

*Entre mística e historiografía: el lenguaje de la ausencia en Michel de Certeau**

BERNARDA URREJOLA DAVANZO

Universidad de Chile/Facultad de filosofía y humanidades

Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte.

Teresa de Ávila, *Las Moradas*

Por lo menos guardamos, en el presente, la ilusión de superar lo que el pasado ha vuelto insuperable.

Michel de Certeau, *La fábula mística*.

RESUMEN

Este artículo se centra en las reflexiones de Michel de Certeau en torno a las posibilidades del lenguaje de asir la realidad y al lugar del historiador en relación con el pasado que quiere estudiar y comprender. Tal como sucede con el lenguaje místico, que busca poner en palabras una experiencia inefable e inenarrable que supera los límites de la razón, la escritura de la historia también se enfrenta a un pasado radicalmente separado del presente y que no se muestra al historiador.

Palabras clave: historiografía, mística, lenguaje, ausencia, teoría.

* Este artículo es el resultado de una investigación original e inédita.

BETWEEN MYSTICISM AND HISTORIOGRAPHY:

THE LANGUAGE OF ABSENCE IN MICHEL DE CERTEAU

This article focuses on the possibilities of language to grasp reality, and also on the place of the historian in relation of the past he wants to study and understand. As happens with mystical language, that seeks to put into words an indescribable and unspeakable experience that exceeds the limits of reason, Michel de Certeau considers that historical writing also faces a radical separation between language and experience.

Key words: Historiography, mysticism, language, absence, theory.

ENTRE EL OBSERVADOR Y LO OBSERVADO, EL “ABISMO”

Michel de Certeau comenzó a estudiar el fenómeno espiritual de la mística de los siglos XVI y, especialmente, XVII, pensando que, siendo un hombre religioso le sería más sencillo entenderlo. Sin embargo, como confiesa en diversos escritos, pronto se dio cuenta de que la vivencia mística ya no podía ser revivida en la actualidad, ni siquiera por un hombre de religión como él, pues se trataba de un fenómeno producido en un momento histórico-cultural específico, imposible de reconstruir actualmente: “No importa qué se piense de la mística, e incluso si se le reconoce la emergencia de una realidad universal o absoluta, sólo es posible tratarla en función de una situación cultural e histórica particular”,¹ inserta en un determinado momento histórico caracterizado por “la ‘crisis’ que modifica entonces toda la civilización occidental, renovando sus horizontes mentales, sus criterios intelectuales y su orden social (que en última instancia es su ‘razón’)”.² En la introducción de *La fábula mística* (1982), De Certeau se hace cargo de aquel abismo insalvable que se abre entre un historiador del siglo XX –lugar de enunciación que ocupaba él– y

¹ Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, edición establecida por Luce Giard, tr. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Katz, 2007 (2005), p. 348.

² Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006 (1987), p. 51.

los místicos de los siglos XVI y XVII –a los que pretendía estudiar–, afirmando que, por más que compartiera con ellos la condición de “cristiano”, cualquier discurso presente que quisiera elaborar acerca de aquella vivencia mística pretérita estaría desde su origen “desterrado de aquello que trata”,³ es decir, no sería más que un “simulacro” o intento de escritura que no podría jamás formar parte de esas vivencias, porque los autores antiguos “forman con sus cuerpos y sus textos una frontera que divide el espacio y transforma a su lector en habitante de campiñas o de suburbios, lejos de la atopía donde ellos alojan lo esencial”.⁴ No se trata sólo de que dichos sujetos pertenezcan a un contexto anterior –“Y por ‘contexto’ no hay que entender solamente un marco o un decorado, sino el elemento del que la experiencia recibe su forma y su expresión”–,⁵ sino de la evidencia de que “[toda] espiritualidad *responde* a los interrogantes de un tiempo, y nunca les responde de otra manera que en los mismos términos de tales interrogantes, porque son aquellos que viven y que hablan los hombres de una sociedad; tanto los cristianos como los otros”.⁶

Por ello, el discurso de De Certeau no logrará nunca, como él mismo lo señala, estar del todo *autor*-izado para hablar de *eso* que ya no está y que él tampoco puede experimentar, pues, en rigor, no es *autor* de esa vivencia tan radical a la que quiere referirse, ni lo será jamás, por cuanto su momento histórico ya es otro. Esta singularidad espacio-temporal del fenómeno místico pasado pondrá en evidencia la separación insalvable que se produce entre el sujeto observador y el objeto observado, distancia que volverá “nostálgica” la escritura de De Certeau, como si se tratara de un “duelo” o una “enfermedad de estar separado”,⁷ tal como les su-

³ Michel de Certeau, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana/ Departamento de Hlstory, 1ª. reimpresión en español, 2004 (1982), p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ De Certeau, *La debilidad de creer*, *op. cit.*, p. 51.

⁶ *Idem.*

⁷ De Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, p. 11.

cedía a los melancólicos del siglo xvi. Aun así, al pasar “entre los muertos, robándoles palabras perdidas que yo no sabía utilizar”,⁸ se le hace evidente que él mismo aparece replicado o repetido en “esos fragmentos de su lengua que, a mis espaldas, me hablaban de su ausencia”.⁹ Por ello, la separación radical con el pasado también dejará en evidencia ciertos elementos en común: “Entre ayer y hoy, como entre dos hermanos que se reconocen diferentes, el observador ajeno descubre ante todo la semejanza y percibe una continuidad”.¹⁰ Este juego es precisamente el que posibilita la existencia de la *historia*:

La historia se desarrolla, pues, allí, en esas fronteras donde una sociedad se une con su pasado y con el acto que lo distingue de él; en las líneas que trazan la figura de una actualidad al separarla de su *otro*, pero que borran o modifican continuamente el retorno del pasado.¹¹

En otras palabras:

Fundada, pues, en el rompimiento entre un pasado, que es su objeto, y un presente, que es el lugar de su práctica, la historia no cesa de encontrar al presente en su objeto y al pasado en sus prácticas. Está poseída por la extrañeza de lo que busca, e impone su ley a las regiones lejanas que conquista y cree darles vida.¹²

De este modo, hay vinculaciones complejas entre pasado y presente que sobrepasan la ilusión de un tiempo lineal: “jamás se

⁸ Michel de Certeau, “Historia y estructura”, en *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana/Departamento de Historia, 2ª ed. en español, 2003 (1987), p. 102.

⁹ *Idem*.

¹⁰ De Certeau, *La debilidad de creer*, *op. cit.*, p. 81.

¹¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana/ Departamento de Historia, 2ª ed. en español, 2006 (1978), p. 53.

¹² *Ibid.*, p. 52.

llega a los hombres de ayer sin pasar por los de hoy”,¹³ por lo cual esta sensación de extrañeza y separación respecto del pasado lo llevará a preguntarse cuán separado no estará quizá de su propio momento histórico, pues la distancia o abismo que observa entre presente y pasado podría perfectamente alzarse entre el observador y su particular contexto de existencia: “nuestro propio lugar es algo extraño”.¹⁴ Así, el trabajo historiográfico deviene una “puesta en abismo”¹⁵ en la cual se ve reflejado el propio investigador, pues al estudiar al sujeto místico, ya no en tanto religioso, sino en cuanto historiador, De Certeau identificará “un desacuerdo del individuo respecto del grupo; una irreductibilidad del deseo en la sociedad que lo reprime o lo recubre sin eliminarlo”;¹⁶ una incomodidad, en síntesis, que siente afín a la suya propia respecto del momento histórico desde el cual pretende hablar del pasado.

No se trata, empero, de hacer de los sujetos pretéritos un reflejo de nuestra propia realidad; muy por el contrario, De Certeau critica precisamente los acercamientos tradicionales con los que ciertos investigadores han intentado explicar el fenómeno místico, por considerar que “en los análisis emprendidos por europeos, precisamente cuando conciernen a tradiciones extranjeras,

¹³ De Certeau, *La debilidad de creer*, op. cit., p. 78.

¹⁴ De Certeau, *La fábula mística*, op. cit., p. 12.

¹⁵ Puesta en abismo: “Tomando el término de la heráldica, donde la expresión designa una pieza situada en el centro del escudo que reproduce en escala reducida los contornos del propio escudo, André Gide lo utilizó para indicar una peculiar forma de visión en profundidad, como sucede en las cajas chinas, en las muñecas rusas o en las etiquetas que reproducen en su interior el producto con la misma etiqueta. En semiótica literaria es un procedimiento de reduplicación especular, por el cual se reproduce en forma reducida, en un punto estratégico de la obra y por homología, el conjunto –lo esencial– de las estructuras de la obra en que se inserta. Ejemplo paradigmático es la escena del *Hamlet* en que se representa el asesinato del rey (teatro dentro del teatro). El “abismo” puede ser considerado como una secuencia modelo que reproduce en escala reducida el argumento entero, a veces con alteraciones que sirvan de contrapunto”, Angelo Marchese y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 2006, p. 269.

¹⁶ De Certeau, *El lugar del otro*, op. cit., p. 348.

la atención que se da a la mística de los otros es conducida, más o menos de manera explícita, por interrogaciones o impugnaciones internas”.¹⁷ De este modo, “la relación que el mundo europeo mantiene consigo mismo y con los otros tiene un papel determinante en la definición, la experiencia o el análisis de la mística”.¹⁸ Por ello, no se trata de buscar la explicación del pasado en las propias estructuras del presente, sino, como afirma Niklas Luhmann, de observar la propia observación: “Individuo, en sentido moderno, es quien puede observar su propia observación”,¹⁹ de modo tal que, al observar el pasado, el investigador se enfrente a sí mismo y deje al descubierto –aun en su opacidad– su propio lugar de enunciación:

[...] el destino del trabajo está necesariamente ligado a los sitios de donde se parte, a lo que uno es. Lo que determina este punto de partida es, digámoslo francamente, una búsqueda de identidad. Yo partí para buscar, en el siglo xvii, algo que suponía idéntico a lo que yo era, un cristiano del siglo xx.²⁰

La búsqueda de lo similar a sí mismo –“como Narciso, el actor historiador observa su doble” –²¹ pronto se le revela al investigador como un ilusorio juego de espejos, pues, en tanto sujeto observador, debe asumir “la muerte del otro” como condición insoslayable para poder hablar de cualquier experiencia pasada y por tanto fuera de su alcance:

la elaboración y la organización del discurso histórico implican a la vez que “eso” (objeto del estudio) *tuvo lugar y ya no es más*. Respecto de la historiografía, el acontecimiento ocurrió (de no

¹⁷ *Ibid.*, p. 349.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 22.

²⁰ De Certeau, “Historia y estructura”, *op. cit.*, p. 101.

²¹ De Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, p. 21.

ser así no quedaría ninguna huella), pero sólo su desaparición permite el hecho *diferente* de una escritura o de una interpretación actuales.²²

Es, de este modo, un enfrentamiento entre presencia y ausencia, entre lo similar y lo diferente, un esfuerzo por llevar a la presencia un pasado en fuga, esfuerzo que deberá sortear dos obstáculos de importancia: por un lado, lo que De Certeau llama “cierta estructuración” oculta en ese pasado, que se opone a la intelección de los hechos y, por otro, la propia estructuración mental del sujeto historiador, quien ya pertenece, como diría Koselleck, a otro *espacio de experiencia*,²³ diferente del que intenta observar:

Eso me enseñó, y nos enseña, a nosotros los historiadores, que *oculta* en *ese* pasado, hay una cierta estructuración que se opone a nuestro trabajo, y que, por otra parte, *oculto* en *mis* prejuicios o en nuestras intenciones presentes, hay un tipo de estructuración que determinaba la primera mirada de curiosidad dirigida hacia ellos. En esas dos formas de lo “oculto”, nace la historia verdadera; las articula en un discurso, en un tejido de Penélope, en un texto jamás cerrado.²⁴

Tejido de diversas voces que responden siempre a un lugar social, y que se ocultan y exhiben a la vez en un diálogo que no deja de ser problemático, pues ¿cómo determinar en qué momento el flujo de hechos se divide y comienza a ser “pasado”?

[...] el pasado depende del presente que se plantea como distinto y que lo relativiza como una resistencia (de los documentos) que obliga al discurso a no ser más que *otro* discurso. Este pasado, al aparecer organizado, poco a poco, en función de una coherencia

²² De Certeau, *El lugar del otro*, *op. cit.*, p. 55.

²³ Cfr., Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Madrid, Paidós Básica, 1993.

²⁴ De Certeau, “Historia y estructura”, *op. cit.*, p. 103.

oculta (de una vida muerta, irreductiblemente ausente y otra), revela al historiógrafo la situación actual y particular de conjunto que cada trabajo supone y oculta a la vez.²⁵

Este enfrentamiento obligado con lo que *ya no es*, y por tanto con la alteridad radical que se resiste a la comprensión, hace evidente “la diferencia que el trabajo histórico hace aparecer entre un presente y ‘su’ pasado”²⁶ y revela con ello una articulación entre separación y continuidad:

Por una parte, [la historiografía] está del lado de un presente que se quiere otro; afirma una novación fundadora, un nuevo inicio. Por otra parte, expresa en un discurso la necesidad de situarse en relación a lo que, en el presente, aún testimonia algo más antiguo, rebelde o resistente al presente. De todas maneras, no nos libramos nunca de una arqueología, pero darle un espacio en este discurso histórico es permitirle al presente comprenderse a sí mismo como otro y, sin embargo, como situado en una continuidad.²⁷

La alusión a Paul Ricoeur “sí mismo como otro” nos hace pensar en que este proceso de diferenciación/continuidad con el pasado toca al sujeto no sólo en relación con la historia, sino con su propio pasado biográfico, con el cual inevitablemente se diferencia/identifica: “De manera explícita o implícita, el discurso se refiere a la forma biográfica”.²⁸ Se trata, así, de un binomio diferenciación/continuidad que involucra al propio observador, que se da en el tiempo mediante un lenguaje, y que sólo puede ser aislado en términos teórico-metodológicos a partir de un *corte* radical producido por la escritura que hace el historiador de dicho pasado,

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, p. 104.

²⁷ *Ibid.*, p. 112.

²⁸ De Certeau, *El lugar del otro*, op. cit., p. 225.

y que lo pone en un lugar *diferente* (o *diferido*) respecto del que ocupa lo observado: “Mediante una escritura, el discurso historiográfico traza el lugar de un presente planteado como distinto de aquello que se vuelve su pasado”.²⁹ Ahora bien, al mismo tiempo que el historiador, mediante la escritura de la historia, identifica y establece este *corte* en el flujo de hechos —que le permite separar presente de pasado—, efectúa una operación de *zurcido* de dicho corte, una reparación que reinserta los hechos en una continuidad discursiva y por tanto coherente: “El muerto resucita dentro del trabajo que postulaba su desaparición y que postulaba también la posibilidad de analizarlo como objeto”.³⁰ Con esta operación, el historiador elimina el corte inicial:

Paradójicamente, si [el historiador] descubre una discontinuidad, tiene el objetivo, a la vez, de hablarla, de narrarla, de analizarla, de explicarla y, por tanto, de insertarla en el texto homogéneo de una cultura presente, en el interior de una literatura, con los instrumentos intelectuales de la época en que se sitúa la narración historiográfica. Extraño trabajo: parece negar, por la obra que logra, la ruptura que reveló.³¹

Esta paradoja, sin embargo, es inevitable, porque el corte es un límite necesario para poder realizar la investigación. Como dice el mismo De Certeau, “*es en los cortes donde eso habla*”.³²

En efecto, parece que se accede a la mayor “verdad” de la palabra, a lo que especifica más el *decir* respecto del *hacer*, allí donde la palabra está más desposeída de la cosa, allí donde está disociada de la residencia y de la pertenencia, en el riesgo y en la fisura del intervalo, en el momento en que *decir* es precisamente no

²⁹ *Ibid.*, p. 56.

³⁰ De Certeau, *La escritura de la...*, *op. cit.*, p. 52.

³¹ De Certeau, “Historia y estructura”, *op. cit.*, p. 105.

³² De Certeau, *La debilidad de creer*, *op. cit.*, p. 262.

tener lugar, o no tener otro lugar que la misma palabra. Entonces refluye en el lenguaje, para hacerse palabra, tal vez a medias palabras, lo que ya no puede ser poseído en la presencia, en la frecuentación, en las secretas apropiaciones que implica toda práctica. La “palabra” está ligada con la separación. Surge en todos esos intersticios donde se marca la relación del deseo con la muerte, es decir, con el límite. Es la ausencia, o la desposesión, lo que hace hablar.³³

EL LENGUAJE DE LA MÍSTICA

Muchos han tratado de definir la mística. De Certeau se hace cargo de varios de estos acercamientos teóricos, especialmente los provenientes del psicoanálisis y la antropología, para descubrir ciertas mistificaciones ideológicas ocultas detrás de afirmaciones que ya nos parecen naturales:

Esta abundante producción incluye posiciones muy diferentes, pero parece tener en común el hecho de que vincula la mística con la mentalidad primitiva, con una tradición marginal y amenazada en el seno de las iglesias, o con una intuición que resulta ajena al entendimiento, o bien incluso con un Oriente donde se levantaría el sol del “sentido” mientras que se pone en Occidente: aquí la mística tiene primero como lugar un *otra parte* y como signo una *antisuciedad* que representaría sin embargo el *fondo* inicial del hombre. De este periodo data una manera de encarar y de definir lo místico que todavía se nos impone.³⁴

Para nuestro autor, el problema fundamental ha sido la aplicación de generalizaciones en torno a un fenómeno muy diverso; en efecto, el mundo occidental tiene una manera de abordar la mística que no es la misma que se da en Oriente: “no es posible ratificar la ficción de un discurso universal sobre la mística, olvidando que

³³ De Certeau, *El lugar del otro*, op. cit., p. 263.

³⁴ *Ibid.*, p. 347.

el indio, el africano o el indonesio no tienen la misma concepción ni la misma práctica de lo que llamamos con ese nombre”.³⁵ Sin embargo, pese a la evidente diversidad, hoy parecemos no percatarnos de la mistificación que implica aquel punto de vista que llamamos “nuestro” y que no es más que “cierto” punto de vista, enmarcado en una tradición europea occidental: “esta localización de ‘nuestro’ punto de vista obedece también a determinaciones históricas”³⁶ que han hecho aparecer como “natural” cierto lugar dado a la mística que no necesariamente coincide con aquel que su propia época le dio:

En particular, desde que la cultura europea ya no se define como cristiana, es decir, desde el siglo XVI o XVII, ya no se designa como místico el modo de una “sabiduría” elevada al pleno reconocimiento del misterio ya vivido y anunciado en creencias comunes, sino un conocimiento experimental que lentamente se despegó de la teología tradicional o de las instituciones eclesiales y que se caracteriza por la conciencia, adquirida o recibida, de una pasividad colmante donde el yo se pierde en Dios. En otros términos, se vuelve místico lo que se separa de las vías normales u ordinarias; lo que no se inscribe ya en la unidad social de una fe o de referencias religiosas, sino al margen de una sociedad que se laiciza y de un saber que se constituye con los objetos científicos; lo que por lo tanto aparece simultáneamente en la forma de hechos extraordinarios, hasta extraños, y de una relación con un dios oculto (“místico”, en griego, quiere decir “oculto”), cuyos signos públicos palidecen, se apagan o incluso dejan totalmente de ser creíbles.³⁷

Así, como señalábamos en el apartado anterior, De Certeau considera que, al acercarse a la mística, Europa no ha hecho más que proyectar en ella su propia historia: “La situación que otorgan a la mística las sociedades occidentales desde hace tres siglos ejerce-

³⁵ *Ibid.*, p. 348.

³⁶ *Ibid.*, p. 349.

³⁷ *Idem.*

rá su coerción sobre los problemas teóricos y prácticos planteados a la experiencia mística”,³⁸ y determinará “la óptica según la cual la mística (cualquiera sea el tiempo o la civilización a que pertenezca) será mirada en adelante”.³⁹ Esta óptica no es cualquiera, es “una organización propia de la sociedad occidental ‘moderna’ ”⁴⁰ y debe ser tomada con cuidado, pues puede llevar a la invisibilización del objeto estudiado y a su desaparición detrás de una serie de prejuicios y anacronismos provenientes del investigador: “Debemos, entonces, localizar, relativizar y, finalmente, “historizar” nuestra concepción de la historia, por el hecho de que aparecen hoy, y se constituyen, otras concepciones culturales de la relación con el tiempo”.⁴¹

Así, asumiendo esta diferente concepción cultural del tiempo, De Certeau propone la observación de cualquier época del pasado a partir de lo que ella misma tiene para decir al investigador: en tanto experiencia, en tanto lenguaje, en tanto documento; en este caso, la propia mística es un sistema de comunicación, “una práctica de la lengua”, una “manera de hablar”⁴² que tiene, por tanto, su propia retórica:

[...] el análisis crítico entra en un lenguaje sobre “lo indecible”; y, si lo rechaza como desprovisto de rigor, como un comentario demasiado confundido de imágenes e impresiones, no encuentra ya, en el terreno de la observación, sino curiosidades psicológicas o grupúsculos marginales. Para evitar esta alternativa entre un “esencial” que termina por desvanecerse en lo “no-dicho”, fuera del lenguaje, y fenómenos extraños que no es posible aislar sin consagrarlos a la insignificancia, es preciso volver a lo que el místico dice de su experiencia, en el sentido vivido de los hechos observables.⁴³

³⁸ *Ibid.*, p. 350.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ De Certeau, “Historia y estructura”, *op. cit.*, p. 111.

⁴² De Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, p. 139.

⁴³ De Certeau, *El lugar del otro*, *op. cit.*, 354.

Además, no debemos olvidar que los mismos conceptos que utilizamos para analizar el pasado tienen una historia, y que de esto no se libra la mística, cuyo uso como sustantivo surgió apenas en el siglo xvii en Europa, lo que evidencia un esfuerzo de delimitación, clasificación y definición de un campo de experiencia por parte de sujetos que vivían un momento de crisis y cambios:

Antes, “místico” no era más que un adjetivo que calificaba otra cosa y podía afectar a todos los conocimientos o a todos los objetos en un mundo religioso. La sustantivación de la palabra, en la primera mitad del siglo xvii, siglo en el que prolifera la literatura mística, es un signo del recorte que se opera en el saber y en los hechos. Un espacio delimita en adelante un modo de experiencia, un género de discurso, una región del conocimiento. Al mismo tiempo que aparece su nombre propio (que designa, se dice entonces, una novedad), la mística se constituye en un lugar aparte. Circumscribe hechos aislables (fenómenos “extraordinarios”), tipos sociales (“los místicos”, otro neologismo de la época), una ciencia particular (la que elaboran esos místicos o aquella que los toma como objeto de análisis).⁴⁴

En otras palabras, no debemos ignorar la propia historia de la palabra “mística”, que ya en los siglos xvi y xvii —momento paradigmático en la historia de la mística occidental— evidencia ciertos desplazamientos provocados por reflexiones, *cortes* e intentos por aislar determinado espacio del acontecer y definir nuevas realidades. Haciendo una breve historia del concepto, De Certeau encuentra una multiplicación de la palabra ya a fines de la Edad Media, aunque entonces aún se usaba como adjetivo:

Designa “modos de hacer” o “modos de decir”, maneras de practicar la lengua. Poco a poco, al hacerse más complejas y más explícitas, estas prácticas adjetivas se van reuniendo en un campo

⁴⁴ *Ibid.*, p. 350.

propio al que señala, a fines del siglo XVI, la aparición del sustantivo: “la mística”. La denominación señala la voluntad de unificar todas las operaciones hasta entonces diseminadas y que van a ser coordinadas, seleccionadas (¿qué es verdaderamente “místico?”) y reguladas a título de un *modus loquendi* (una “manera de hablar”). En este caso la palabra ya no se moldea, como lo hacía el adjetivo, sobre las unidades sustantivas de un gran Relato único (“bíblico”) para connotar las múltiples apropiaciones o interiorizaciones espirituales. Ella misma hace texto, circunscribe la elaboración de una “ciencia” particular que produce sus discursos, especifica sus procedimientos, articula itinerarios o “experiencias” propias y trata de aislar su objeto.⁴⁵

Así, el autor descubre que la palabra “mística” comenzó a tener el sentido de “lectura metafórica” de las escrituras: “En esta embriaguez lingüística y lógica, ‘místico’ marca el límite entre la interminable descripción de lo visible y la denominación de un esencial oculto”,⁴⁶ pues siempre conserva alguna relación con su origen etimológico de “misterio” o “secreto”, de modo tal que se convierte en *místico* “todo objeto –real o ideal– cuya existencia o significación escapa al conocimiento inmediato”.⁴⁷ Por ello De Certeau puede sugerir la idea de que el conocimiento místico es otro tipo de *episteme*, cuyas formas de intelección pasan por unas vías muy otras a las de la racionalidad cotidiana.

Para entender a qué se refiere el autor con la transformación de la mística en una nueva *episteme* moderna, hay que reparar en la naturaleza misma de la vivencia espiritual: la experiencia mística es inefable e indecible, pero, pese a ello, debe ser llevada a las palabras, y por ello el místico se ve en la obligación de ajustar su vivencia inexplicable al limitado lenguaje racional y cotidiano heredado de la tradición. Esto inevitablemente provoca fisuras en

⁴⁵ De Certeau, *La fábula mística*, op. cit., p. 94.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 118.

su discurso, vacíos y préstamos provenientes de otras áreas de la experiencia, de todo lo cual echa mano para ayudar a la expresión de lo inexpresable. Uno de estos préstamos es el que se hace a partir del lenguaje corporal:

Más aun, a falta de poder dar crédito a las palabras religiosas (el vocabulario religioso sigue circulando, pero progresivamente despegado de su significación primera por una sociedad que en adelante le atribuye usos metafóricos y lo utiliza como un repertorio de imágenes y leyendas), lo místico es deportado –por lo que vive y por la situación en que se lo pone– hacia un lenguaje del cuerpo. Por un juego entre lo que reconoce interiormente y lo que es exteriormente (socialmente) reconocible de su experiencia, se ve llevado a hacer de ese léxico corporal la referencia inicial del lugar donde se encuentra y de la iluminación que recibe.⁴⁸

Sin embargo, pese a que los préstamos lingüísticos son propios de la comunicación humana, no son sino una práctica metafórica y, por tanto, translativa (de desviación), que tensa la relación tradicional (escolástica, si se quiere) entre significante, significado y referente, pues especialmente en el caso de la mística, aquello que se dice “no es” lo que se quiere decir y esto produce un *diferimento* constante del sentido, que hace necesario recurrir a formas resolutivas de dicha tensión destinadas a poner en orden (poner en curso, en secuencia, en *dis-cursus*) esos “movimientos a la deriva”. Esto da como resultado una aporía que De Certeau ejemplifica ingeniosamente:

El origen innominable se produce, en efecto, como un perpetuo deslizamiento de las palabras hacia lo que les quita una estabilidad de sentido y una referencialidad. Pero esto no da lugar a una designación verdadera. Las palabras nunca acaban de irse. Su deslizamiento sólo se mantiene por una relación de términos

⁴⁸ De Certeau, *El lugar del otro*, op. cit., p. 352.

heterogéneos. Este modo de relación se infiltra entre ellos y los desplaza tan pronto se acercan unos a otros. Nunca deja de agitar al lenguaje con un efecto de comienzo, pero un comienzo que nunca está allí, nunca está presente. Esta perturbación no es sino un intervalo entre las palabras. Las agita sin que puedan decir lo que es. Un “yo no sé qué” ajeno las trabaja y las ocupa, pero no tiene otro nombre más que este mismo movimiento —una práctica, una “manera” de hablar—. Una operación sustituye al Nombre. Desde este punto de vista, la frase mística es un artefacto del Silencio. Produce silencio en el rumor de las palabras, de la misma manera que un “disco de silencio” marcaría una interrupción en los ruidos de la sala de un café. Es un giro místico.⁴⁹

Estas “puestas en orden” (encarnación de la vivencia en una superestructura discursiva reconocible) pueden darse en diversos formatos: De Certeau incluye entre ellas el relato autobiográfico, las reglas institucionales, los relatos normativos; en fin, todos aquellos discursos destinados a constituir lo que llama una “ciencia mística”,⁵⁰ de características muy similares a cualquier “ciencia experimental” que, partiendo de la dimensión empírica (que es testimonial, en este caso), define su objeto⁵¹ y configura un cons-

⁴⁹ De Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, pp.181-2.

⁵⁰ Lo característico de esta “ciencia mística”, será lo que De Certeau llama el “divorcio entre las palabras y las cosas”, en la medida en que “la *experiencia*, en el sentido moderno del término, nace con la desontologización del lenguaje, a la cual corresponde también el nacimiento de una lingüística”, *ibid.*, p. 150.

⁵¹ Utilizo el término “objeto” en un sentido particular, por cuanto Dios no es sujeto, en el sentido de “sujetarse” a accidente alguno, pero sí puede ser objeto de reflexión especulativa y de esfuerzos hermenéuticos, teniendo en consideración, empero, que su carácter intrínsecamente misterioso puede no permitir jamás el esclarecimiento. Para los escolásticos, la verdad divina no se cuestionaba, y la racionalidad estaba al servicio de los esfuerzos por explicarla de manera lógica, para su comprensión por parte del limitado entendimiento humano. Por lo demás, la “objetividad” de Dios es un tema muy tratado por los místicos tradicionales, en el sentido de que Dios es una realidad “experimentable”, aun cuando el ser humano no la comprenda; de ahí que uno de los criterios de objetividad sea la “certidumbre” que queda en el alma de los místicos después de su experiencia. Hay que señalar, empero, que la inmediatez del conocimiento

tructo teórico-discursivo coherente que la explica y legitima, estableciendo métodos, hipótesis y fines –la “vía mística”–, aun cuando deba asumir la imposible concordancia entre la cosa y la palabra que la designa: “Esta separación entre una lengua déictica (que muestra y/u organiza) y una experiencia referencial (que escapa y/o garantiza) estructura la ciencia moderna, incluyendo a la ‘ciencia mística’”.⁵²

En otros términos, más allá de la necesidad u obligación que pueda tener el sujeto místico de transmitir su vivencia, haciéndola inteligible para los demás por medio del discurso (con su posterior textualización, si se requiere), la traducción de la experiencia mística a palabras tiene una finalidad de mayor escala. Como cualquier fenómeno moderno, la mística de los siglos XVI y XVII buscó la manera de constituir un discurso en torno a sí misma, de transformarse en un *sistema*, puesto que, más allá de su dimensión pragmática, sólo el lenguaje podía legitimarla ideológica o institucionalmente, esto es, darle visibilidad concreta (oficial) dentro del complejo entramado social y religioso que posibilitaba su existencia, si concordamos con De Certeau en que “el espacio social [...] es la condición de un decir”.⁵³ Una de las tácticas propias de la estrategia legitimadora será la búsqueda y establecimiento de un pasado místico, de una historia mística en la que aparecerán precursores, fundadores, vertientes principales, variantes, y todo un

místico no se compara con la experiencia empírica que privilegiaría el método científico, “puesto que Dios no es objeto posible de los sentidos, ni del cara a cara de la relación interpersonal en el orden humano, incomparable con la condición infinita y absoluta del ‘tú’ divino”. De ahí que los místicos recurran a expresiones como las de “inmediatez mediada” o de un “conocimiento de amor vivido en la fe” (Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 330-1). Según esto, lo importante del conocimiento místico es que proviene del amor y va hacia él y, en el caso de la escolástica, que la razón, iluminada por la perfección y voluntad divinas, actúa al servicio de Dios. Uno de los aspectos interesantes del conocimiento místico es que llevaría a una fusión entre sujeto y objeto producto de la contemplación.

⁵² De Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, p. 150.

⁵³ *Idem*.

entramado discursivo destinado a argumentar a favor de una larga tradición:

Una nueva “forma” epistemológica aparece, en efecto, en el umbral de la modernidad, con los textos que se dan el título de “místicos” y se contradistinguen, por lo tanto, de otros textos, contemporáneos o pasados (tratados teológicos, comentarios de la Escritura, etc.). [La conformación de una ‘tradición’ mística respondería al] aislamiento de una unidad “mística” en el sistema de diferenciación de discursos que introduce un nuevo espacio del saber. Una forma de practicar *de otra manera* el lenguaje recibido se objetiviza en un conjunto de delimitaciones y de procesos.⁵⁴

Del mismo modo, el diseño de un *método con reglas propias* resultará fundamental para la legitimación racional y social del sistema místico, pues éste tendrá como función “especificar los procedimientos intelectuales generales” o “dispositivos mentales”⁵⁵ que indican el camino a seguir en la vía mística, racionalizándola lo suficiente como para volverla (casi) un procedimiento comprobable. Esto es lo que vuelve tan moderna a la mística como la entiende De Certeau, pues se vincula con una necesaria (si bien difícil) legitimación social, y con lo que Foucault llamaría las “tecnologías del yo”, que son aquellas que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y sobre su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”.⁵⁶ Si bien De Certeau no menciona a Foucault a este respecto, lo cierto es que la expresión “tecnologías del yo” sirve aquí para entender cómo el

⁵⁴ “El aislamiento de esta verdad aparece ya de un modo lingüístico con la mutación que hace pasar la palabra ‘mística’ de la condición de adjetivo a la de sustantivo”. *Ibid.*, p. 27; véase además nota al pie del mismo autor.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁶ Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 48.

método místico, una vez racionalizado, posibilita el ejercicio de estas tecnologías sobre el sujeto:

Sobre todo el método [místico] aparece como una manera temporal de practicar los lugares; su orden (su *ratio*) consiste en una historicidad (una serie cronológica de ejercicios distintos) inscrita en un plano (una distribución de lugares diferenciados). Es un “discurso” (*discursus*), una sucesión razonada de figuras de acciones, que se construye por lo demás según el mismo esquema formal que la novela (aparece en la misma época que ella). Es, pues, también una novela científica, un relato de viaje, que pone en serie operaciones sucesivas. A fines del siglo XII las primeras “oraciones metódicas” presentan el mismo modelo que se encuentra muy pronto, pero ya individualizado, en las bio- o autobiografías, historias-tipo que clasifican operaciones y lugares en recorridos de “progresos” o viajes espirituales.⁵⁷

Una vez constituido en *método*, éste puede ser seguido por otros y repetido para lograr efectos parecidos en sujetos diferentes (de ahí su comparación con la novela científica, en la que se busca demostrar una hipótesis que en este caso afirmaría la santidad del protagonista). Así, es la individualización de este modelo la que nos lleva nuevamente hacia la dimensión autobiográfica, pues, como señala De Certeau, además de “novela científica” el método místico podrá tomar la forma de “relato de viajes”, con lo que pondrá en funcionamiento otro conjunto de operaciones basado, en especial, en una sucesión de lugares por los que el protagonista pasa buscando algo (piénsese en el clásico relato de viajes: la *Odissea*). Y no olvidemos que en las primeras páginas de *La fábula mística* el mismo De Certeau calificaba su libro como relato de viajes, con lo que nos confirma que se trata de una “observación de la observación” o juego de espejos, en el que al observar un objeto o un hecho el observador también se observa a sí mismo. En otras

⁵⁷ De Certeau, *La fábula mística*, op. cit., p. 155.

palabras, al estudiar la mística, o, en términos más específicos, el relato místico la propia narración historiográfica de De Certeau tomará una de las formas posibles de encarnación del modelo que observa. El observador, entonces, no está separado de su objeto, sino que aparece implicado en él.

VINCULACIONES ENTRE MÍSTICA E HISTORIOGRAFÍA

Ahora bien, como De Certeau no olvida su perspectiva de investigador de la historia, constantemente buscará vincular el estudio de la mística con el trabajo del historiador. En efecto, la situación del místico, que intenta torpemente traducir su experiencia innarrable en palabras, para explicarla y hacerla transmisible una vez que la vivencia extática ha terminado, se asemeja al desafío que enfrenta el historiador que quiere reconstruir un pasado, pues ambos personajes deben afrontar, a su manera, la tensión entre experiencia y lenguaje:

Sin duda alguna hay una continuidad evidente que va de la religión (o de la mística) a la historiografía, puesto que a su vez ellas se han encargado de la relación que una sociedad mantiene con sus muertos y de las reparaciones que continuamente exige el discurso del sentido, desgarrado por la violencia de los conflictos o por el azar. Pero el historiador “calma” a los muertos y lucha contra la violencia al producir una razón de las cosas (una “explicación”) que supera su desorden y certifica permanencias; el místico lucha al fundar la existencia sobre la relación misma con aquello que se le escapa. El primero se interesa en la diferencia como un instrumento de distinción en su material; el segundo como una escisión que establece la cuestión del sujeto.⁵⁸

Más allá de las diferencias innegables entre mística e historiografía, ambas enfrentan los problemas de todo lenguaje: hablar de

⁵⁸ *Ibid.*, p. 21.

aquello que “falta”⁵⁹ y tener que elegir un modo de narrar —o fabular— lo que ya no está. Y así como una de las características principales de la mística es la de constituirse en lenguaje “traductor” o “transportador”, en un “estilo de escritura [que] es un ejercicio permanente de la traslación [y que] prefiere los modos de empleo a las definiciones aceptadas”,⁶⁰ también en la historiografía se trata de una cuestión de lenguaje: “el objeto de las ciencias llamadas «humanas» es finalmente el lenguaje, y no el hombre; son las leyes según las cuales se estructuran, se transforman o se repiten los lenguajes sociales, históricos o psicológicos, y no ya la persona o el grupo”.⁶¹

Y si en el centro de la historiografía está el ser humano y con ello el lenguaje, la escritura de la historia convierte al ejercicio historiográfico en un juego *entre* lenguajes o, como diría Jacques Derrida, en una cadena infinita de significantes que nunca logran abordar el significado “original” o primigenio, pues detrás de cada signifiante hay otro signifiante, todo lo cual hace que el sentido o significado se “difiera” (de ahí el sentido del término *différance*) al infinito.⁶² Por ello nos interesa especialmente el vínculo que el mismo De Certeau establece entre mística e historiografía, pues constituye, como señalábamos al final del apartado anterior, el engranaje para que el autor observe su propia observación del pasado, la cual no será otra cosa que, según sus propias palabras, “un relato de viajes, fragmentado por el recurso a métodos diversos (históricos, semióticos, psicoanalíticos), cuya maquinaria permite definir sucesivamente ‘objetos’ accesibles en una realidad inaccesible”.⁶³ De ahí que el mismo De Certeau se burle de su intento, pues considera que no es más que un esfuerzo vano por asir un

⁵⁹ De Certeau, “Historia y estructura”, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁰ De Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, p. 145.

⁶¹ De Certeau, *La debilidad de creer*, *op. cit.*, p. 205.

⁶² Cfr. Jacques Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1986.

⁶³ De Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, p. 24.

secreto que jamás podrá poseer, en la medida en que (des)aparece, constantemente *diferido*. Sin embargo, las dificultades para asir el sentido no deben desanimar al investigador, quien, además de esforzarse por entender el aspecto “interior” y secreto de la experiencia mística, debe considerar sus múltiples vinculaciones contextuales, por más ocultas que parezcan:

Más aun, en esta perspectiva, el hecho religioso parece indisociable de un *equivoco*. En efecto, no enuncia el proceso que lo explica; habla de Dios, de gracia, de liberación por la fe. Pero lo que da cuenta de él es su relación con el dinamismo organizador de un sistema social o de una estructuración psicológica. En suma, el contenido religioso *oculta* las condiciones de su producción; es el significante de otra cosa de lo que dice; es una alegoría por descifrar, el disfraz de un modo de producción que el análisis científico se da la tarea de reconstruir.⁶⁴

De este modo, el sociólogo o el historiador interesados en estudiar los fenómenos religiosos del pasado deberán fijarse, por ejemplo, en el funcionamiento de las jerarquías eclesiásticas de la época, en la situación en que se ven envueltos aquellos cristianos que se enfrentan a “una sociedad cuyas estructuras dejan progresivamente de ser religiosas”,⁶⁵ en las coerciones sociales a las que se ven sometidos dichos cristianos en tanto “minoría”; en fin, todo aquello que caracteriza el “nuevo funcionamiento del cristianismo”⁶⁶ en la sociedad de la época. En cuanto a la vinculación con las estructuras psicológicas, De Certeau intentará entender toda práctica, toda búsqueda humana a partir de la nostalgia causada por lo separado, por la pérdida de lo Uno, por aquella “carencia” original que moviliza el deseo (“el fantasma de lo único regresa siempre”).⁶⁷

⁶⁴ De Certeau, *La debilidad de creer*, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ De Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, p.14.

y considerará que los místicos que florecieron entre los siglos XIII y XVII intentaron enfrentar dicha ausencia a través de una serie de ejercicios y procedimientos que apuntaban a dialogar con ese “otro” ausente, asumiéndolo como tal; sin embargo, fueron deportados por la ortodoxia cristiana a la región de la fábula, por cuanto su lenguaje parecía solidario con el habla de los locos, de los analfabetos o del cuerpo, aun cuando el propio cristianismo se funda en una ausencia: la del cuerpo de Cristo.

Del mismo modo, De Certeau relaciona los movimientos espirituales que se han dado a lo largo del tiempo con sus contextos históricos respectivos a manera de *síntoma* (en el entendido psicoanalítico de que el síntoma *habla* de lo que le pasa al *cuerpo*); es decir, que cada época tendrá sus propios movimientos espirituales y no otros, pese a que puedan cumplir funciones semejantes en uno y otro momento:

Cada cultura, pues, tiene un excelente “revelador” en los grandes movimientos espirituales que jalonan su historia. Son los problemas nuevos y la evolución de una sociedad, sus trastornos y aspiraciones los que explotan en vastas pulsiones religiosas. Así, en la Edad Media, la cruzada recorre y franquea el espacio para alcanzar el extranjero y el más allá de la historia, es “sublimación política”, “expresión de necesidades elementales y vitales del ser colectivo”, acto pánico de salvación común. De igual modo, la valorización, y luego la crítica, de la “pobreza” espiritual trae aparejado un desarraigo colectivo que renueva, y después desquicia, toda una sociedad. En el siglo XVI, los grupos de “iluminados” (*Alumbrados*, *Recogidos* o *Dejados*), fascinados por la experiencia subjetiva, son los testigos del pasaje que conduce de una angelogía y una cosmología a una psicología religiosa a través de un desencanto de la tradición. A mediados del siglo XVII, mientras que la política se hace laica, el nacimiento de las “sociedades espirituales” marginales expresa una “vida mística” que se distingue de las reglas objetivamente impuestas por las instituciones cristianas o por capricho del rey, y prefigura la “devoción” que

reaccionará en el “siglo de las Luces” a través de institutos tales como “la congregación de idiotas”.⁶⁸

Esto quiere decir que en cada uno de los casos de espiritualidad a lo largo de la historia, incluyendo los que suceden en la actualidad, “el lenguaje de un momento cultural resulta nuevamente empeñado en una posición ‘espiritual’, pero implica una constelación de otras modalidades, análogas o diferentes, siempre «coherentes» respecto del todo”.⁶⁹ En otras palabras, los fenómenos o movimientos espirituales de cada época no pueden ser separados de sus propios contextos, pues nos hablan de ellos; esto, al mismo tiempo, explicaría la “separación” radical de que hablaba De Certeau entre su propio presente espiritual y ese pasado, también espiritual, pero ya separado, diferente, muerto, irrecuperable. Se trata, en suma, de “las estructuras de una sociedad, el vocabulario de sus aspiraciones, las formas objetivas y subjetivas de la conciencia común [las cuales] organizan la conciencia religiosa”,⁷⁰ y que la ponen de manifiesto mediante los lenguajes espirituales, que precisamente llevan a la superficie (consciente) aquello que se mantiene oculto como deseo (subconsciente). Así, “un tipo de sociedad y un equilibrio cultural (incluyendo esos elementos esenciales que son la significación del poder, la concepción social del matrimonio, etcétera) se traducen en la problemática de la experiencia espiritual”,⁷¹ lo que implica que cada nuevo momento va a reinterpretar las nociones tradicionales, pues “las mismas ideas o las mismas definiciones, no tienen ya el mismo alcance ni la misma función en el lenguaje nuevo en que son retomados”.⁷² Por ello, De Certeau ve insoslayables vinculaciones entre la mística y las distintas manifestaciones culturales de los siglos XVI y XVII:

⁶⁸ De Certeau, *La debilidad de creer*, op. cit., pp. 48-9.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

[...] entre la audacia conquistadora del explorador en busca de “rarezas” y el itinerario “místico” jalonado de experiencias “extraordinarias”, entre la mentalidad del colonizador y la espiritualidad del misionero, entre la toma de conciencia de la cuestión social y la temática espiritual del obrero de Nazaret o del “pobre” moderno, ¿no hay también interferencias y coherencias?⁷³

El autor introduce, así, la variable temporal o contextual en la cuestión religiosa, haciendo conexiones entre los distintos (y diversos) fenómenos que se dan en un mismo momento histórico. Con esta perspectiva, se aleja de la mirada esencialista respecto de la espiritualidad (que afirma su atemporalidad), lo que puede traerle problemas, piensa, con la “institución” religiosa en la que se inserta, la cual ha acusado en otras ocasiones a la sociología de las religiones de exteriorizar el fenómeno espiritual. Demostrando que es conciente de su “lugar social”, sospecha que sus pares podrían tacharlo de superficial o trivial, por lo que anticipa su defensa diciendo que “lo *esencial* no está fuera del fenómeno; éste, por lo demás, es la forma de la conciencia, estructura la experiencia de lo esencial entre los cristianos y entre los propios místicos”.⁷⁴ Es decir que el fenómeno espiritual o religioso, sujeto al tiempo, contiene una esencia que, si la pensáramos desde un punto de vista heideggeriano, tendríamos que asumirla *en* el tiempo y no de manera atemporal, no separada de su contexto. Desde esa perspectiva, “para afirmar un *esencial* inmutable en la experiencia habría que fiarse, pues, de la inmutabilidad de una parte de su vocabulario”.⁷⁵ Si el lenguaje cambia, lo hace para responder a nuevos horizontes de experiencia, nuevos contextos, a todo lo cual el nuevo lenguaje se acomoda. Y si la mística es un lenguaje, este lenguaje aparece incardinado en su contexto de emergencia, pues responde a él, aun cuando no pueda asirlo por completo. Por

⁷³ *Ibid.*, p. 50.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Idem.*

ello, para De Certeau el contexto no será un simple marco ni un decorado, sino aquello que da forma a la experiencia y posibilita su expresión: “Una cultura es el lenguaje de una experiencia espiritual”.⁷⁶ Así, la vivencia religiosa no puede sino encarnarse en sujetos concretos, lo que lleva a la paradoja de que “toda espiritualidad tiene un carácter esencialmente histórico”⁷⁷ y, en el caso específico de la espiritualidad europea de los siglos XVI y XVII, ésta será indisociable de los acontecimientos que afectaban la vida de las personas en dicha época.

Ya que hemos mencionado la *institución*, con la cual cada sujeto en la sociedad se relaciona inevitablemente, De Certeau afirmará que, en el caso de los místicos, se trata de una relación compleja, pues al parecer para ellos “la *institución* misma es lo otro con relación a su delirio y que sólo cumpliendo ella esta función tiene pertinencia”.⁷⁸ Según esto, en su discurso lo otro no desaparecería, sino que permanecería como “antinomía entre el nombramiento, poema que nada autoriza, y por otra parte la institución que busca controlar, retomar, alterar el poema y sólo dejarlo circular en versiones comentadas o corrompidas”.⁷⁹ Sin embargo, De Certeau se pregunta lo siguiente: “Se trata de saber si, al rechazar reemplaza [*sic*] la institución por un delirio, el místico no está en la situación de alinearse a ella y, por esta adecuación, de eliminar lo otro y retornar a lo mismo”,⁸⁰ lo que constituiría el “juego” de la institución, esto es, permitir que los místicos la denostan, pero enseñándoles al mismo tiempo el lugar que pueden o no pueden tener, utilizándolos incluso para su propio beneficio. Ese es el gran problema con la institución: aparentemente todo lo regula, incluso el delirio místico, al que le asigna un *locus* específico:

⁷⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ De Certeau, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana/Departamento de Historia, 1ª ed. en español, 1995 (1987), p. 135.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

[...] la institución no es únicamente la epifanía engañosa de un ideal del yo que permitiría la producción de creyentes. No solamente un conjunto de procesos generadores de credibilidad [...]. No solamente una relación entre *lo sabido* y *lo callado*, manera en la cual Freud interpreta la institución sacerdotal; se constituye al callar el asesinato que sabe [...] Quizá más bien hay que buscar en la línea reciente y momentáneamente esbozada por Teresa de Ávila y otros, que deseaban entrar en un orden *corrupto* y que no esperaban de ello, por lo tanto, ni su identidad ni su reconocimiento, sino la sola alteración de su necesario delirio. Esto sería encontrar en la institución a la vez la seriedad de lo real y la sinrazón de la verdad que ella enuncia.⁸¹

Esta mirada, en la cual siempre hay un marco institucional dentro del cual pueden encontrarse “lugares” de disidencia, le permite a De Certeau identificar ciertos *loci* que hoy en día corresponderían a los que antaño ocupaba el discurso místico. En otras palabras: si se considera que para los místicos “caminar es querer perder el paisaje y la ruta”⁸² y que la mística “se lleva a cabo como un proceso que desvanece los objetos de sentido, comenzando por Dios mismo, como si tuviera por función clausurar una *episteme* religiosa al borrarse a sí misma, y producir de esta manera la noche del sujeto que marca el fin del día de la cultura”,⁸³ se trata de un rol disruptivo, crítico y de denuncia que, “en relación con nuestro tiempo” puede encontrarse, “con una función histórica semejante” en ciertos desarrollos analíticos que

[...] trabajan por manifestar la deserción de una cultura por sus representantes (“burgueses”) y, por este debilitamiento de una economía productora de sentido, cavan el lugar de una *otra* que sería el más allá de lo que sostiene aún la crítica analítica. A este respecto, la mística y el psicoanálisis presuponen, ayer con

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Ibid.*, p. 124.

⁸³ *Idem.*

relación a las Iglesias “corruptas”, hoy a través del “malestar en la cultura”, la experiencia, tan “clara” e intolerable en Schreber [de] “que hay –para hablar como Hamlet– algo podrido (*faul*) en el reino de Dinamarca.⁸⁴

Sacar a la luz la putrefacción oculta dentro de la sociedad y dentro de la institución, es el papel que en su momento cumplió el discurso místico (en su movimiento de rechazo al mundo), tanto como buscaría actualmente hacer el psicoanálisis (no como rechazo al mundo, pero sí como profundización en el subconsciente) y que suponemos debería hacer el discurso historiográfico, entendido como una práctica social que no sólo debe observar las estructuras evidentes, sino también observar su propia observación, para llegar a identificar aquellas estructuras que subyacen en latencia y poder hacer manifiesto aquello que en la superficie permanece oculto. Luhmann lo explica así:

Igual que el psicoanálisis, la sociología tiende a hablar desde hace tiempo de estructuras y funciones latentes. Dejamos de lado la dudosa terminología del “inconsciente”, que –puesto que las cosas indicadas con el prefijo “in” no existen –sólo revela que el hablante habla sobre sí mismo. Para nosotros es suficiente el concepto de latencia, que se utiliza –de manera inofensiva– para describir estructuras que sólo pueden hacerse visibles con el auxilio de análisis estadísticos. En parte designa estructuras y funciones sobre las que no se puede tener comunicación [...] El problema de la latencia se centra luego en la cuestión de cómo se pueden observar las distinciones que utiliza un observador para indicar algo, y que por eso en el momento de su utilización operativa no son observables. Y la respuesta debería ser: sólo con el auxilio de otras distinciones para las que vale lo mismo. Por lo tanto sólo con el auxilio de una observación de segundo orden, que a su vez debe ser una operación y una observación de primer orden,

⁸⁴ *Idem.*

es decir, una observación de un observador que ante todo debe ser distinguido como tal.⁸⁵

La observación de la observación, por tanto, acompañada de un aparato analítico adecuado (un conjunto de “operaciones”), permitiría eventualmente acercarse a aquella “ausencia” de que habla constantemente De Certeau y poner de manifiesto lo latente que en ella se oculta. No obstante, no debemos olvidar que por tratarse de un mundo hecho a base de lenguajes (sociales, políticos, gestuales, verbales), siempre habrá un espacio de indeterminación que ni el discurso místico ni el historiográfico podrán asir. Como afirma Jacques Derrida respecto de la escritura:

“Las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve más que de suplemento al habla... El habla representa al pensamiento por signos convencionales, y la escritura representa del mismo modo al habla. Así, el arte de escribir no es sino una representación mediata del pensamiento”. La escritura es peligrosa desde el momento en que la representación quiere hacerse pasar por la presencia y el signo por la cosa misma. Y existe una necesidad fatal, inscrita en el propio funcionamiento del signo, de que el sustituto haga olvidar su función de vicariato y se haga pasar por la plenitud de un habla cuya carencia y flaqueza, sin embargo, no hace más que *suplir*.⁸⁶

De este modo, la técnica del historiador, que consiste en *escribir la historia*, funcionaría como un *suplemento* de los hechos, un añadido que se hace pasar por la historia misma pero que no logra ocultar la ausencia que pretende abordar. Derrida dirá que “el

⁸⁵ Niklas Luhmann, “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 66-7.

⁸⁶ Jacques Derrida, *De la gramatología*, 8ª ed. en español, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 185.

signo es siempre un suplemento de la cosa misma”⁸⁷ y de esto no se escapa el discurso historiográfico. Por lo menos puede evitar la mistificación y las generalizaciones situando siempre su objeto de estudio –y su mirada– en el tiempo.

A MODO DE CIERRE

Al estudiar el fenómeno de la mística, más allá de su contexto histórico específico y asumida ya tanto la separación radical del observador respecto del pasado como la insuficiencia de la escritura para narrar la experiencia, De Certeau busca establecer la función de dicho fenómeno espiritual dentro del entramado social de su época, función relacionada con un lugar social ocupado por los sujetos místicos dentro de una institución que permitiría y prohibía determinadas acciones y discursos. Esta mirada es al menos triple en cuanto “psicoanalítica, cristiana y política”,⁸⁸ y sitúa a De Certeau en un lugar de observación de segundo orden (observación de la observación o *meta-observación*), por cuanto al observar el fenómeno místico asumiéndose como observador, por un lado se ve a sí mismo como sujeto separado (no obstante religioso, por lo tanto con cierta continuidad) y por el otro observa la sociedad que lo rodea, en la cual hay, pese a la aparente separación radical respecto del mundo de los místicos, ciertas continuidades. Así, como afirmábamos antes, la mística habría cumplido ciertas funciones en su época que hoy en día tal vez esperen cumplir instancias como el psicoanálisis y la misma práctica historiográfica, la cual, reconociendo la diferencia y al mismo tiempo la continuidad con ese pasado que intenta observar, y conservando la visión del propio lugar social (por tanto institucional) del historiador dentro de dicho proceso de diferencia/continuidad, puede sacar a la luz aquello que permanece muerto y ausente, logrando

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ De Certeau, *Historia y psicoanálisis, op. cit.*, p. 134.

hacer hablar al pasado, develarlo. Así, la observación de los fenómenos del pasado por parte de un sujeto que se mira observar (lo que lo convertiría en individuo *moderno*, en el sentido de Luhmann y en cuanto tal, diferente/heredero de dicho pasado), permite entender el momento presente desde el cual dicho observador quiere hacer hablar al pasado. De Certeau, no obstante, sigue con dudas, cuya aclaración deja en manos de cada historiador:

¿Puede la historia garantizar una comunicación con el pasado? ¿Logrará descubrir a los cristianos y jesuitas de ayer tal y como fueron, sin convertirlos en baratijas y argumentos, sin transformarlos en esos “queridos desaparecidos” maquillados según las exigencias de una teología o de una apologética, destinados a satisfacer nuestras avideces, nuestros miedos o nuestras polémicas? No hay historia verdadera que no aspire a este encuentro, que no aceche la resistencia de los otros, y que no experimente o no fomente esa herejía del pasado respecto del presente. A esa función de la historia le corresponde, le debe corresponder una pasión del historiador.⁸⁹ 

⁸⁹ De Certeau, *La debilidad de creer*, op. cit., p. 77.