque se les permitiera tener su propia consistencia y no ser reducidos a... Las dos perspectivas aquí expuestas difieren, si se buscara realizar una cómoda síntesis de ellas. Sin embargo, están presentes en una buena parte de los que estudian estos fenómenos.

En todo caso, la perspectiva analizada por De Certeau, así como no descalifica sin más aquella explorada por Piette, tampoco –en otro plano– aquellas otras implementadas por el “tercer hombre” y sus herederos al margen de la institución eclesiástica, o las que las instituciones han puesto en juego para evitar la citada deserción. La mirada de Michel de Certeau sólo constata, sin remilgos, parte de lo ocurrido cuando se secularizó el pensamiento, y no puede dejar de tomarse en cuenta en las maneras de resignificar las identidades y las “pertenencias religiosas”. Y más aún que nada volverá a ser como antes.

IV. DESLUMBRAMIENTOS PARCIALES ANTES DEL DESLUMBRAMIENTO FINAL

Y, sin embargo, murió jesuita. ¿Por qué? Quizá una respuesta la podemos detectar en un texto que se titula “Las revoluciones de lo creíble”, en el cual De Certeau analiza las “enfermedades de la confianza”, que siguen a los tiempos de las certidumbres que se derrumbaron en silencio o con gran ruido. Ahí explora también que evidencian una “escandalosa ligereza” quienes desean el quiebre de un sistema y no se preocupan de preparar su reemplazo. O aquellos otros que se enfrentan “alegremente” a la violencia sin calibrar la represión o el fascismo al que servirían. O también quienes se lanzan al “gran desorden” sin preguntarse cuál será el precio y quiénes lo pagaría: “Esa algarabía me indigna. Inconsciencia

de intelectuales [...] ‘Huelga escatológica’. [...] Entre dos formas de inconciencia, aquella que rechaza ver los daños y aquella que prescinde de reconstruir [...] es necesario escrutar las vías de la lucidez y de la acción”.³⁶

En todo caso, el jesuita constata que el descrédito de las autoridades es “nuestra experiencia” y que afecta todo: a las iglesias, la bolsa, la patria, etcétera. No obstante, al colocarse en las dos posiciones antes aludidas: la de llevar a cabo el análisis de los daños sin concesiones pero sin gozo, intentando construir otros elementos que los sustituyan, se entiende por qué se puede permitir el lujo de ser hipocrítico con muchas posiciones cristianas, jesuitas y psicoanalíticas, entre otras. Sin embargo, permanece en ellas, ahí en donde otros desesperan o desertan, una vez que constatan que para ellos no habría esperanzas de transformar lo que critican.

El texto es de 1969. En ese momento el historiador corrobora la búsqueda emprendida por algunos militantes dispuestos a ofrecerse generosamente a una causa que no encuentran. Los ve como “apátridas de una exigencia” que no tiene representaciones sociales. Acostumbrado, por sus investigaciones, a tratar con marginales, no exagera con el momento actual ni lo concibe bajo la lógica del “todo o nada”. Las posiciones que apuntan a lo absoluto no cuentan con su devoción.

En la misma lógica anterior, la violencia es vista como un signo que abre posibilidades pero que, al instalarse fundamentalmente en la lógica del desafío, no “instaura”, pues no se “inscribe en una obra. [...] Sólo una lucha puede tomar como tarea eso que la violencia se contenta con significar”.³⁷ De ahí su temperancia en relación con la violencia como tal. Dejo para un futuro escrito la posición asumida por De Certeau respecto la Teología de la Liberación y, más específicamente, ante los sacerdotes que tomaron las armas en América Latina en la segunda mitad del siglo xx. Sólo

³⁶ Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, 1993, pp. 18-19.

³⁷ *Ibidem*, pp. 81-82.

señalo un elemento referente a esos curas guerrilleros asesinados que De Certeau resalta cuando escribe que esto da lugar a un tipo de literatura que “circunscribe un lugar de sentido en el cual se encuentra simbólicamente sellada la alianza entre la fe cristiana y la revolución”.³⁸

Momento en el que se da una aparente adecuación entre ambos términos, que apunta a la constitución de una plenitud de sentido. Quizá lo podríamos denominar “Éxtasis rojo”, en el cual se sumerge aquel que cree “a pie juntillas” en el advenimiento de un sentido pleno. Y en el caso de los teólogos cristianos, de dos sentidos plenos: revolución y fe. No parece que esto último haya especialmente fascinado al jesuita, dada su doble mirada –ya apuntada anteriormente–, constituida por la historia y la mística, y reforzada por el psicoanálisis: “Esta poética de la guerrilla [...] la espiritualidad instaurada por esos muertos, ha creado el espacio para una esperanza, ha vuelto creíble la revolución que se alejaba. Tiene una fuerza mística en el momento en que pierde directamente un alcance político”.³⁹

De nueva cuenta, De Certeau pone el énfasis en una paradoja.⁴⁰ Y, sin embargo... Cambiando de contexto, termino con otro tipo de éxtasis, que alude a otra manera de encarar la mística. Me refiero a un pequeño artículo que De Certeau escribió pocos años antes de su muerte, titulado “Éxtasis blanco”, donde “explica” parcialmente la apuesta de una fe contra toda esperanza. Texto

³⁸ Michel de Certeau, *La prise de parole*, p. 135.

³⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁰ A este respecto, Reinhart Koselleck comenta una broma entre Nikita Khrushchev y un interlocutor x, en los tiempos en los que la revolución constituía el horizonte insuperable. “El comunismo toca ya el horizonte, declara K. en un discurso. Pregunta de un asistente: camarada K., ¿qué es el horizonte? Mire en el diccionario”, le responde K. De retorno a su casa, el asistente, ávido de saber, encuentra en un manual la explicación siguiente: “horizonte: línea que parece separar el cielo de la tierra y que se aleja en la medida que se le aproxima”. Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la semantique des temps historiques*, p. 313.

que al leerlo su amiga, la historiadora Luce Giard, señala que fue visitada por la evidencia de que “ese poema místico anunciaba la próxima llegada del ángel de la muerte”.⁴¹

El deslumbramiento final sería eso: un absorber sujetos y objetos en el acto de ver. Sin violencia alguna y con el único despliegue de la presencia. Sin dobleces, ni huecos. Nada oculto y por eso nada visible: luz sin límites, invariable, neutra y continua.

Cesan las lecturas cuando los signos dejan de ser lejanos y despojados de lo que significan. Cesan las interpretaciones cuando ya no hay secretos que las sustenten o las necesiten. Cesan las palabras cuando ninguna ausencia fundamenta la espera que las palabras articulan.

Nuestras obras, nuestros trabajos, se hunden suavemente en este éxtasis silencioso

[...] Es incomprendible la mezcla de miedo y fascinación que dicen experimentar los que ya emprendieron el camino en pos de la visión.

[...] Yo también, como todo el mundo, me dejo llevar por ese deseo de ver. [...] Y entonces se insinúa la captación de lo que es sin nosotros, la blancura que excede toda división, el éxtasis que mata la conciencia y extingue las apariencias [...] Una muerte iluminada, un naufragio feliz.⁴²

El “naufragio feliz” en el deslumbramiento final, que absorbe todo ya sin dobleces y sin ausencias que sostengan la espera, sumerge al hasta entonces viajero en la luz que “excede toda división” y extingue las apariencias, lo cual implica “comenzar de cero” (*Je repars à zéro*). Por lo tanto, anuncia el fin de la travesía infatigable y de la opacidad de los signos que intentan cubrir de manera insuficiente una ausencia. Visión consoladora que extingue las palabras y deja al viviente transformado por la muerte, frente a una luz “sin

⁴¹ Luce Giard, prólogo a De Certeau, *La faiblesse*, *op. cit.*, p. xix.

⁴² Apud Jean Lacouture, *Jesuites*, vol. 2, pp. 508-509. Originalmente apareció en la revista *Traverses*, núm. 29, octubre de 1983, pp. 16-18.

límites, invariable, neutra y continua”. Listo para recomenzar de otra manera.

El jesuita e historiador, estudiioso de los místicos, podía descansar en paz construyendo esa visión asumida con temor y temblor, pero no exenta de fascinación. Finalmente, en los “orígenes” y en algunos finales se tiende a cantar una teogonía, si bien la del final está desprovista de dioses pero plena de luz. ¶

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, Jorge Luis. Entrevista de Ignacio Solares, *Palabras rencontradas*, Conaculta, México, 2010, p. 21.
- Dosse, François. *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Éditions La Découverte Poche, París, 2002-2007.
- De Certeau, Michel. “Cuernavaca: le centre interculturel et Mgr. Illich”, *Revue Études*, París, octubre de 1969.
- _____. *L'absent de l'histoire*, París, Réperes-Mame, 1973.
- _____. *Le christianisme éclaté*, París, Éditions du Seuil, 1974.
- _____. *L'écriture de l'histoire*, París, Éditions Gallimard, 1975.
- _____. *L'invention du quotidien. Arts de faire*, París, Union Générale d'Éditions, 1980.
- _____. *La fable mystique. XVI-XVII siècle*, París, Éditions Gallimard, 1982.
- _____. *La faiblesse de croire*, París, Esprit/Seuil, 1987.
- _____. *La culture au plurIEL*, Christian Burgois (ed.), París, Éditions du Seuil, 1993.
- _____. *La prise de parole*, París, Éditions du Seuil, 1994.
- _____, *Historia y psicoanálisis*, 2a. edición, México, Uia/ITESO, 2003.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1978.
- Hervieu-Léger, Danièle. “L'épuisement de la monarchie pontificale”, *Le Monde*, París, 28 de febrero de 2013.
- Illich, Iván. “El clero: una especie que desaparece”, *Cuadernos Cidoc*, doc. 67/19.
- Koselleck, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la semantique des temps historiques*, París, Éditions de L'Ehess, 1990.
- Lacouture, Jean. *Jésuites*, vol. 2, París, Éditions du Seuil, 1992.

- Piette, Albert. *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*, París, Metailié, 1999.
- Roustant, François. "Le troisième homme", *Christus*, t. 13, núm. 52, octubre de 1966.
- Suárez, Luis. "El clero debe desaparecer, dice monseñor Illich", *Siempre*, México, núm. 732, 5 de agosto de 1967.
- Yerushalmi, Yosef. *Le Moïse de Freud: judaïsme terminable et interminable*, París, Éditions Gallimard, 1993.