

## EL TEATRO DEL DEVENIR. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA POÉTICA JESUITA EN MICHEL DE CERTEAU

Por *Andrés Gabriel Freijomil*

### RESUMEN:

Este artículo procura definir el estilo y la matriz expositiva de las obras de Michel de Certeau, tan difíciles de clasificar según una teoría actualizada de géneros literarios y académicos. Lo hace mediante la apelación a dos rasgos fundamentales de la biografía intelectual del personaje: su itinerancia física y mental, y su formación jesuítica. Ésta se hace presente en el texto no tanto como una organización enciclopédica (la famosa *ratio studiorum*), sino como una poética paradójicamente fundada en la polimatía y la conciencia de una unidad profunda del mundo.

### ABSTRACT:

Falta título en INGLÉS

Falta título en INGLÉS

This article attempts to define the style and the expositive matrix of Michel de Certeau's works, that are so difficult to classify according to an up-to-date theory of literary and academic types. It accomplishes such task through the analysis of two key features of De Certeau's intellectual biography: his physical and mental wandering and his jesuitic upbringing. This learning appears in

EHESS, Paris

RECIBIDO:  
ACEPTADO:

the article not so much as an encyclopedic organization (the famous *ratio studiorum*), but as a poetics paradoxically based on poly-mathy and the consciousness of a profound unity of the world.

**PALABRAS CLAVE:** *De Certeau, Poética, Educación jesuítica.*

**KEYWORDS:** *De Certeau, Poetics, Jesuitic education.*



*“Renunciar a sí es, en realidad,  
preferir a Dios”*

Michel de Certeau

Tal vez resulte un poco asombroso imaginar una obra tan múltiple como la de Michel de Certeau bajo el signo de una “poética jesuita”. Por lo general, ya se lo considere teólogo, psicoanalista, historiador, antropólogo o, simplemente, sacerdote ignaciano lo cierto es que su trabajo resulta extraño a toda fórmula y se aparta de cualquier objetivo sistemático. Este criterio, que en una primera instancia parece tan cierto como provisorio, quizá responda, en principio, a la renuencia que el propio de Certeau ha demostrado frente a la presencia de alguna categoría académica que pudiese delimitar las fronteras de su trabajo<sup>1</sup>. Tanto es así

1. Cf. CHARTIER, Roger [1986]. “Estrategias y tácticas: de Certeau y

que en 1970, al construir una representación de sí prefirió decir, “soy solamente un viajero, no sólo porque viajé largo tiempo por la literatura mística (un modesto género de viaje), sino porque al haber hecho algunos peregrinajes a través del mundo en nombre de la historia o las investigaciones antropológicas, he aprendido, en medio de tantas voces, que sólo podía ser un particular entre muchos que narra únicamente algunos de los itinerarios trazados en tantos países diversos, pasados y presentes, por la experiencia espiritual”<sup>2</sup>. Así pues, de Certeau nunca construyó un rígido sistema de ideas, sin embargo, esas ideas –forjadas en la periferia de varias disciplinas– se han articulado en un concierto de figuras que responden a una estrategia poética tan particular como secreta. De

las «artes de hacer». In: *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1996, pp. 55-72.

2. CERTEAU, Michel de. “L’expérience spirituelle”. In: *Christus*, t. 17, N° 68, 1970, p. 488. Tal como se indica en la nota al pie de esa misma página, “este artículo fue tomado de una conferencia dada por el autor (quien enseña en la Facultad de Teología de Paris y en la Universidad de Paris-Vincennes) en el V Congreso Internacional Religioso, Paris, 1969 (N.D.L.R.)” [Como en este caso y salvo indicación contraria, las traducciones del francés y el inglés me pertenecen].

algún modo, si bien todo pensador se desdobra, desde luego, en otros tantos pensadores y tras el proceso creativo intervienen todos ellos, al mostrarse como “viajero”, de Certeau no sólo parece haber asumido como propia la tradicional dificultad que tienen las ciencias humanas para demarcar sus fronteras, sino que también ha bosquejado la forma de su “misión” como intelectual. Si cualquier intento de solución le hubiese tendido una trampa reductora y acusado un determinismo que ocultaría la complejidad de su práctica, creemos que no ha sido éste el único motivo que tuvo para evitar los peligros de una definición.

En principio, existe en su obra un trabajo sobre los textos que también ha contribuido a sostener su función de “viajero”. Así pues, en su discurso no sólo han intervenido diferentes campos del saber sino también una voluntad poética que, como bien apunta Beatriz Sarlo, suele provocar *desvíos* que no se pueden resumir en “una guía para el uso de lectores apresurados”<sup>3</sup>. En lo formal, los trabajos de Michel de Certeau conservan la precisión epistemológica que cada disciplina le reclama, con todo, la estética de su escritura suele huir de cualquier estabilidad y se

refugia en los márgenes de un ensayo que, por momentos, contrata los recursos de la prosa poética. Por otro lado, en rigor, de Certeau siempre evitó construir una obra de factura estrictamente monográfica<sup>4</sup>. Los capítulos de casi todos sus libros han sido, originalmente, artículos dispersos con diferentes procedencias que fueron pensados para otra comunidad de lectores<sup>5</sup>. Si bien, por lo ge-

3. SARLO, Beatriz. “Perfil de un ensayista: la búsqueda del otro”. In: *Clarín*, “Cultura y nación”, 10 de agosto de 1995, p. 7, col. 2.

4. Con un guiño hacia la tradición del teatro medieval inglés que encarna *Everyman*, afirma Luce Giard, “Michel de Certeau no era el banquero de una «obra» (esta palabra le resultaba un tanto ridícula) cuyas cuentas tuviese al día”. In: GIARD, Luce (maître d’œuvre) [1988]. *Le Voyage mystique. Michel de Certeau*. Paris: Cerf et Recherches de science religieuse, 1988, p. 191.

5. A este respecto, su obra *La possession de Loudun* [Paris: Julliard, “Archives”, 1970] es la única excepción relativa. Con este trabajo de Certeau analiza el *affaire Loudun*, un caso de posesión demoníaca del siglo XVII vinculado con sus investigaciones de años atrás sobre el jesuita francés Jean-Joseph Surin. Tal como ocurre con toda la colección “Archives”, colección dirigida por Pierre Nora y Jacques Revel y en la cual han publicado Pierre Goubert, Georges Duby, Michel Foucault y Léon Poliakov, entre muchos otros, cada obra está compuesta por textos interpretativos que acompañan a una serie de documentos. Con todo, cabe señalar que buena parte el capítulo XIV de

neral, a todos sus *recueils* le agregaba otros textos, escritos para esa ocasión editorial, de Certeau buscaba con cada libro resignificar el conjunto de lo allí publicado y, de hecho, trabajaba mucho alrededor de cada artículo antes de ofrecer una versión “definitiva”, un proceso de reescritura o, como dice Luce Giard, de “reemplazo”<sup>6</sup> que también se aplica a la circulación y republicación de artículos similares en diferentes revistas<sup>7</sup>. En fin, si bien es natural perder

de vista aquel pasaje textual y leer cada uno de sus libros como si se tratase del resultado lineal de un proceso de escritura, no deberíamos olvidar esta práctica al momento de acechar sus obras puesto que hay toda una declaración de principios en esa materialidad.

Por otro lado, conservar sólo el camino asistemático que el mismo de Certeau parece proponer podría convertirse en un problema que Ian Buchanan ha sido el primero en detectar. Según el teórico australiano, tomar únicamente este tipo de perspectiva sería una forma, precisamente, de eludir la continuidad de su contexto religioso, “negar la existencia de una tesis abovedada que atravesase la integridad de una carrera, al extremo de ignorar la consistencia de un método y la durabilidad de un sustrato epistemológico, es únicamente otra forma de evitar el problema de la religiosidad en de Certeau”<sup>8</sup>. Una impronta que, en parte, coincide con el espíritu de los estudios jesuíticos inspirado en las *Constituciones* de Ignacio de Loyola, la *Ratio Studiorum*: ya desde un principio, la Orden aspiraba a formar sacerdotes con una cultura humanística general que se mantuviese ajena a

---

*La possession de Loudun* [pp. 305-326] ya había aparecido en el Apéndice II de la edición crítica de la *Correspondance* de aquel mismo jesuita [pp. 1721-1748] que publicó en 1966 para la colección “Bibliothèque européenne” de la editorial Desclée de Brouwer.

6. GIARD, Luce. *Op. cit.*, p. 193.
7. El primer texto que fue objeto formal de reemplazo, “Jean-Joseph Surin”, apareció en inglés en la obra que editó e introdujo en 1964 el jesuita James WALSH, *Spirituality through the Centuries. Ascetics and Mystics of the Western Church* [London: Burns & Oates, s.d., pp. 293-306] a partir de una versión publicada en la revista londinense *The Month* cuatro años atrás [t. 24, december 1960, pp. 340-353]. Cabe advertir, sin embargo, que todos los capítulos que aparecieron en este libro –cada uno de ellos dedicado a una figura de la espiritualidad del cristianismo occidental entre los siglos V y XVII– ya se habían publicado como artículos en diferentes números de esa

---

misma revista.

8. BUCHANAN, Ian [2000]. *Michel de Certeau. Cultural Theorist*. London: Sage, “Theory, Culture & Society”, 2000, p. 12.

cualquier tipo de especialización<sup>9</sup>. A este respecto, cuando Jacques Crétineau-Joly –autor de una de las historias sobre la Compañía más difundidas durante el siglo XIX–, afirma que “[los jesuitas] ignoraban [...] el arte de ser concisos: su inteligencia abrazaba un vasto horizonte, y quiso su pluma abrazarlo y expresarlo todo”<sup>10</sup>, pese a la cautela con que se deben tomar estas palabras<sup>11</sup>, indicaba desde entonces con acierto un

componente esencial en la poética jesuita. Justamente, éste será uno de los aspectos de la pedagogía ignaciana que, de alguna forma, de Certeau retomará –pero que, paulatinamente, también irá disimulando– mediante la construcción de una poética segmentada y asediada con un importante cuerpo erudito, sobre todo, durante la época en que asistió al seminario del historiador Jean Orcibal y se convirtió en investigador de archivo<sup>12</sup>. Sin embargo, la observación de Buchanan –que ante todo es una respuesta al trabajo que sobre de Certeau escribió el teórico inglés Jeremy Ahearne– no implica que todo su desarrollo intelectual deba someterse a una mera cuestión religiosa. Por el contrario, evitando caer en la totalidad de una “fantasía burguesa”, lo importante sería indagar un “plano de inmanencia” que permita reconstruir la imagen que de Certeau tenía de la sociedad y la cultura sin obviar una inscripción jesuita que nunca fue abandonada<sup>13</sup>. En todo caso, Ahearne no se equivoca cuando dice que de Certeau “no es-

9. Cf. BATTISTINI, Andrea. “Del caos al cosmos: el saber enciclopédico de los jesuitas”. In: RODRÍGUEZ CUADROS, Evangelina [Ed.]. *De las academias a la enciclopedia: el discurso del saber en la modernidad*. València: Alfons el Magnànim, 1993, p. 303 y ss.

10. CRÉTINEAU-JOLI, Jacques [1844-1846]. *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús*. Traducida al castellano por E.I.D.D.J.C. Barcelona: Librería religiosa, 1853, Tomo IV, p. 164.

11. Cautela que se debe tener frente a buena parte de lo escrito sobre los jesuitas durante el siglo XIX dado que el extendido “mito del complot jesuita” de aquella época –ampliamente compartido por intelectuales como Jules Michelet o Thomas Carlyle, entre otros– debería leerse a partir de un anticlericalismo que veía en la Orden la persistencia de un vestigio del Antiguo Régimen y una amenaza para el desarrollo de la democracia parlamentaria [Cf. LEROY, Michel [1992]. *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*. Paris: Presses Universitaires de France, “Écriture”, 1992].

12. Michel de Certeau cursó el seminario “L’histoire du catholicisme moderne et contemporain” de Jean Orcibal entre el año lectivo 1957-1958 y 1965-1966, salvo por el período 1963-1964 en que debió entregarse a las tareas editoriales de la revista jesuita *Christus*.

13. BUCHANAN, *Op. cit.*, p. 14.

tuvo interesado en producir un edificio doctrinario sistemático ni se convirtió en el guardián de una reserva erudita. En realidad, su estrategia intelectual consiste, precisamente, en un esfuerzo por discernir y construir un espacio ético y estético provisto de formas particulares de interrupción<sup>14</sup>. Sin embargo, los inconvenientes surgen cuando olvidamos no sólo que la materialidad de sus obras se originó en otra parte sino que, por detrás de toda esa diseminación, subyace un pensamiento mucho más remoto que comenzó mucho antes. Precisamente, aquélla es la figura “clásica” y fragmentaria que el mismo de Certeau ha dado a conocer a partir de sus grandes libros, la principal figura, en suma, que las ciencias humanas y, sobre todo, los “*cultural studies*”, suelen convocar a menudo. Como señala Éric Maigret, “si la influencia de los textos certalianos se puso a prueba de diferentes

maneras en múltiples campos de investigación provocando distorsiones de lectura, un examen de estas lecturas también demuestra que esa influencia siempre ha tendido a poner el acento en las mismas preguntas centrales<sup>15</sup>. En realidad, lo cierto es que han existido otros de Certeau que comenzaron a producir escritura casi quince años antes y, por detrás de todos ellos, otros tantos lectores más remotos aún.

### La continuidad de una traza

Así pues, consideramos que su Atabajo ha circulado por un espacio que va más allá del estricto diseño “microteórico”. Tras el palimpsesto de lecturas, citas y reescrituras que representa su obra se oculta, en realidad, una “poética” cuidadosamente velada que remite, tras el caos aparente, a su propia cosmovisión religiosa y de la cual darían cuenta una serie de figuras recurrentes, “huellas” de una organización del saber que tuvo uno de sus principales formalizaciones en la Compañía de Jesús. Estas figuras no sólo han funcionado en su obra como

14. AHEARNE, Jeremy [1995]. *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*. Stanford: Stanford University Press, “Key Contemporary Thinkers”, 1995, p. 3. Un año después, Ahearne publicará un artículo sobre el cristianismo en de Certeau denominado “The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief” en un número monográfico de *New Blackfriars*, una revista mensual editada por los dominicos ingleses [Vol. 77, N° 909, november 1996, pp. 493-504].

15. MAIGRET, Éric. “Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d’analyse de la modernité”. In: *Annales HSS*, mai-juin 2000, n° 3, p. 511.

verdaderas marcas discursivas sino que su empleo se imbricó en el sistema de prohibiciones y autorizaciones que regía en la sociedad de su tiempo, usos que, en un principio, fueron mediatizados por una Compañía que las puso en circulación y que, luego, tomaron su propio camino al entrar en contacto con las versiones “seculares” que discurrían por el mundo intelectual. En de Certeau, este uso se traducirá en una escritura que intentará, por un lado, resistir las observancias de la Iglesia o de la propia Orden jesuita y, por otro, acercarse, a partir de los años setenta, al circuito académico “laico” en un intento alternado por revelar u ocultar un discurso que nunca renegará de su origen y cuánto conserva de problemática cristiana. En fin, de Certeau —particularmente atento a las condiciones de recepción de cada texto que a escrito—, irá convirtiendo sus trabajos en un territorio cargado de tensión, en un cuerpo de luchas epistemológicas que a menudo parecerá destinado a ocultar la traza del sacerdote para que, de modo paradójico, fracase justo allí cuando intenta salir a la luz.

Tal como señala Luce Giard, “la cuestión de Dios, la fe y el cristianismo no dejó de ocupar a Michel de Certeau, y se encuentra en la fuente de una imposibilidad de satisfacerse con un solo tipo de saber. De ahí proviene ese recorrido metódico de

disciplinas”<sup>16</sup>. Es por ello que el haber sido, precisamente, un intelectual dueño de una particular libertad para peregrinar por los riesgos naturales que las epistemes y unas entidades religiosas o seculares muy diferentes entre sí le proponían, es algo que, en parte al menos, podría explicarse a la luz de su compromiso institucional con la Orden ignaciana. Parece de algún modo decisiva la actitud de una orden que siempre estaría allí para proteger, legitimar, pero también “corregir” a un sacerdote que, paulatinamente, se iba mostrando frente al mundo como parte de uno o varios territorios más cercanos al laicado que al universo religioso. En todo caso, mientras de Certeau franquea territorios, recorre universidades europeas o americanas, dialoga con buena parte del mundo intelectual y organiza grupos de estudio, por detrás de las “formas particulares de interrupción” que impondrían estos desplazamientos, su vínculo formal como sacerdote regular de la Compañía de Jesús permanecía inalterable, si bien nunca dejó de observar esta condición con agudeza crítica y, más tarde, de “atenuarlo” con un carácter especialmente “nómada” que como

16. GIARD, Luce. “La búsqueda de Dios”. In: CERTEAU, Michel de [1987]. *La debilidad de creer*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Katz, “Conocimiento”, 2006, p. 7.

pensador siempre resguardó para sí. Marca importante si tenemos en cuenta su actitud, no digamos de defensa, pero sí de no renuencia, frente al doble recelo institucional que comenzó a despertar su imagen de religioso a partir de los años setenta: mientras un sector importante de las estructuras universitarias francesas creía que de Certeau era un sacerdote exclaustrado del que cabía sospechar, el mundo eclesiástico, incluso la Compañía de Jesús, se preguntaba por qué permanecía en la Orden y no la abandonaba, tal como hicieron muchos jesuitas de su generación<sup>17</sup>. En todo caso, creemos que se trata de un modelo intelectual cuya forma pudo haber generado un “déficit de visibilidad” en la difusión de su obra, tal el término que utiliza François Dosse<sup>18</sup>, que convirtió a su escritura en un estratégico juego de

elipsis. A este respecto, la pregunta que cabe hacerse es si todo ello funcionó como una manera de eludir las instituciones, si sólo la llevó a cabo por una mera razón estética o si aprovechó ambas condiciones para fraguar un estilo y crear, como dice Luce Giard, una “tercera vía”<sup>19</sup>. Un *aggiornamento* personal en el que también intervendrán el Mayo Francés y varias experiencias intelectuales y políticas en el continente americano que se revelarán como una verdadera cristalización de la alteridad. En suma, hablar de poética en Michel de Certeau es hablar de un comportamiento y un procedimiento que se construyeron bajo el marco de un heterogéneo movimiento cultural mientras, simultáneamente, seguía perteneciendo a una orden religiosa, orden que, cabe recordar, suele formar un tipo de sacerdote cuyo imaginario concibe un cristianismo que jamás resulta definitivo para comprender la realidad histórica y social.

### De poéticas y jesuitas

**A**nte todo, conviene señalar que los lazos que unen la idea de “poética” [*poietikē* o *technē*, a partir de Platón] con la de “poesía”, es decir, con la *poiesis* o “hacer”, no siempre han sido demasiado claros.

17. Tal como ocurre, por ejemplo, con François Roustang con quien de Certeau compartió la composición del trabajo *La solitude. Une vérité oubliée de la communication* [Paris: Desclée de Brouwer, “Christus Essais”, 1966] y la redacción de la revista jesuita *Christus* entre 1963 y 1967. Con Roustang, pero, sobre todo con otro jesuita, Louis Beirnaert, de Certeau también ha participado en 1963 de la fundación de la *École Freudienne de Paris*, creada por Jacques Lacan.

18. Cfr. DOSSE, François [2002]. *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2002, pp. 382-391.

19. GIARD, Luce. *Op. cit.*, pp. 17-18.



Recordemos que Aristóteles había colocado la “poesía” junto con la música y la danza dentro de las “artes miméticas” puesto que se fundaba en la imitación, factor que la diferenciaba de la “retórica”. La “poética”, por su parte, se convertía en el arte creativo de componer poesía. Durante el Medioevo y pese a las definiciones que Dante ofrece hacia 1305 en el *Convivio* o en *De vulgari eloquentia* y Eustache Deschamps en el *Art de Dictier* de 1392, el lenguaje poético no ha sido objeto de ninguna reflexión explícita<sup>20</sup>. En realidad, la superposición terminológica surge en el siglo XVI con la apropiación que el Renacimiento hará del término aristotélico vía un Horacio mediatizado por el Cicerón y el Quintiliano que el *Quattrocento* había redescubierto. En este sentido, con los tratados de Scaliger, Salviati o Guarini, entre otros, la poesía se reduce a un *a faciendo versu*, un “arte de hacer versos” y no en un *a fingendo*, el “arte de las ficciones”<sup>21</sup>. Asimismo, a partir del siglo XVI, la “poética”,

como herencia del antiguo *trivium* medieval, continuó en la órbita de la “retórica” y la idea de *mimesis* bajo la de persuasión. Tal como ocurre respecto de “poesía”, la cuestión de la retórica también participa de un laberinto terminológico que la separa o la asimila con la poética<sup>22</sup>. Con todo, si bien esta última es el arte de componer poesía y la retórica un arte de la elocuencia –diferencia clara y que no se superpone en Aristóteles–, sí comparten un proceder común: la producción de metáforas<sup>23</sup>.

Por otro lado, la idea de “poética jesuita” no sólo remite al conjunto de figuras que organizan el discurso en algunos sacerdotes de la Orden, sino que también se inscribe en una vieja tradición a la que muchos de ellos han sido particularmente sensibles. Así pues, los jesuitas no sólo han compuesto tratados de retórica que fueron concebidos como manuales de carácter pedagógico con miras a la formación del novicio, sino que también crearon verdaderas “artes poéticas” o bien diferentes relaciones literarias vinculadas con la idea de “hacer”. A este respecto, conviene señalar que si bien no han existido parámetros estrictos para pro-

20. Cf. ZUMTHOR, Paul. “Rhétorique et poétique”. In: [1975] *Langue, texte, énigme*. Paris: Seuil, “Poétique”, 1975, p. 107 y ss.

21. Cf. CORNILLIAT, François et Ulrich LANGER. “Histoire de la poétique au XVI<sup>e</sup> siècle”. In: BESSIÈRE, J. et al. [1997]. *Histoire des poétiques*. Paris: Presses Universitaires de France, “Fondamental”, 1997, pp. 119-162.

22. *Ibidem*, p. 120.

23. Cf. HERSANT, Yves (comp.) [2001]. *La métaphore baroque: d'Aristote à Tesouro*. Présentés, traduits de l'italien et commentés par Yves Hersant. Paris: Seuil, “Points Essais”, 2001.

ducir una poética determinada en el ámbito de la Compañía, lo cierto es que, en general, todas ellas han estado marcadas por un estilo oratorio que ha buscado profundizar el estudio y el uso de una retórica clásica a partir de lo que Marc Fumaroli denomina “sofística sacra”<sup>24</sup>. Así pues, dentro de esta producción, podemos encontrar, entre otros, la obra *De acuto et arguto* [1626] del jesuita polaco Mathias Kasimir Sarbiewski, el maestro del *acumen*, es decir, la alianza paradójica entre un desacuerdo y un acuerdo cuya tensión se traduce en verdad y en gozo intelectual y, por supuesto, la *Agudeza y Arte de Ingenio* [1642] de Baltasar Gracián. Sin embargo, una de las poéticas más paradigmáticas del siglo XVII tal vez haya sido la de Emmanuele Tesauro quien en 1654 –casi veinte años después de abandonar la Orden– publicó el *Cannocchiale aristotelico*, una revisión barroca de la poética de Aristóteles sumida bajo una impronta galileana. Tesauro, que intentaba convertir esta obra en un manual práctico para la elaboración de metáforas, consideraba que la perfección en hablar consistía en no llamar a las cosas por su nombre, sino en captar

24. Cf. FUMAROLI, Marc [1980]. *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Geneva: Droz, “Titre courant”, 2002, II partie, chap. II, pp. 257-342.

las relaciones ocultas que se tramaban entre el disfraz metafórico y su objeto a fin de provocar una *meraviglia*, la cual designa, simultáneamente, un giro asombroso, un sentimiento de sorpresa o una admiración estética. Así, el placer se revela cuando la palabra es objeto de un verdadero acto escénico: sucesivas imágenes dan cuenta de un teatro sobrecargado de extrañezas<sup>25</sup>. Por otra parte, durante la segunda mitad del siglo XVII, las reflexiones sobre el “arte poética” se tornan más clásicas, mucho más cercanas al espíritu de Boileau, influencia a la que tampoco han escapado los jesuitas. Así ocurre, por ejemplo, con *Les réflexions sur la poétique de ce temps* [1674] de René Rapin para quien el juicio debe dominar a la imaginación y el buen gusto a lo raro y artificial o con *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* [1687] de Dominique Bouhours quien también prefiere huir de cualquier estilo metafórico.

A este respecto, diremos que si la poética de Michel de Certeau no ha sido ajena a una búsqueda seme-

25. Cf. TESAURO, Emmanuele. “Cannocchiale aristotelico”. En: RAIMONDI, Ezio (a cura di). *Trattatisti e narratori del seicento*. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1960, pp. 19-106. Agradezco al Prof. José Emilio Burucúa todo el material e información que me brindó a este respecto.

jante, esa búsqueda ha sido, esencialmente, “tesauriana”. Así pues, una metáfora barroca puesta a punto con la teoría semiológica, puede encontrarse, por ejemplo, en textos tan disímiles como “La operación historiográfica”<sup>26</sup> o “Prácticas del espacio: la ciudad metafórica”, el nombre original de un artículo de 1977 que tres años más tarde se convertirá en el capítulo “Andares de la ciudad” de *La invención de lo cotidiano*<sup>27</sup>. En

este sentido, la obra de Michel de Certeau no sólo se inscribe en esa tradición mediante la producción de diversas “micropoéticas” diseminadas a lo largo de sus trabajos, sino que, además, las ha introducido en una discusión filosófica de larga data en Occidente. Así pues, tanto “poética” como “práctica”, dos conceptos caros y recurrentes en su obra, se complican en una lucha que las versiones griegas de la Biblia han contribuido a difundir: si, por lo general, los dos Testamentos se han mostrado más favorables al cumplimiento de la ley y la caridad en los actos, por ende, a una idea de *poieó* bajo el sentido de “hacer” en busca de un resultado “objetivo”, el término *prattó* devino peyorativo, vinculado con el “actuar” del sujeto y quedó desestimado frente a cualquier uso de bellas palabras y pensamientos<sup>28</sup>. Este “trabajo sobre los límites” se funda en la confluencia de las cosmovisiones griega y judía al participar en la construcción del cristianismo, la primera, sobre

26. Al aludir al discurso “mixto” de la historia, de Certeau afirma que “los procedimientos generales del texto no pueden ocultar el deslizamiento *metafórico* que, según la definición aristotélica, realiza el «paso de un género a otro». Una señal de esta mixtura es la presencia continua de la metáfora.” [CERTEAU, Michel de [1975]. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1993, p. 109. Las *italicas* pertenecen al original].

27. Este texto apareció originalmente en *Traverses* [Nº 9, 1977, pp. 4-19], la revista que editó el Centro nacional de arte y cultura Georges Pompidou entre 1975 y 1989 y de cuyo comité de redacción de Certeau formó parte hasta su muerte [1986]. Luego, en *L'invention du quotidien I. Ars de faire* [1980], de Certeau conservará la primera parte del título original, “Prácticas del espacio”, para nominar la tercera parte del libro. Por cierto, resulta bastante revelador el empleo, al comienzo del artículo, de un

epígrafe tomado de la *Poética* de Aristóteles [1457b] que retoma lo esencial de la revisión tesauriana: “La metáfora trasladada a una cosa el nombre de otra”.

28. Cf. BERTRAND, Dominique. “Pratique”. In: CAVALLERA, F. et al. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1986, t. XII, Deuxième partie, col. 2043.

todo, vía el Platón de *La Política* quien distingue entre una “ciencia práctica” y una “ciencia gnóstica”. Así pues, por detrás de las “prácticas del espacio: la ciudad metafórica” [1977]<sup>29</sup>, de la “poética de los consumidores” al estudiar el acto de lectura como *cacería furtiva* [1978]<sup>30</sup>, del comentario bibliográfico que escribió sobre *El nacimiento del purgatorio* de Jacques Le Goff, “Poéticas de espacio” [1981]<sup>31</sup>, del breve texto con que culmina *La fábula mística*, “Apertura a una poética del cuerpo” [1982] —a partir de un poema de Catherine Pozzi—<sup>32</sup> y de la “poética

de la lengua” que sugiere el “hablar angélico” [1984]<sup>33</sup>, entre muchas otras alusiones más dispersas y cifradas, de Certeau inserta el marco empírico de las prácticas bajo el signo de una fe que, paulatinamente, se irá convirtiendo en “creencia”. Sin dudas, todo un “contrato secular” que con las “artes de hacer” de *La invención de lo cotidiano* quedará definitivamente sellado y establecido.

### La producción de una poética

De tal modo, si bien por detrás de su figura intelectual ha existido ese *background* institucional de carácter religioso que intentaba dirigir un modelo de representación, lejos estuvo su poética de convertirse en un mecanismo sumiso a esa imposición. Desde luego, la inscripción jesuita dice mucho más de lo que enuncia y dentro de aquella comunidad convivían diversas orientaciones culturales e ideológicas muy

- 
29. CERTEAU, Michel de. “Pratiques d’espace: la ville métaphorique”. In: *Traverses* N° 9, Centre de Création Industrielle-Centre national d’art et de culture Georges Pompidou, Paris, 1977, pp. 4-19.
30. Se trata del artículo “Lire: braconnage et poétique des consommateurs” que de Certeau publicó en la revista jesuita *Projet* [N° 124, abril 1978, pp. 447-457] y que luego se convertiría en el capítulo XII de *L’invention du quotidien I. Ars de faire* con el nombre de “Lire: un braconnage” [Paris: U.G.E., “10/18”, 1980, pp. 279-296]: la eliminación de la figura “poética” del título se convierte en toda una marca para pensar la producción de una propia que nunca se revela.
31. Cf. CERTEAU, Michel de. “Poétiques d’espace”. In: *Café* N° 1, 1983, pp. 79-84.
32. Cf. CERTEAU, Michel de [1982]. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*.

---

Traducción de Jorge López Moczuma. México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1994, pp. 349-353.

33. Cf. CERTEAU, Michel de. “Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue”. In: *Actes sémiotiques, Documents*, VI, 54. Paris: Centre de Recherches sémio-linguistiques (EHESS) et Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.

diferentes entre sí que componían redes de solidaridad interna que de Certeau siempre intentó sortear tras un confuso equilibrio. Por cierto, al pensar en su poética, debemos evitar cualquier estereotipo respecto de su inscripción religiosa aunque sin permitir tampoco que aquella indefinición que alentaba al “viajero” se convierta en un obstáculo para conocer a qué usos la sometía: aludir a lo “inclasificable” de su pensamiento puede enriquecer las aristas de una obra diversa como la suya, sin embargo, detenernos sólo en esa instancia implicaría navegar por un océano de formas cuyo principal riesgo sería inadvertir el proyecto intelectual que encierra y persigue. De hecho, la *construcción* de su poética nunca pierde su carácter histórico por cuanto remite al empleo de unos procedimientos retóricos y estéticos que siempre reformulan el discurso mientras lo cargan con una intencionalidad que perpetúa todo el movimiento. En este sentido y tal como coinciden la mayoría de los estudiosos de su obra, sus trabajos se “hacen” continuamente, empero, ese “*thought in motion*”<sup>34</sup> se ha regido tanto por unas reglas ordenadoras desde fuera como por un deseo de conservar lo múltiple, lo descentrado y lo indefinido

34. Tal el término que utiliza Ahearne para titular la conclusión de su obra [Cf., AHEARNE, J. *Op. cit.*, pp. 190-192].

de toda referencialidad. Así, la poética de Michel de Certeau se cifra en un incansable *work in progress* cuya dinámica transita una serie repetitiva de “presentes” que manifiestan su propia crisis para, de algún modo, comenzar de nuevo en el ensayo siguiente. Bajo ese marco, su trabajo, parafraseando una fórmula de Paul Valéry, consiste más bien en percibir el espíritu que su escritura quiere darse para su propio uso, en un intento por descubrir las relaciones *posibles* que las diversas figuras de su poética entretrejen en la obra física<sup>35</sup>. En fin, tal como la idea de poética fue objeto de sucesivos reemplazos desde su primera formulación filosófica con Aristóteles, también la de Michel de Certeau se impone como un fenómeno de larga duración que dispone de una cronología particular y que cuenta con sus propias rupturas, continuidades y revoluciones, grandes y pequeñas, un proceso que no necesariamente coincide con la aparición de sus grandes libros. Dado el permanente proceso de reemplazo que funda su trabajo, cualquier acceso a su obra debe iniciarse tras un rastreo por sus principales textos con un criterio esencialmente diacrónico que atienda a la producción del artículo. Pensar su poética sólo a partir

35. VALÉRY, Paul. *Introducción a la poética*. Buenos Aires: Argos, “El Compás y la Rosa”, 1944, p. 40.

de sus libros no nos llevaría sino por el camino de una visibilidad que coincidiría únicamente con la que de Certeau propuso la cual, si bien permite identificar, entre otras cosas, momentos de grandes “sumas”<sup>36</sup>, no alcanza para explicar de qué parte provenían sus ideas, de qué modo se forjaron y cuáles pudieron ser las variables de la vieja y nueva recepción que implicaba cada refundición<sup>37</sup>.

Ahora bien, en rigor, el primero en vincular a de Certeau con la producción de una poética ha sido el teórico Philippe Carrard quien ha postulado un tratamiento análogo

para el discurso histórico francés que parte de Fernand Braudel y culmina con Roger Chartier y la cuarta generación de *annalistes*. Un tanto apartado de los *tropos* a que alude Hayden White en *Metahistoria* [1973] y colocándose junto a la narratología de Gérard Genette, el objetivo de Carrard consiste en dotar a la poética de la “nueva historia” de una dimensión diacrónica que trascienda las “estructuras superficiales” del texto, evitando caer en una concepción exclusivamente aristotélica que la separe de sus propias circunstancias de creación. Para tal fin, retoma el punto de vista tipológico e histórico de la inter y la paratextualidad del Genette de *Palimpsestes* [1982] y *Seuils* [1987] para interrogarse tres cuestiones: la clase de verdad que reclama la epistemología, los valores implícitos y explícitos de las ideologías que subyacen tras el discurso y las afiliaciones institucionales que se traman tanto en los medios universitarios como en el mercado editorial<sup>38</sup>, elementos que, de un modo u otro, de Certeau ya había advertido *avant la lettre* en “La operación histórica” en 1974 y plenamente

36. Más allá del uso escolástico del término, entendemos “suma” como la puesta casi arquitectónica de un orden disciplinario (*ordo disciplinae*) vinculado con un modo particular de interrogar a los textos [Cf. LIBERA, Alain de. “Scolastique”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.) [1998]. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, “Quadrige”, 2002, p. 1094].

37. Por otro lado, recordemos que, por fuera de este tipo de “sumas” pensadas y construidas por Michel de Certeau, quedan los diversos *recueils* póstumos que Luce Giard editó a partir de 1987, es decir, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* [Paris: Gallimard, 1987], *La faiblesse de croire* [Paris: Seuil, 1987], *La prise de parole et autres écrits politiques* [Paris: Seuil, 1994] y *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* [Paris: Seuil/Gallimard, 2005].

38. CARRARD, Philippe [1992]. *Poetics of the New History. French historical discourse from Braudel to Chartier*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, “Revisions of Culture and Society”, 1992, p. xiii.

a partir del año siguiente<sup>39</sup>. En su ensayo sobre el propio de Certeau, Carrard recupera la raíz del verbo *poieô* que originalmente significaba hacer, fabricar o producir y establece que la “poética de la historiografía” teorizada por de Certeau consiste en la práctica de unas “artes de hacer” en tanto “decir”, “pensar” o “creer” que no sólo remiten a la teoría historiográfica, sino también a las “tácticas” del *hombre sin atributos* o al “hacer” de los teólogos<sup>40</sup>. Sin embargo, esta construcción también dispone de un sustento que no debe perderse de vista: por detrás del historiador, siempre avino un sacerdote cuyo *silencio* se tradujo en una inscripción institucional específica a partir de la cual se cifraron sus posibilidades de “libre” tránsito por las ciencias

humanas. Por otro lado, si bien la teoría historiográfica que construyó de Certeau se reconoce como una legítima vía de entrada para conocer el funcionamiento de su poética<sup>41</sup> y buena parte de los tópicos que ha estudiado conservan una dimensión histórica indudable, lo cierto es que no alcanzan por sí solos para explicar el modo en que el resto de los saberes que circularon por su discurso se integran en su obra. Además, se trata de una reflexión epistemológica que no surgió del contexto en que, finalmente, de Certeau la inscribió, sino que provino de otro ámbito y mediante una problemática cuyo principal objeto de discusión era el estrecho vínculo que mantenía la historia con el cristianismo y la teología. En este sentido, el trabajo de reemplazo que sufrió su ensayo “Hacer la historia” [1970] se muestra como una verdadera clave para comprender la importancia teórica que de Certeau tuvo de aquel debate al tiempo que se revela como un punto de inflexión en el marco de su obra<sup>42</sup>.

39. CERTEAU, Michel de. “La operación histórica”. In: LE GOFF, Jacques et Pierre NORA (Dir.) [1974]. *Hacer la historia I. Nuevos problemas*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Laia, “Historia/Papel”, 1978, pp. 15-54. Un año después, este texto fue objeto de reemplazo en *La escritura de la historia* con el nombre “La operación historiográfica”.

40. CARRARD, Philippe. “History as a Kind of Writing: Michel de Certeau and the Poetics of Historiography”. In: BUCHANAN, Ian (Special Issue Editor). *The South Atlantic Quarterly*, “Michel de Certeau—in the Plural”, Vol. 100, N° 2, Spring 2001, pp. 465-482.

41. Jeremy Ahearne es uno de los estudiosos que toma como punto de partida “The Historiographical Operation”, tal el nombre del primer capítulo de su obra [Cf. AHEARNE, J. *Op. cit.*, pp. 9-37].

42. Así pues, el ensayo “Faire de l’histoire. Problèmes de méthode et problèmes de sens” se trata, en realidad, de una

### El espíritu jesuít

Ahora bien, si demarcar la traza de una poética en de Certeau supone ya internarse en los pliegues de una definición siempre reformulada, denominarla *jesuít* parece invocar alarmas aún mayores. Por supuesto, su formación en la Compañía no alcanza para explicar su pensamiento y de todo un proceder intelectual que se quiere extenso y heteróclito. Además, no debemos olvidar que cuando de Certeau ingresó a la Orden, ya traía consigo un *background* bastante sólido en literatura, filosofía y teología que le significó una considerable reducción de tiempo en su formación ignaciana<sup>43</sup>.

ponencia que de Certeau presentó en 1970 en la ciudad de Fourvière bajo el marco de un coloquio que él mismo dirigió acerca de las relaciones entre la historia y la teología. Este texto fue publicado completo en la revista *Recherches de science religieuse* [t. LVIII, 1970, pp. 481-520] y, cinco años después, como capítulo I en *L'écriture de l'histoire*. Visiblemente, para esta publicación, de Certeau modificó buena parte de los primeros párrafos y suprimió la V parte ["Vers une pratique théologique: la rupture instauratrice"] donde, precisamente, indagaba los vínculos entre la teología y el discurso histórico.

43. En el año 1943-1944, de Certeau comienza la licenciatura en Letras en la Universidad de Grenoble y, en el mes de octubre, ingresa al seminario

Asimismo, si bien ésta lo proveyó de un cuerpo de ideas que, paulatinamente, fue construyendo su propia autonomía frente al mundo religioso, no por ello el carácter jesuít de su poética será menos evidente y perdurable. Según el jesuít francés Jean-Claude Dhôtel, "la tensión entre una vida interior fuerte y libre y un apostolado que conmina al jesuít a situaciones sumamente expuestas va a dominar la historia de la Compañía. En este sentido, ayer el confesor del rey y hoy el cura-obrero se dan la mano más allá de los siglos"<sup>44</sup>. Así pues,

de Saint-Sulpice en Issy-le-Molineaux con el objetivo de ordenarse sacerdote. Luego de una crisis de vocación, abandona el seminario durante un año y en el periodo 1945-1946, regresa a Grenoble para proseguir la licenciatura. En 1946-1947, vuelve a Issy donde termina sus estudios con el grado de licenciado en filosofía escolástica, lo cual le permite acceder directamente al segundo año de teología y continuarlo en cualquier seminario universitario. Así pues, en octubre de 1947, entra al seminario de Lyon. Al año siguiente, recibe la tonsura y, en 1949, es ordenado subdiácono, momento en que decide ingresar a la Compañía de Jesús [DOSSE, François. *Op. cit.*, pp. 32-46].

44. DHÔTEL, Jean-Claude, s.j. [1987]. *Les jésuites de France. Chemins actuels d'une tradition sans rivage*. Paris: Desclée de Brouwer-Bellarmin, "Christus Histoire", 1987, p. 29. Esta obra se revela importante no sólo por



diremos que en de Certeau esta tensión conserva dos rasgos complementarios: por un lado, la *permanencia institucional* en el seno de una Orden regular que engendra una *conducta social* definida desde su centro y, por otro, un *trabajo de escritura* que se cifra en un espacio que siempre se mira desde la periferia del sentido y a partir de un exterior que parece someter todo el comportamiento a las contradicciones de un no-ser, tensión que, naturalmente, viene afectada por esa misma inscripción religiosa.

Es bien sabido que a partir, al menos, de un plano teórico, la Compañía de Jesús funciona como una institución fuertemente centralizada cuya organización se funda en la rigurosa sumisión que todos los miembros deben rendir hacia sus superio-

---

la valiosa información que brinda sobre la Compañía de Jesús en Francia, sino por el modelo de representación que ofrece de la propia Orden durante la época en que de Certeau formó parte de ella. Entre 1964 y 1974, Dhôtel formó parte de la Secretaría Nacional de Comunidades y de la revista *Vie Chrétienne* y, a partir de aquel último año, se encargó de establecer las comunicaciones entre los sacerdotes. Este libro fue terminado cinco meses después del deceso de Michel de Certeau a quien Dhôtel dedica el último párrafo de su trabajo junto a otros dos jesuitas (Henri de Lavette y Jean-Claude Guy) que también fallecieron en 1986 [p. 375].

res. Más allá de los votos de perpetua pobreza y castidad, es el de obediencia el que parece señalar cierto trazo general en sus sacerdotes. Tal como indica Alain Woodrow en su trabajo sobre la Compañía, “el vínculo institucional, en particular el voto de obediencia, actúa como salvaguarda de la unidad fundamental. Los jesuitas tienen apego a ese aspecto íntimo de su Orden. Dirán que están unidos para dispersarse y responder así a las necesidades de la Iglesia y del mundo. El centro de la comunidad apostólica es más simbólico que geográfico. El verdadero centro está en otra parte: es una forma de espíritu, un modo de vida”<sup>45</sup>. Asimismo, también se trata de una Orden que desde sus mismos orígenes ha rechazado todo afán ascético y cualquier tipo de encierro monacal, salvo por algunos momentos muy precisos de su formación, en especial, el reducido y limitado tiempo en que duran los *Ejercicios Espirituales*. En este sentido, el internacionalismo de su papel misionero se convierte en un desprendimiento simbólico que se define a partir de una acción que se cristaliza en la periferia de esa obediencia, rasgo que hace del “espíritu” jesuita una

---

45. WOODROW, Alain [1984]. *Los jesuitas. Historia de un dramático conflicto*. Traducción de María Soledad Sillio. Buenos Aires: Sudamericana-Planeta, “Al Filo del Tiempo”, 1987, p. 33.

permanente reunión de contrarios muy propia, además, de aquella sociedad europea del siglo XVII que, bajo el signo del barroco, definió gran parte de su complejidad. El afán de conciliar a Dios con el mundo, la erudición con la humildad o el espíritu científico con la realidad celeste son meros ejemplos de una contradicción que lejos de ser un simple costado de su experiencia espiritual hace más bien a una característica que le era propia y que incluso aún conserva: la relación de pesos y contrapesos entre una obediencia que no puede ni debe aminsonar con una movilidad misionera que busca redimir al mundo. Por tales motivos, el rótulo “jesuita” siempre resulta difícil de precisar, un problema que, naturalmente, también se aplica al mismo de Certeau y el conjunto de su poética. Por consiguiente, deberíamos decir que han existido y existen jesuitas particulares con un *modus procedendi* común que los conduce por caminos diferentes en función de la actividad religiosa o secular que cada uno haya elegido seguir. A menos que abandone la Orden, naturalmente, ninguno dejará de ser jesuita, no obstante, la especificidad de su profesión secular –si es que la elige– por momentos parecerá alejarlos de lo meramente confesional. Así, es posible encontrar jesuitas que han sido, entre otras cosas, semiólogos, psicoanalistas, historiadores,

antropólogos, teólogos o filósofos, una multiplicidad que Michel de Certeau parece reunir en su propia figura. Cabe añadir, además, que la formación también descansa en aquello que la Compañía ha definido, por un lado, como “libertad responsable”, es decir, el perpetuo aprendizaje de cómo tomar las decisiones correctas y lograr el “discernimiento” y, por otro lado, como “formación permanente”, o sea, la actualización intelectual constante. De tal modo, lo que tengan en común los jesuitas entre sí, seguramente se cifra en sus largos años de formación, si bien debemos recordar que existen notables diferencias históricas respecto del contenido que organiza aquella educación y otras de carácter geográfico, puesto que cada “provincia” ha adecuado las modalidades pedagógicas a las realidades locales donde se ha erigido.

Para el caso de Michel de Certeau, estamos hablando, geográficamente, de una Compañía francesa de una larga tradición en su país y de una provincia que siempre ha participado activamente en el mundo social y cultural en diálogo con buena parte de la *intelligentsia* vernácula. Además, su vida atravesó un tiempo que, de algún modo, estuvo dominado por el clima que imprimió el Concilio Vaticano II, una asamblea donde los jesuitas tuvieron una enorme influencia, ya sea como asesores del

Papa o, incluso, como redactores de los principales documentos conciliares. Si bien se prolongó durante cuatro años [1962-1965], los debates teológicos, eclesiológicos y dogmáticos que allí tuvieron lugar, ocuparon a estos religiosos no sólo en ese lapso, sino también durante el período anterior en que se gestaron la mayor parte de sus principios y, por supuesto, durante una fase posterior llamada “posconciliar” en la cual los ideales del cónclave fueron desapareciendo paulatinamente del horizonte romano. A este respecto, Michel de Certeau no sólo fue testigo de esa coyuntura, sino también partícipe de ella. Pese a que únicamente algunos de sus ensayos sean explícitos al respecto, por detrás de muchos otros suele aparecer el espíritu antropológico que promovió el Concilio, unas ideas sobre el hombre, Dios y la Iglesia que la Orden jesuita o, al menos, una parte de ella, sostuvo hasta bien entrada la década del ochenta.

### Figuras para una poética

En cuanto a la pertinencia de una “poética jesuita”, se trata de un término con el cual intentamos representar, en términos del mismo de Certeau, “la unidad en la diferencia”<sup>46</sup>

46. Esta premisa fue formulada explícitamente para nominar su segundo libro, *L'étranger ou l'union dans la*

de una serie de gestos que vinculan una representación particular de las ciencias humanas con el cristianismo. Para ello y siguiendo la filiación de Carrard, la idea de *figura* que ofrece Genette resulta bastante oportuna<sup>47</sup>: no sólo implica una “visión del mundo” sino también una “técnica” que define su empleo a partir de una desviación de la norma, una conceptualización propia de la neorretórica francesa en los setenta a cuya influencia de Certeau, por cierto, no ha escapado. Con todo, no conviene olvidar lo esencial del “arte poética” tal como la entendemos en de Certeau: se trata de la práctica creativa de un “hacer” cuya construcción nunca cesa y siempre se diversifica. Así pues, en la historia de la escritura decerteana, las figuras han trazado un movimiento pendular: comenzaron a circular como voces propiamente jesuitas, luego, poco a poco, se fueron involucrando con la *episteme* de diferentes disciplinas y, finalmente, retomaron su carácter inicial a partir de una lectura de lo religioso “por fuera” del mundo eclesiástico. En este sentido, las figuras conservan un principio de variabilidad histórica y su propio tipo de reemplazo, un proceso que repite el conjunto de su

*différence* [Paris, Desclée de Brouwer, “Foi Vivante”, 1969].

47. Cf., principalmente, GENETTE, Gérard [1966]. *Figures. Essais*. Paris: Seuil, “Tel Quel”, 1966, pp. 205-221.

poética, también dispuesta en un decurso histórico que las integra o las enfrenta y, luego, las modifica. Es por ello que estas figuras lejos están de cualquier conjunto inmutable de normas y principios que intente llevar adelante un plan de trabajo: Michel de Certeau no escribía a partir del dictado de una poética, sin embargo, su obra revela un esquema de pensamiento que transita por una serie concreta de preguntas que organizan y particularizan su discurso.

Así pues, existe un gesto *topológico* que se origina en la zozobra que produce el centro de la obediencia jesuita hacia sus superiores con relación a la periferia que implica el singularismo misionero. Esta trama reconfigura los modos de concebir no sólo el espacio sino la posición del resto de las figuras, ya sean operativas, empíricas, intelectuales o discursivas. Tal como lo han demostrado algunos estudiosos, el pensamiento de Michel de Certeau y, en buena medida, toda su obra, se encuentran atravesados por una reflexión “cartográfica”, preeminencia que también se encuentra en el núcleo de los *Ejercicios Espirituales*: la llamada “composición de lugar” proporciona un instrumento simbólico para la producción de imágenes e interviene directamente en la construcción del sentido<sup>48</sup>. En la

48. Cf., sobre todo, FABRE, Pierre-Antoine [1992]. *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la*

contradicción de aquellos dos extremos, tiene lugar la presencia de otro gesto que se quiere *operativo* y que aparece vinculado con el accionar de una pastoral en sentido amplio y no meramente circunscripto a una moderna *cura animarum*, marca que devendría en práctica social y política, atendiendo al espíritu conciliar, entre otras variables históricas. Esta “operación” podría definir a de Certeau como un “misionero intelectual”<sup>49</sup> que no sólo practica la erudición, sino que la pone al servicio de un cometido epistemológico cada vez más claro. Tras el marco de aquella misión, esa operatividad siempre es “*ortodoxa*” puesto que se inspira en un jesuitismo primitivo cuyas principales fuentes han sido las obras de Ignacio de Loyola y los padres fundadores de la Orden, tal como, por ejemplo, la Compañía francesa las viene leyendo y republicando desde los años cincuenta en la colección *Christus*. Sin embargo, no ha sido ésta una ortodoxia verdaderamente dogmática sino, ante todo, un signo flexible que se ha cifrado en la som-

*composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin-EHESS, “Contextes”, 1992.

49. Naturalmente, este término no conserva ninguna analogía con respecto al que Julien Benda impulsara durante la primera posguerra en *La traición de los intelectuales* [1927].

bra de la *alteridad* de los “nuevos mundos” donde la Orden llevó a cabo el trabajo misionero antes que a la luz de lo *mismo*. Sumida en las contradicciones que cada tiempo y cultura le depara, la “ortodoxia” jesuita, paradójicamente, debería definirse en el interior de una representación heterodoxa de los fenómenos que ha percibido. Así, aparece un gesto *místico* que deriva del tipo de espiritualidad que la Compañía buscaba en esos comienzos y que luego, en de Certeau, tomó una dimensión epistemológica e histórica de mayor alcance. Un clima al que debemos agregar la incorporación de aquel espíritu antropológico que hizo de la Iglesia un *corpus mysticum* antes, durante y, cada vez menos, luego del Concilio Vaticano II. Esta figura, en nada ajena al mismo Jacques Lacan, la veremos en la obra de Michel de Certeau a partir de su puesta a punto con la historia, el psicoanálisis, la literatura y, subterráneamente, tras sus investigaciones antropológicas en un ir y venir de identidades que no siempre son religiosas. Sin embargo, se trata de un gesto que nunca abandona su carácter *empírico*: la “experiencia espiritual” permitiría la circulación de una “práctica” de la fe y la creencia, al tiempo que se alejaba de una metafísica esencialmente suareciana muy propia de la formación jesuita de principios del siglo XX. Así, el concepto de “prác-

tica” también ha tenido su viejo arraigo en la Compañía, sobre todo, a través del espíritu que Loyola le imprimió a los *Ejercicios Espirituales* los cuales se inscriben en la discusión entre *poieô* y *prattô* que antes referimos<sup>50</sup>.

Finalmente, en de Certeau, estas figuras se pondrán en marcha mediante dos gestos estéticos donde el primero de ellos estará vinculado con un uso específico de la *palabra* [*parole*]. A este respecto, la tradición pedagógica jesuita ha sido particularmente continua: el adoctrinamiento en la elocuencia y el arte de la retórica no sólo representan una parte fundamental de la *Ratio Studiorum* durante la “quinta clase”, sino que los mismos *Ejercicios Espirituales* pueden leerse a la luz de su cometido persuasivo y sus tácticas argumentativas<sup>51</sup>. Esta práctica de la palabra, a la que de Certeau le ha incorporado un contenido psicoanalítico y lingüístico preciso, le ha servido para construir una estrategia discursiva frente a las observancias institucionales, objetivarse como sacerdote y com-

50. Cf. MARLÉ, René [1979]. *Le projet de théologie pratique*. Paris: Beauchesne, “Le Point Théologique”, 1979.

51. Cf. RASPA, Anthony [1983]. *The Emotive Image: Jesuit Poetics in the English Renaissance*. Forth Worth: Texas Christian University Press, 1983.

prometerse con la episteme de varias disciplinas mediante una exhortación crítica que, al mismo tiempo, le permitía tomar distancia de todas ellas. Cabe señalar que este tipo de reflexión parece evocar un espíritu de “conversión” propio de la perspectiva misionera de Loyola y que también se aplica a los ensayos críticos que de Certeau ha escrito sobre diversos aspectos de la misma Compañía: de algún modo, es la propia Orden la que genera las herramientas necesarias para juzgarse a sí misma. En segundo lugar, contamos en su obra con un gesto *barroco*. A juzgar por un estilo de escritura que, como dice Luce Giard, “nunca se ha visto sometido a las conveniencias de una simplificación didáctica”<sup>52</sup>, encontramos en de Certeau un *fluir* estético donde los conceptos parecen desvanecerse cuando tratamos de capturarlos. Cuestión muy cara, además, a la dialéctica hegeliana del deseo que postuló Lacan –vía Kojève– y que de Certeau no hizo sino convertirlo en parte instrumental de su poética y, acaso, de su propio pensamiento. Por lo tanto, si creemos en la posibilidad de un cierto barroquismo en su escritura, todo su derrotero parece signado por una estética

52. GIARD, Luce. “Introduction: Michel de Certeau on Historiography”. En: WARD, Graham (Ed.) [2000]. *The Certeau Reader*. Oxford: Blackwell, “Readers”, 2000, p. 19.

cuyo sentido de movilidad se funda en un empleo particular y recurrente de la idea de “metáfora”, por cierto, tal como Tesauro la ha concebido. En suma, un valor de pliegue deleuziano que se define por “esa escisión de la fachada y del adentro, del interior y del exterior, la autonomía del interior y la independencia del exterior, en tales condiciones que cada uno de los dos términos relanza el otro”<sup>53</sup>. Por otro lado, no debemos olvidar que por detrás de aquella “primera Compañía” sobre la cual la Orden en el siglo XX llevó a cabo su proyecto heurístico y su ideal de emulación, también se encontraba este espíritu barroco: el contacto con la estética de aquellos textos no pasará sin dejar su huella en el estilo que de Certeau, finalmente, imprima en los suyos.

Sin embargo, cabe insistir en que se trata de una poética esencialmente *particular*: pese a que muchos jesuitas contemporáneos al mismo de Certeau han hecho uso de estas figuras, no existe ningún concepto universal susceptible de ser “aplicado” a todos los sacerdotes ordenados por la Compañía de Jesús –una tarea tan quimérica como fascinante<sup>54</sup>–. Inda-

53. DELEUZE, Gilles [1988]. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceta. Barcelona: Paidós, “Básica”, 1989, p. 43.

54. Quimérica, pero, tal vez, remotamen-

gar el modo en que de Certeau articuló algunos de los principios de su formación ignaciana con la dimensión que le ofrecían las ciencias humanas es un trabajo que, de algún modo, resulta análogo al que llevará a cabo cuando se libere al juego “interdisciplinario” más allá del campo estrictamente religioso. Así, respecto del empleo de este término en su obra, toda referencia merece gran cautela. Sin negar la presencia de tal uso, no debemos olvidar que cuando de Certeau recorrió la historia, la teología, la antropología o el psicoanálisis estas disciplinas traían los límites de su propia episteme ya incorporados junto con un acceso al saber que les era propio, límites que fueron previamente definidos y en el interior de sus historias particulares. Si bien de Certeau ha contribuido a modificar esas historias, lo cierto es que siempre ha preferido mostrarse como un visitante –en sus

---

te posible, al menos, en un aspecto. A lo largo de la historia de la Compañía (como, de algún modo, en la del mismo cristianismo), la constante no parece haber sido el acuerdo, sino más bien la práctica de una diferencia que ha terminado con la expulsión del sacerdote o su renuncia, con la prohibición de sus obras y, en el peor de los casos, con la disolución de la Orden. Salvo algún tipo de advertencia, se trata de situaciones que de Certeau nunca debió enfrentar lo cual es todo un indicio en sí mismo.

propios términos, como un “viajero” – y, con diferentes matices, por lo general, siempre buscó hablar de todas ellas “en nombre de una incompetencia”<sup>55</sup>: todo un juego de reservas que oculta mucho más de lo que admite. Precisamente, es a partir de esa marca de ausencia cuando su poética revelará claramente por qué también se construyó sobre la base de una interrogación que, como cristiano, sacerdote y jesuita, nunca ha cesado: de un modo inadvertido, de Certeau se arrojará a una representación de sí en más de un texto. Si bien no es posible pensar su obra como una empresa autobiográfica, lo cierto es que, emulando, quizá, una práctica de la objetivación propia de la Compañía y apelando a una suerte de “crítica productiva” barthesiana, construirá una serie de postulados retóricos que no sólo arrojarán luz sobre su propia estrategia como pensador sino que demostrarán hasta qué punto intentó hacerla borrosa. De algún modo, su poética es un metalenguaje que se complica en una trama donde sujeto y objeto se vuelven indisociables y ante lo cual el psicoanálisis se sumará como una de las principales herramientas para justificar ese proyecto, trama donde el “rizoma” jesuita subyace como una

---

55. Tal es la frase con que da comienzo la introducción de *La fábula mística. Siglos XVII-XVIII* [1982].

enorme posibilidad de huída y desvío. En fin, con la idea de “viajero” tal vez de Certeau nunca ha dejado de identificarse con otro término que también utiliza en aquel texto de 1970 que citamos al principio: el “peregrinaje”, es decir, el modo en que Ignacio de Loyola refería su propio derrotero político y espiritual. En suma, toda una teatralización discreta que vendría a definirse bajo una doble remisión: por un lado, a través de una propuesta epistemológica con fuertes visos de ruptura y, por otro, con una identificación religiosa que, con todo, nunca pretendió eliminar, drama histórico que, en definitiva, se convirtió en el devenir de un teatro cuyo escenario siempre ha sido el “estallido” del cristianismo y el protagonista, aquel sacerdote jesuita del que nunca quiso desprenderse.

### Nota

Este texto es una versión revisada del texto que introduce a mi tesis de Maestría en Investigación Histórica, *La construcción de una poética jesuita. Cristianismo, historia y psicoanálisis en Michel de Certeau*, dirigida por el Dr. Darío Roldán y defendida en febrero de 2005 en la Universidad de San Andrés de Buenos Aires.

