

**REPENSAR A MICHEL DE CERTEAU
LA IMAGEN DE LA “CONQUISTA” COMO CONSTRUCCIÓN DE
MODELOS ANTROPOLÓGICOS.
LET’S RECONSIDER MIGUEL DE CERTEAU
CONQUEST’S IMAGE: A WAY TO BUILD UP ANTHROPOLOGIC
MODELS**

Alberto M. Sobrero¹

¹ Universidad La Sapienza, Roma. alberto.sobrero@uniroma1.it

Resumen

No conozco la influencia del pensamiento de Certeau en América Latina. Pero en Italia por diferentes motivos (entre los cuales no es el último la centralidad de la institución católica) la obra de Certeau ha llegado muy tarde y a duras penas, y recién en la última década, ha superado el error de separar al Certeau estudioso de mística del Certeau estudioso y crítico de ciencias humanas. Basta observar, sin intenciones polémicas, su peripecia editorial. En términos generales, los ensayos sobre mística e historia de la mística han sido traducidos casi exclusivamente (en todos los casos, con mérito) por editoriales católicas. Es interesante a estos efectos observar, sin embargo, cómo han sido excluidos por las más grandes editoriales católicas los escritos más polémicos con respecto a las instituciones eclesiásticas, sí traducidos por editoriales menores y no siempre “alineadas”¹. Claramente diferente es en Italia la suerte de los textos de ciencias humanas, traducidos por casas editoriales laicas de difusión nacional, e incluso, como *L’invention du quotidien*, por la editora sindical (Edizioni Lavoro, 2001).

Palabras clave: Michel De Certeau, mística, historia de la Antropología, el Otro.

Abstract

I have no idea on de Certeau’s influence on the Latin American thought. But in Italy different factors (least but not last is the Catholic institution centrality) have made de Certeau’s works hardly and very late visible. Only during the last decade the mistake of separating the mystic scholar in Certeau from his human sciences researcher and critic was conquered. Just peak inside his editorial history with no intention to polemicize.

In a broad sense, his mystic and history of mysticism essays have been translated, most of them, by catholic publishers. Though it’s interesting how the most important catholic publishers have

¹ Es el caso de *Le Christianisme éclaté* (traducido al italiano con el título de *Il cristianesimo in frantumi* en 2010 por Effatà Editrice), de los ensayos certeanos de los años Sesenta aparecidos en las revistas “Christus” y “Études” (publicados en italiano con el título de *Mai senza l’altro*, para Edizioni Qiquajon de la Comunità Cristiana di Bose), del breve, pero importante ensayo, uno de los primerísimos escritos de Certeau, *Les pélerins d’Emmaüs* (salido por Cittadella Editrice, de Assisi).

refrained to publish those most polemic towards ecclesiastical institutions, which were then published by lesser companies not always “aligned” with the Catholic institutions.

A clearly different luck suffer in Italy the works on human sciences translated by lay publishers of national coverage, even the *L'invention du quotidien* by the union publisher (Edizioni Lavoro, 2001)

Key words: Michel De Certeau, mystics, Anthropology history, the Other.

Recibido 10/04/2018. Aceptado: 11/05/2018.

1. Actualidad de Michel de Certeau

Ponerle como título a un ensayo “Mística y antropología” inmediatamente sonaría provocador. Confinado más bien al ámbito confesional, entendido como sinónimo de irracional, como condición alterada de la mente, el término “místico” no puede gozar de buena fama. Sin embargo, ese título sería el más directo y explícito para entender cómo, para el jesuita Michel de Certeau (Chambery, 17 de mayo de 1925 – París, 9 de enero de 1986)², la mística separada de las prácticas de lo cotidiano sería un abstracto espiritualismo, y principalmente para decir -pero es solo la otra cara de la moneda- cómo la antropología y la historia serían, no digo poca cosa, pero sí disciplinas improductivas, si no se apropiaran de las interrogantes y las paradojas de lo que Certeau entiende con el término “mística”. En particular, como antropólogo, siento disgusto ante esas lecturas que *sic et simpliciter* entienden, por ejemplo, *L'invention du quotidien* (*La invención de lo cotidiano*) como un texto de antropología urbana o, peor, de sociología de la comunicación. Menos aún, por otro lado, me convencen esas lecturas que subestiman, no viendo, o prefiriendo no ver, cómo la cuestión mística pierde en Certeau gran parte de su sentido cuando no se la entiende como constitutiva de una crítica radical de la modernidad y de las disciplinas que la narran.

Se podría decir todo esto de otra manera y entrando inmediatamente en el tema. Me parece reductiva (y algo más) la elección de leer la obra de Michel de Certeau exclusivamente por sus escritos históricos y antropológicos, por los escritos de la década que desde *La possession de Loudun* (1970), pasando por *L'Écriture de l'histoire* (1975), llega a *L'invention du quotidien* (1980), sin considerar los trabajos sobre la mística de los quince años anteriores, y quedándonos, a esa altura, con pocos argumentos para entender su obra principal, *La Fable mystique* (1982)³.

Michel de Certeau ha superado muchas fronteras disciplinares; amaba autodefinirse como un viajero, pero si realmenteuviésemos que encerrar en un solo ámbito su experiencia intelectual, más que volver a proponer la usual lista de disciplinas humanísticas, diría que su obra es la de un historiador de la mística, o mejor, de un historiador apasionado por la mística que, moviéndose

² Para bibliografía completa de Certeau cfr. *Le voyage mystique de Michel de Certeau*, edición al cuidado de Luce Giard et al., en “Recherches de science religieuse”, Le Cerf, Paris, 76/3, 1988. Todos los mayores ensayos de Michel de Certeau están traducidos tanto en italiano como en español y los escritos menores (en revistas) son fáciles de encontrar en la red. Dada la gran extensión de la bibliografía sobre su obra, no tenemos otra opción que señalar hacia internet. Indico solo el trabajo de F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris, 2002 y, más en general, las muchísimas ponencias de Luce Giard, amiga, colaboradora, ejecutora testamentaria, estudiosa y cuidadora del archivo del jesuita francés. En los últimos diez o quince años también en Italia el debate sobre la obra de Certeau ha tomado una consistencia considerable y muchas revistas han dedicado números monográficos a su figura: “Discipline filosofiche” (1/2008), “Humanitas” (4/ 2012), “Leussein” (n.3/2014), “Aut Aut” (n.369/2016).

³ Un ejemplo de ese reduccionismo es la monografía de Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau, Interpretation and its other*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995.

desde investigaciones específicas en las disciplinas *heterológicas*⁴, en el sistema de las disciplinas del *otro*, propone una epistemología crítica general, que no puede no contener una naturaleza política.

Toda su obra ha tenido que ver con este desafío: pensar las condiciones de posibilidad de una historia y, más en general, de una antropología que, incluso contra la naturaleza de las cosas, contra la natural tendencia del hombre a cerrarse en el lugar de sus propias certezas identitarias, se vuelva disponible al *otro*, a otras posibles experiencias.

Comenzamos por aquí, porque la actualidad de Certeau (en la medida en que se entienda su lección) es, en primer lugar, de naturaleza política. Y comenzamos por esos ensayos publicados enseguida después de mayo del '68. Ha pasado medio siglo, pero si vuelvo a leer esos ensayos los encuentro casi proféticos, especialmente si pienso en la actual situación italiana (¿solamente italiana?). Para el extraño jesuita francés, varias veces al límite de la suspensión *a divinis*, los hechos de ese mayo marcan un punto de inflexión, una ruptura no solamente en la historia de Francia sino en la historia de la modernidad occidental. Sucedió algo que tendría pronto un fuerte reflejo también en nuestras disciplinas: se debilitó la *credibilidad del poder*, de los valores, de los símbolos, de las mismas palabras del poder. Las reglas perdieron credibilidad. No exagera Certeau cuando, ya en junio del '68, en "Études", histórica revista de los jesuitas, escribe: «En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789 [...] aujourd'hui, c'est la parole prisonnière qui a été libérée».⁵ Más allá de la lírica que acompaña inevitablemente toda acción de revuelta, está la utopía de un posible *année zéro*, la ilusión de que, antes y mucho más que las acciones, las palabras de mayo del '68, arrancándole las prendas al conformismo, estaban marcando un giro simbólico en la historia de la cultura, el fin de un período de la modernidad iniciado con la gran revolución. Poco importa que lo nuevo se escondiera en palabras de viejas ideologías: un defecto congénito de todo lenguaje es el de adaptarse frente a la irrupción de las ideas, de la misma manera que las ideas tardan respecto del origen de las cosas. Indiferentemente de que su confección haya sido nueva o vieja, los eslóganes de mayo habían vuelto a llenar la historia de vida: habían abierto un espacio de decisiones muchas veces sorprendentes y habían planteado con fuerza una exigencia de verdad entre las palabras y las cosas. Era una "revolución simbólica" que no tenía aún palabras, una revolución que prometía cambiar la historia no tanto por lo que hacía, sino por lo que significaba. «Les quelques réflexions qui suivent sont nées de la conviction que la parole "révolutionnaire" de mai dernier, action symbolique, ouvre un procès du langage et appelle une révision globale de notre système culturel».⁶ Símbolos de ideas aún confusas: como dirá en otro lugar, «le symbole est d'abord la partie d'un objet auquel manque et s'ajuste une autre moitié».⁷ En otoño, a pesar de que el movimiento ya había sido derrotado, Certeau volvía a publicar el ensayo, junto a otras ponencias, en un pequeño volumen destinado a un público diferente y mucho más vasto. «Que les déchets d'une révolution manquée soient jetés à la poubelle, ce n'est pourtant pas dire qu'elle est oubliée. [...] L'événement est indissociable des options auxquelles il a donné lieu; il est cette place constituée par les choix souvent surprenants qui ont modifié les répartitions coutumières, les groupes, les partis et les communautés, selon un clivage inattendu».⁸

⁴ El término es retomado en este caso por Georges Bataille, pero es utilizado por Certeau con un sentido diferente.

⁵ "En el mes de mayo, tomamos la palabra como se tomó la Bastilla en 1789 [...] hoy, es la palabra prisionera la que fue liberada". M. de Certeau, *La prise de parole. Pour une nouvelle culture* (1969), Éditions du Seuil, Paris 1994, p. 40.

⁶ "Las reflexiones siguientes nacieron de la convicción que la palabra "revolucionaria" del mayo pasado, acción simbólica abre un proceso del lenguaje y llama a una revisión global de nuestro sistema cultural". *Ibid.*, p. 39.

⁷ "el símbolo es antes que nada la parte de un objeto en el cual falta y se ajusta otra mitad". M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Le Seuil. Edizione del Kindle, p. 224.

⁸ "Que los escombros de una revolución fallida se tiren a la basura, no quiere decir que se la olvida [...] El acontecimiento es indisociable de las opciones a las cuales dio lugar; es ese lugar constituido

Utopía, ilusión. El proceso será mucho más largo, pero este sigue siendo el punto central y más actual que nunca: el poder ha perdido credibilidad. Hoy mucho más que entonces. En febrero de 1969, nuevamente en “Esprit”, Certeau publica *Les révolutions du “croyable”* (*Las revoluciones de lo “creíble”*).

En bien des pays, les confiances s’effritent aussi. Violamment, ou sans bruit. Des “valeurs” tombent, qui portaient des adhésions et tout un système de participations. “On” n’y croit plus. “On” qui est-ce? Et comment cela se produit-il? Il est presque impossible de le déterminer. Le phénomène n’est visible que lorsqu’il est arrivé. De sa lente préparation n’existent que des signes *a posteriori*, quand “c’est fait”, quand le résultat est là, comme autour d’un morto u remonte son passé, tout à coup jalonné de présages restés inaperçus jusque-là. [...] Les dogmes, les savoirs, les programmes et les philosophies perdent leur crédibilité, ombres sans corps que la main ni l’esprit ne peuvent saisir et dont l’évanescence irrite ou déçoit le geste qui les cherche encore; elles ne nous laissent, souvent tenace, que l’illusion ou la volonté de les “tenir”». ⁹

La cita es larga, y pido disculpas porque es evidente que estoy pensando más en la crisis de credibilidad del poder en Italia (¿pero solo en Italia?) que en problemas generales de “filosofía” política. Pero continuemos. En 1979, en ocasión de una mesa redonda en la sede romana de la École Française, Certeau retomó el tema de la *croyance* (la creencia; *Une pratique sociale de la différence: croire; Una práctica social de la diferencia: creer*), y para el curso de los años 1985-86 en la École de París, Certeau había propuesto como título *Anthropologie historique des croyances (XVI- XVII^e siècle)* (*Antropología histórica de las creencias, siglos XVI-XVII*). No le dio el tiempo para dar esas lecciones, pero el tema de las “condiciones y formas de creencia” puede ser considerado como el motivo unificante de todo su recorrido: estudiar el devenir de los dispositivos del creer en la historia moderna, la difícil relación entre la verdad y la historia, entre el poder del creer (y del hacer creer) y la construcción de lo social. «Une vérité sans société n’est qu’un leurre. Une société sans vérité n’est qu’une tyrannie». ¹⁰

Hay un segundo aspecto que, según me parece, vuelve de extrema actualidad el pensamiento de Certeau: la consciencia de la crisis o, mejor dicho, el estado de letargo al cual parecen dirigirse nuestras disciplinas. Dicho de otro modo, su poca incidencia sobre las decisiones del poder, su reducida capacidad de entender las transformaciones sociales y sus dificultades para formular hipótesis para una nueva cultura. Volvería a comenzar por los escritos del ’68, luego recogidos en *La prise de Parole* (*La toma de la palabra*). Certeau está de acuerdo con los que creyeron poder leer en los eventos de mayo un golpe mortal para las teorías estructuralistas: «On a prétendu que la

por las elecciones sorprendentes que modificaron las reparticiones de costumbres, los grupos, los partidos y las comunidades, según un ensamblado inesperado”. M. de Certeau, *La prise de parole*, cit. p. 29.

⁹ Hay países en los que las confianzas se caen marchitas. Violentemente o sin ruido. Caen “valores” que atraían adhesiones y todo un sistema de participaciones. No se cree más. ¿Pero a quién representa este *se*? ¿Y cómo llegamos a esto? Es casi imposible determinarlo. El fenómeno no es visible hasta que sucede. De su lenta preparación no existen sino signos *a posteriori*, cuando ya está consumado, cuando el resultado está allí como alrededor de una muerte, remontando su pasado de pronto marcado por presagios que no se habían percibido hasta entonces. {...} Los dogmas, los saberes, los programas y las filosofías pierden su credibilidad, sombras incorpóreas que ni la mano ni el espíritu pueden retener, y cuya evanescencia irrita o decepciona al gesto que todavía las busca; nos dejan, a veces tenaces, la ilusión o la voluntad de “sostenerlos”. M. de Certeau, *La culture au pluriel*, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1980 (Éditions du Deuil, 1983), pp. 19-20.

¹⁰ “Una verdad sin sociedad, no es más que un engaño. Una sociedad sin verdad, no es más que una tiranía”. M. de Certeau, *La culture au pluriel*, cit., p. 30.

révolution da mai a porté un coup fatal au structuralisme»¹¹. Está de acuerdo al observar cómo en esos años, junto a la época de las certezas políticas, llegaba a su fin también la época de las filosofías sistemáticas, de las narraciones completas. Pero el riesgo era el de tirar los frutos buenos junto a los que están podridos, olvidarnos las interrogantes para cuya respuesta esas teorías nacieron. El marxismo, el estructuralismo (pero también el psicoanálisis o la semiología) habían nacido para responder a las grandes interrogantes sobre el Todo, la razón de la vida, su sentido, la relación del hombre consigo mismo, con los demás, con la naturaleza. Como escribió hace poco uno de los mayores intérpretes italianos del pensamiento marxista, Massimo Cacciari, «Marx es pensador del Todo, perfectamente fiel en esto a su maestro Hegel. [...] Su pregunta es: qué potencia hoy gobierna lo Entero y cómo concretamente esta se expresa en cada elemento de lo Entero. Lo Económico es infinitamente más que Económico. Este representa en la actualidad *la potencia que pone al mundo en movimiento*».¹² Su pensamiento último está dirigido a la liberación del hombre y no simplemente al rescate histórico de esta o aquella clase. Algo de este tipo habría que reconocer también en el estructuralismo que, en el mejor Lévi-Strauss, avanza siempre por el filo de lo *indecible*, sin confundir nunca la construcción del modelo con la inaccesibilidad de la estructura. Lo que los eventos del '68 despejan, escribe Certeau, es una visión antinómica del marxismo entendido como sustitución de poder a poder, de una parte con otra parte, y de un estructuralismo reducido a poco más que un conjunto de operaciones de lógica formal. Ideologías cada vez más sincopadas, contraídas, tecnificadas, constreñidas en una lógica mercantil y ministerial: espectáculo que los medios de comunicación nos ofrecen como único y ya escrito.

Une organisation différente est nécessaire. Elle doit donc reconnaître dans « les événements » le problème global qu'ils ont posé et que trahit partout un déplacement. Elle permettra de récuser l'antinomie qui placerait la vérité dans l'une ou l'autre des positions dont Charlot nous offrait l'image : localiser « l'ordre » (ou le « désordre ») ici ou là, c'est d'avance rendre légitime la thèse inverse, qui n'en sera pas moins superficielle. [...] Dans la pratique aussi bien que dans la théorie, le différent n'est jamais le contraire. Nous refusons d'avoir, en théorie, à choisir entre l'histoire et la structure ; en pratique, entre le « mouvement » de mai et « l'ordre » de juin. En réalité, il s'agit d'un ordre différent.¹³

2. Lo místico en la historia de la antropología

Peligroso y equívoco –como decía– es usar el término *místico*. También es difícil definirlo. En la voz *Mystique* de la Encyclopaedia Universalis, remitiéndose a los estudios antropológicos de Franz Boas y Melville Herskovits, Certeau observa cómo es posible aceptar la ficción de un discurso

¹¹ “Se pretendió que la revolución de mayo golpeó fatalmente al estructuralismo”. M. de Certeau, *La prise de parole*, cit. p. 81.

¹² Cfr. M. Cacciari, en “L'Espresso”, n.18, 2018). El ensayo de Cacciari sobre la actualidad de Marx, como filósofo de la “Totalidad” ha suscitado un amplio debate en Italia.

¹³ “Es necesario una organización diferente. Que reconozca en los “acontecimientos” el problema global que han planteado y que traduce en todas partes un desplazamiento. Esto permitiría rechazar la antinomia que colocaría la verdad en una u otra de las posiciones de las que Charlot nos daba la imagen: localizar el “orden” (o el “desorden”) aquí o allá es legitimar, desde antes del comienzo, la tesis inversa, que no será por ello menos superficial {...} En la práctica tanto como en la teoría lo diferente no es nunca lo contrario. Rechazamos el tener que elegir, en teoría, entre la historia y la estructura; en la práctica, elegir entre el “movimiento” de mayo y el “orden” de junio. En realidad se trata de un orden diferente”. M. de Certeau, *La prise del parole*, cit. p. 77.

universal sobre la mística, olvidando que el indígena americano, el africano, el indonesio no tienen la misma concepción, la misma práctica de lo que llamamos con este nombre¹⁴.

El término místico, escribe Certeau en uno de sus últimos ensayos -abriendo para las ciencias humanas grandes e infrecuentes espacios de encuentro- es “pesado”, “sospechoso”, como son hoy las “periferias” o “inmigrantes”. Los fenómenos místicos: *son generalmente indisociables de debates y luchas*. «Il n'y a pas de mystiques sans processus».¹⁵

Sobre esta cuestión de la mística hay que realizar aclaraciones. En el siglo XX, es con Wittgenstein, más que con Nietzsche, que lo que es Todo, *inconcebible e inexplicable*, pasa de categoría filosófica a dispositivo epistemológico o, mejor dicho, con Wittgenstein lo incognoscible ya no se entiende solamente como límite de nuestro conocer sino que agita con fuerza los modos de nuestro conocimiento y modifica su forma y sus recorridos. En el *Tractatus logico-philosophicus* (6.44-6.45) aparece esta definición casi como esculpida: “No es lo místico cómo sea el mundo, sino que el mundo es. La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo limitado. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”.

Una tensión existencial que en la experiencia de Certeau se muestra en formas cada vez más terrenas, “una guerrilla mística”, como dirá en los años Setenta, en este caso, retomando el título de un volumen de Michael McKale sobre la opción armada de Camilo Torres y de otros religiosos contra las dictaduras de América Latina (*Néstor Paz, the mystic Christian guerrilla*): «Cette poétique de la guérilla [...] a fait virer la mystique du côté chrétienne. Elle reste habitée par la figure mytique de Che Guevara»¹⁶

¿Entonces qué tienen en común los grandes místicos de la cristiandad, tan a menudo perseguidos por la institución, y la filosofía de Wittgenstein, la opción de Camilo Torres, el Che Guevara y los inmigrantes de los barrios periféricos? Cada uno de ellos, por sed de vida, se movió hasta el borde de su propio precipicio y, llegado a un cierto lugar, dijo *n'est pas ça* (*no es esto*).

Pas ça. “Esto no”: la primera característica de la práctica investigadora de Certeau. No hay un lugar en que el deseo del otro y de otro lugar, el deseo de la “diferencia”, se satisfaga sin volver vano al mismo sujeto. Podemos -e inevitablemente debemos- descansar en las pausas de la ciencia, en los refugios de las instituciones, de las tradiciones, de la identidad, pero aquel que siente el vacío alrededor, la ausencia, la necesidad y la insuficiencia de un lugar propio, tendrá que reemprender su camino. «Un lieu est nécessaire pour qu'il y ait départ, et le départ n'est possible que s'il a un lieu d'où il procède».¹⁷

A partir de Wittgenstein la cuestión del otro, del *inconnu* (*desconocido*) ha asediado a todas nuestras disciplinas. Para cada disciplina heterológica (incluidas filosofía, arte y literatura), el primer problema ha sido inevitablemente el del límite y de la (in)traducibilidad del lenguaje del otro, ya sea un lenguaje antiguo, lejano o, simplemente, diferente. Pero para ofrecer materia al lector antropólogo es mejor interrogar a personajes que nos sean cercanos (aunque desafortunadamente un poco sospechosos): Gregory Bateson, por ejemplo.

No reivindico la unicidad sino la pertenencia a esa pequeña minoría que cree en la existencia de argumentos fuertes y netos a favor de la *necesidad de lo sagrado* y que cree que estos argumentos se basan en una epistemología radicada en *una* ciencia más avanzada y en lo que es obvio¹⁸.

¹⁴ M. de Certeau, *Mystique*, in “Encyclopaedia universalis”, t. XI (1971), pp. 521-526 (traducción italiana: *Mistica*, en *Sulla mistica*, cit. p. 51).

¹⁵ “No hay místicas sin procesos”. M. de Certeau, *Historicités mystiques*, cit. (traducción italiana cit. p. 199).

¹⁶ “Esta poética de la guerrilla [...] le dio un viraje a la mística del lado cristiano. Se la concibe habitada por la figura mítica del Che Guevara”. M. de Certeau, *Mystiques violentes et stratégie non violente* (1975/76), en *La prise de parole*, cit., p. 137.

¹⁷ “Es necesario un lugar para que haya una partida, y la partida no es posible si no cuando hay un lugar de donde se procede”. M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Édition du Seuil, Paris, 1987 (Edición Kindle p. 219, posición 4130).

En verdad, esa minoría a la que Bateson se refiere, esa minoría que cree en la necesidad de lo sagrado, no es al fin tan pequeña (Certeau hace una breve reseña de esta abriendo su ensayo sobre la *Mística* en 1971¹⁹): es un amplio, a la vez que extraño, parentesco, un clan compuesto, internamente diferenciado en linajes, el religioso, el literario, y también, y no último, el científico, linajes a veces conflictivos en su interior pero, con la salvedad de algunas inevitables diferencias de familia, en general capaces de multiplicarse.

Para Wittgenstein el sentimiento místico es “la experiencia del maravillarse por la experiencia del mundo”, experiencia que se puede describir solo diciendo: “ver el mundo como un milagro”. Para Bateson es el territorio *Where Angels Fear to Tread*; para Freud es el inconsciente, mientras se lo entienda, como lo entiende Lacan, como metáfora de una subjetividad que será siempre incognoscible para nosotros; para Derrida la *trace pure*, la *différance* (la *traza pura*, la *diferanza*), un diferir infinito de la diferencia, un horizonte que no asume nunca carácter ontológico, sino que, sin embargo, es la premisa para cualquier otro sistema de significación. Para Ernesto De Martino es ese “ethos trascendental de la transcendencia” que conecta su primera y su última obra: el *Mundo mágico* y el *Fin del mundo*.

Se trata de la noción de “iluminación profana” con la cual Benjamin define las formas más revolucionarias del surrealismo. En Bataille es el secreto de Madame Edwarda. Es *la unidad de la idea en devenir* de Mijaíl Bajtín. Es la “vida pura” de Pier Paolo Pasolini, una condición que en su forma absoluta existe, evidentemente, solo en forma teórica, aunque vivida, así no sea más que por pocos instantes. «Todo el cosmos estaba allí, en esa pradera, en ese cielo, en esos horizontes urbanos apenas visibles y en ese embriagador aroma a hierba veraniega»²⁰.

Es claro que entre uno y otro autor hay diferencias estimables, pero la familia es esta y no es pequeña. La revolución ha perdido –escribe Roberto Calasso, uno de los mayores ensayistas italianos, comentando la noción benjaminiana de “iluminación profana”, en *La actualidad innombrable*, último volumen de su obra-, la revolución perdió, se multiplican los *homines seculares*, a los cuales se les concede vivir una vida desapercibida y sin molestias. La literatura nos ha dejado el ejemplo de las *Memorias del Subsuelo*, o de *Bartleby el escribiente*. «Pero la idea de una teología secularizada que ha obsesionado y asediado todo el siglo XX no por esto se ha agotado. Quienquiera que piense fuera del recinto lógico-matemático sabe que las categorías teológicas están siempre vivas y operantes».²¹

Para un laico (como quien escribe) permanece la cuestión terminológica, la ambigüedad del término “místico”. Pero soy el primero en admitir que no sabría cómo sustituirlo, cómo expresar lo que el término dice: ¿sentido de la parcialidad de toda conclusión, nostalgia por algo que no ha sido jamás, deseo de lo otro, sentido insuperable de incompletud?

Más allá de las tantas disciplinas atravesadas, el fin, cada vez más explícito, sigue siendo para Certeau una política para que las ideas se liberen del morbo identitario de las culturas, de esa “enfermedad de la identidad que nos enseguece a todos”²², de la clausura de las instituciones, de las formas vaciadas del lenguaje. La misma batalla que en un frente religioso llevaban adelante en aquellos años hombres como Hélder Câmara e Iván Illich, y en un frente laico hombres como Michel Foucault y Pier Paolo Pasolini.

¹⁸ Bateson G., (con Bateson Mary Catherine) *Angels Fear: Toward an Epistemology of the Sacred*, MacMillan Publishing Company, 1988 (traducción italiana: *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989, p. 25).

¹⁹ M. de Certeau, *Mystique*, in “Encyclopaedia universalis”, cit. (traducción italiana: *Mistica*, in *Sulla mistica*, cit. p. 49).

²⁰ P.P. Pasolini, *Petrolio*, in “Romanzi e Racconti II”, Meridiani Mondadori, Milano, 1998, Appunto 55, p. 1400.

²¹ R. Calasso, *L'innominabile attuale*, Adelphi, Milano, 2017, p. 90.

²² M. de Certeau, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, cit. p. 182.

3. El otro ausente/silencioso

Solo una última observación. Claramente el punto de partida para el creyente Michel de Certeau, el acto fundador de la tensión a la Totalidad es la Presencia/Ausencia del Otro absoluto. Es la Ausencia del cuerpo en el sepulcro vacío que impone Su Presencia²³. Es *aquello* que falta lo que enciende el *deseo*, o mejor dicho, para decirlo junto a Jacques Lacan (siguiendo al cual Certeau participaba en 1964 en la fundación de la École Freudienne de Paris), *el deseo de un otro que nos desee*. Pero ya en los escritos certianos publicados en los años '50-'60 en las revistas "Christus" y "Études", el Otro Absoluto, el Ausente de la filosofía mística, asume enseguida el ropaje de las alteridades "ausentes" que nos acompañan cotidianamente: el yo interno (*Les lendemains de la décision. La confirmation dans la vie spirituelle*, 1957), el indigente (*La prière des ouvriers*, 1957), el otro que está ante nosotros, la otra religión (*La conversion du missionnaire*, 1963), la otra cultura. La alteridad de aquellos a quienes ha sido negada la palabra (o peor, aquellos que no pueden hablar porque son las palabras las que se volvieron silenciosas). En los ensayos de los años Sesenta, la imagen del otro *ausente* se reconocerá cada vez más en la imagen del otro silencioso, del otro que ha sido privado del derecho a la palabra. El Otro no es más el Ausente, sino el Silencioso, el anónimo, el *everyman*, el hombre de a pie, a quien está dedicada *L'invention du quotidien*. «Cet essai est dédié à l'homme ordinaire. Héros commun. Personnage disséminé. Marcheur innombrable. En invoquant, au seuil de mes récits, l'absent qui leur donne commencement et nécessité, je m'interroge sur le désir dont il figure l'impossible objet».²⁴

Los temas teóricos de los escritos de los años '50-'60 (luego recogidos en el volumen *L'Étranger ou l'union dans la différence*; El extranjero o la unión en la diferencia) son muchos, pero uno es seguramente el tema unificador: la no reducibilidad del otro, *la apología de la diferencia*. Debemos partir justamente de la *no reducibilidad de la diferencia*. Vale para los misioneros («Quoi que fassent les missionnaires, ils restent étrangers»); No importa lo que hagan los misioneros, siguen siendo extranjeros) y, en otro modo, vale para los etnólogos, para las relaciones entre mundo rico y mundo pobre, entre generaciones, entre géneros, entre el sí mismo y el sí mismo profundo.

Cada uno habita su propio lugar, e inevitablemente defiende sus límites, sus valores y sus intereses particulares: no se vive sin los otros y eso significa que no se vive sin luchar. La idea de una sociedad abierta sostenida solamente por la caridad se traduce fatalmente en una historia de dominio y de apropiación cultural, de remociones de la palabra del otro. Con el pretexto del amor y de una reconocida y abstracta igualdad se termina actuando como si el otro no existiera y se captura al otro con una falsa generosidad.

El conflicto es lo que no permitirá que una historia termine, que una etnografía se pueda decir terminada, que una psicoterapia se pueda decir resuelta. Son las novelas sin un final posible de Kafka, la obra inevitablemente incompleta de Robert Musil o de Pier Paolo Pasolini. Es lo que trataba de decir Rimbaud en su famoso verso: «Je est un autre» (Yo es un otro).

No se trata de la frecuente oposición entre las disciplinas de la interpretación y las disciplinas exactas, las disciplinas del hombre y las de la naturaleza. Más bien hace tiempo que las mismas ciencias exactas nos explican cuánto *en el uno está presente el otro*. Es la apertura hacia el otro – escribe el premio Nobel de Medicina Gerald Edelman – la clave de la evolución de la vida, tanto del crecimiento filogenético como del ontogenético²⁵. Certeau lo dirá mil veces: no se vive *sin el otro*.

²³ Cfr. uno de sus ensayos de la primera hora, *Les pèlerins d'Emmaüs* cit. (traducción italiana: *I pellegrini di Emmaüs*, cit.).

²⁴ «Este ensayo está dedicado al hombre ordinario. Héroe común. Personaje diseminado. Caminante innombrable. Invocando al comienzo de mis relatos el ausente que les da inicio y necesidad, me interrogo sobre el deseo del que figura como el imposible objeto». M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, Union Générale d'édition, Paris, 1980 p. 33.

²⁵ Cfr. A. M. Sobrero, *Il cristallo e la fiamma*, Carocci, Roma, 2009.

Como para cada célula y para cada cuerpo, cada texto, cada frase, cada palabra, cada sentimiento nuestro es un acto de respuesta, un acto que constitutivamente prevé el otro respecto de sí. «L'identité n'est pas une, mais deux. [...] Au début, il y a le pluriel».²⁶

La búsqueda del otro no tiene pausa: no hay mito, no hay creencia, no hay pausa que se pueda hacer sin engañarnos. Habitar el mundo, practicar el espacio del mundo «c'est être l'autre et passer à l'autre» (“es ser el otro y pasar al otro”). Ser el otro y *pasar* al otro, expresión inevitablemente retorcida que Certeau utiliza más de una vez: no detener el camino, la escritura, no quedarse sino transitar, superar el lugar, abrir el espacio a la diferencia.

4. La experiencia americana

Como escribe su mayor biógrafo, François Dosse, los años 1967-'68 marcan un vuelco en la obra y en la vida de Michel de Certeau. Dos eventos que imprimen una aceleración a su existencia: la muerte de su madre, amadísima, en un accidente automovilístico en el cual el mismo Certeau pierde el uso de su ojo derecho, y el deterioro de la relación con la institución eclesiástica. Los eventos personales y los institucionales en algún modo se cruzan: «En effet, la perte du regard maternel a pu d'une certaine manière le rendre plus libre par rapport à ses attaches institutionnels. [...] C'est un peu une seconde vie par surcroît qui commence en cet instant de l'année 1967, l'aventure plus individuelle d'un bateau qui a rompu ses amarres à son insu».²⁷

El año siguiente fue el año “del mayo” y, como vimos, la revista “Études” toma posición decidida a favor de un movimiento estudiantil que en Francia, a diferencia de lo que sucedía en Italia, encontraba un fuerte eco en el mundo obrero. Para los jesuitas, observa Dosse, era la ocasión para rescatar al culpable silencio que se tuvo frente a los crímenes de la ocupación nazi y a la guerra de Argelia. Luce Giard, colaboradora y heredera testamentaria del jesuita francés, en 1994 vuelve a publicar los escritos sobre mayo del '68 y, con buen tino, les agrega una segunda parte con dos escritos de mediados de los años Setenta sobre las luchas de liberación en América Latina: *Mystiques violentes et stratégie non violente* y *La longue marche indienne*. Una década antes (1966) Certeau había estado en Brasil, en ocasión de la *Conferencia latinoamericana de religiosos* y había escrito sobre la situación política del continente en “Christus” (*Amérique latine: ancien ou nouveau monde? Note de voyage*²⁸) y en “Études” (*Che Guevara e Régis Debray, la révolution entre sa légende et sa vérité*²⁹). Iba a volver más veces en los años Setenta, participando en la contrainformación sobre regímenes fascistas de ese período. «S'abstraire du politique, c'est ici, pratiquement, accepter une politique, celle-là même qui espère des autorités morales un appui au moins tacite», había escrito al regreso de su primer viaje³⁰.

Por cierto la experiencia americana tuvo en Certeau un doble efecto: una fuerte radicalización de su pensamiento político y el inicio de una reflexión sistemática y crítica sobre el “colonialismo

²⁶ “La identidad no es una, sino dos [...] Al comienzo estuvo lo plural”. M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975 (traducción italiana: *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano, 2006., p. 327).

²⁷ “En efecto, la pérdida de la mirada materna pudo, de alguna manera, volverlo más libre con relación a sus apegos institucionales {...} Es un poco como una segunda vida, por demás, que comienza en este instante del año 1967, la aventura más individual de un barco que rompió amarras sin proponérselo”. F. Dosse, *Le Marcher blssé*, La Découverte, Paris, 2002, p. 138.

²⁸ En “Christus”, 1967, n. 55, pp. 338-351.

²⁹ En “Études”, dic. 1967.

³⁰ “Abstraerse de lo político es aquí prácticamente aceptar una política, la que espera de las autoridades morales un apoyo por lo menos tácito”. M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 15.

etnológico”, sobre la participación de la etnología en la construcción de la razón colonial. Después de la posición tomada en el ‘68 y después de ensayos como los que escribió sobre América Latina, no es sorprendente que Certeau provocara en la Orden no pocas perplejidades.

Para el equilibrio de la Compañía, mandarlo a Brasil parecía la opción más oportuna, incluso porque otros ensayos habían marcado una profundización de la distancia respecto de la institución eclesiástica: *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine* y *Le Christianisme éclaté*, transcripción de un diálogo radial con Jean Domenach, director de la revista católica “Esprit”³¹. Tanto uno como el otro ponen a Certeau en los márgenes de la institución y el segundo es, tal vez, el escrito teológicamente más valiente en la historia reciente de la iglesia católica. Me limito a recordar sus aspectos más “culpables”: no solo, en primer lugar, la idea de que el cristianismo debe reconocer la particularidad del paradigma histórico (occidental y europeo) que está en su fundamento, y que, en segundo lugar y en consecuencia, debe reconocer que es solo una de las posibles narraciones del deseo místico, una religión particular entre muchas religiones particulares, pero – tercera y mucho más grave afirmación – que se puede suponer que la religión misma es un fenómeno transitorio en la historia de la humanidad, que la misma forma de la religión, como respuesta al deseo y la necesidad de Totalidad del hombre, puede agotarse.

Certeau vive en aquellos años la participación en la realidad latinoamericana como un deber. «Notre guerre d’Espagne, c’est le Chili» (“Nuestra guerra de España, es Chile”). Observa el silencio de una parte de la Iglesia: «Trahison de clercs, humiliation des Églises» (“Traición de los cleros, humillación de las iglesias”)³², y, por otro lado, el sacrificio de Camilo Torres, Néstor Paz y de otras figuras del mundo católico. Se remite a los textos de Alfred Metreaux, de Roberto Jaulin y en particular de Pierre Clastres, a las experiencias y teorías de Iván Illich. También en este caso, no es difícil ver *a posteriori* las ingenuidades de ciertos análisis certianos, la debilidad de un genérico tercermundismo fundado, por ejemplo, en la alianza entre mundo indígena y clases campesinas pobres, o en esas formas de “democracia directa” que Clastres creía reconocer en el mundo indígena. Y, sin embargo, la experiencia americana constituye, a mi modo de ver, el trasfondo esencial de la reflexión que en esos años el jesuita francés está conduciendo alrededor de la naturaleza, del método y del rol de las disciplinas heterológicas en la construcción de la modernidad.

5. Para otra historia y otra antropología

Los dos ensayos en la «escena primaria en la construcción del discurso etnológico»³³ son muy conocidos, pero siempre vale la pena releerlos: *Ethno-grafie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry e Naissance de l’ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVI^o-XVIII^o siècle*.³⁴ Como amaba hacer Foucault, varias veces Certeau toma como punto de partida una novela o un cuadro: el arte esconde lo que a menudo la palabra escrita no dice o no puede decir. Defoe en el *Robinson* habla del nacimiento del capitalismo, Conrad en *Heart of Darkness* nos dice sobre un África

³¹ El primero apareció en “Esprit” en junio de 1971; el segundo (con J.-M. Domenach) en el pequeño volumen *Le christianisme éclaté*, Seuil, cit. (traducción italiana: *La Chiesa in frantumi*, cit.).

³² M. de Certeau, *Mystiques violentes et stratégie non violente*, cit. en *La prise de parole*, cit. p. 140.

³³ M. de Certeau, *La scrittura dell’altro*, cit. p. 32.

³⁴ “Etnografía. La oralidad, o el espacio del otro: ¿Léry o el nacimiento de la etnología? Antropología y misión en América, siglos XVI-XVIII”. M. de Certeau, *Ethno-grafie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry*, Gallimard, Paris, 1975 (traducción italiana: *La scrittura della storia*, cit.). *Naissance de l’ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVI^o-XVIII^o siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 1985 (traducción italiana: *La scrittura dell’altro*, Cortina, Milano, 2005).

inconceivable y unspeakable; Kafka, muy amado por Certeau, nos habla en toda su obra de un mundo “ilógico”. En nuestro caso el primero de los dos ensayos parte de una imagen de la serie dibujada por el pintor holandés Jan Van der Straet (1523-1605, conocido también como Stradanus) para celebrar los inventos y los descubrimientos de ese siglo; el segundo remite a la imagen pintada un siglo después para la portada del libro de Joseph-François Lafitau *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724).

Dos momentos muy diferentes en la historia de la conquista y colonización europea del Nuevo Mundo. Observemos la primera imagen (fácilmente de encontrar en la red): Américo Vespucio, desembarcado en tierra americana, está frente a una mujer llamada América, desnuda, seductora, acostada en una hamaca. En el fondo, detrás de Vespucio, los barcos españoles y, detrás de la figura de América, extrañas cruces de animales. Vespucio, rígido, antinatural, vestido más como un cruzado que como un navegante del Renacimiento, tiene en su mano un símbolo del poder, un estandarte español, y en la otra un símbolo de la ciencia, un astrolabio náutico, instrumento fundamental en las exploraciones de ese siglo. América fascina y, de algún modo, justamente por su desnudez, asusta: no solo tiende un brazo hacia el conquistador, pero en toda su pureza parece llamarlo hacia sí. Los roles casi se invierten: es el conquistador quien parece temer al conquistado. Para decirlo con Gregory Bateson, el conquistador pisó un territorio que no era suyo y en el que hasta los ángeles tienen miedo de entrar (*Angels Fear*).

Un siglo después todo ha cambiado. Lafitau, más por sus observaciones de campo que por su enfoque teórico (monogenista y monoteísta), puede considerarse por cierto uno de los precursores de la antropología y de la historia de las religiones. Su tesis de fondo es simple: los hombres fueron creados iguales a Dios y en el origen han adorado el mismo Dios pero, después del pecado original que manchó la pureza de la obra, una parte de la humanidad, aislada en tierras marginales, no ha gozado de la gracia del perdón. La imagen que trae la portada del libro debe exponer visiblemente esta tesis, debe permitir *ver el Arché*. Una mujer ricamente vestida en el acto de escribir está ante un viejo con alas, un mensajero angélico, que empuña la guadaña de la muerte. La pluma de la mujer y la guadaña se rozan pero no se tocan. Dos armas que sirven para el mismo objetivo, destruir y reescribir, pero que no parecen completar plenamente su trabajo. Con una mano el viejo sostiene la guadaña, con la otra indica, en la parte superior del cuadro, la escena del Paraíso terrestre, el árbol del bien y del mal, las figuras mencionadas de Adán y Eva y los signos de lo que el mismo Lafitau define como *una especie de visión misteriosa*, una visión «dada a nuestros primeros Padres después de su pecado». La mirada de la mujer no está dirigida hacia lo que está escribiendo sino hacia los ojos del Ángel de la muerte, del señor del tiempo, a través de este hacia la escena paradisiaca. Ambos obedecen a la voluntad que proviene de lo alto, pero el eje de sus miradas parece aislar a los dos personajes: ella no mira lo que escribe, el viejo no mira lo que señala. En el suelo, a los pies de la mujer han sido tirados en desorden los rastros del mundo antiguo: pergaminos, medallas sirias y egipcias, fragmentos de las estatuas de Isis y de Diana, libros de primitivas leyes; al costado de la mujer dos “genios” alados recogen, y pronto tirarán en el mismo montón los testimonios de los pueblos ya vencidos: una tortuga iroquesa, un calumet indio.

Entre Léry y Lafitau pasó un siglo de historia colonial. En el segundo no está ya la maravilla erótica de la primera conquista, la sensación de misterio que acompaña los descubrimientos, la simpleza de esa fascinación/temor que casi paralizaba al cruzado Vespucio. La escritura de Léry asume la tarea de recomponer la fractura “oceánica” entre el viejo y el nuevo mundo, entre cultura y naturaleza, entre la pluralidad de fragmentos que pueblan el *mundo de allá* y el orden que se creía inviolable del *mundo de acá*; asume la tarea de recrear a través de la escritura un orden en la palabra de otro que no sabe lo que dice antes de ser descifrado. Certeau estudia cómo Léry logra reinterpretar su propio “viaje”, reinterpretar la maravilla por lo que ha visto dentro de su propio saber, de ese Libro que lo ha acompañado en su viaje. Lo que le cuesta a Léry es “volver”, forzar la extrañeza del otro, suprimir la diferencia, reconocer en él, tal vez por oposición, una misma naturaleza. El *Informe* de Léry, escribe el mismo Certeau, solamente esboza esta ciencia del otro que más tarde se llamará etnología. Con Lafitau el cuadro cambió: ya es una teoría de la escritura de la historia, la

construcción de una escena etnológica primaria que Certeau puede analizar, retomando los temas ya expuestos en los años Setenta en *L'Écriture de l'histoire*.

La imagen de portada del texto de Lafitau para Certeau inaugura una diferente comedia de la etnología. Como la imagen muestra bien, todo se desarrolla en un escenario: todo es parte de un espectáculo que podría terminar, hacernos caer en el vacío y en el silencio de la sala, cuando el telón, cortina que llena el rincón en alto de la imagen, se volviera a bajar. La escritura del otro es una práctica suspendida, ambigua, que a veces se olvida de su propio origen comediante, la naturaleza de ficción de su propio cuento. ¿Quién es el autor del cuento? En la portada del *Informe* de Léry el problema no se planteaba. El autor estaba por fuera de la escena y narraba un evento ya narrado en las Escrituras. Todos conocíamos su sentido: el cruzado Vespucio tenía la misión de hacer verdad lo que estaba prometido en las Escrituras, el prodigio de la redención de las tierras donde la gracia divina no había llegado aún. La religión dibujaba una vez más la razón de la conquista. Pero en la Edad Moderna, en ese pasaje entre los siglos XVI y XVII, todo cambió. La razón bíblica todavía está presente pero confinada a un recuadro bien visible, dentro de un marco que la aísla de la escritura de la historia. Los dos mundos están separados y el *mundo de abajo* ya no goza de la luz que desde arriba, fuera del tiempo, ilumina el dibujo. El credo teológico ofrece aún una última certeza, una especie, escribe Certeau, de gran hipótesis cartesiana, pero el sentido de la existencia ya no es más revelado sino que debe ser escrito, conquistado (*cum-quaerere* = buscado, encontrado, apropiado) por los hombres. A la eternidad del *mundo de arriba* se opone el tiempo de la muerte del *mundo de abajo*, y ahora se ven sus desechos producidos por el tiempo, los restos del pasado y las amenazas de otro presente, alteridades que hace falta demoler, borrar, para no dejarse atropellar por ellas. La escritura de la historia y de la etnología se vuelve una práctica para sustraerse al caos, para ilusionarse con la verdad de los signos. Una especie de terapia para salvaguardarse de la identidad occidental.

Es una mujer-madre la que escribe y, por lo demás, como en la sociedad iroquesa, todo el mundo de la portada está dominado por figuras femeninas: el mundo se regenera eliminando falsas leyes y falsas divinidades, negando la alteridad del pasado y de un distinto presente. Masculino es el ángel exterminador, aquel que prepara la página en blanco para escribir la nueva historia. Ambigüedad, engaño de toda escritura histórica y de toda escritura etnológica, cuya relación con lo real es necesariamente conflicto, muerte del otro, privación de la palabra, construcción de lo ausente.

Certeau vivirá por largo tiempo durante los años '80 en Estados Unidos y conocerá a los exponentes del *linguistic turn*, pero en este caso no se trata solo de cuestionar los procedimientos retóricos de representación del otro, de reconocer el carácter de ficción de todo relato antropológico. En este caso la cuestión se mueve decididamente hacia la necesidad de revertir el sentido común antropológico. No es la caridad la que permite ignorar el conflicto, pero tampoco la ciencia: el encuentro con el otro no se resuelve en el conocer mejor, más bien al conocer más al otro, más se lo percibe como diferente, incognoscible. Es el conflicto lo que vuelve presente al otro, tanto sea interno como externo, lo que lo hace un operador de incertidumbre, que obliga a interrogarnos, que nos vuelve extranjeros a nosotros mismos, a confesar «Je ne suis pas vrai» (“Yo no soy real”). Sin chocar con la diferencia, el morbo de la identidad encuentra un campo fácil. La enfermedad se manifiesta en las culturas, en las generaciones, en los géneros, pero en primer lugar en el mismo individuo, a través de la pérdida de la imaginación, el encierro en la memoria, la pérdida de sentido de las palabras: nos detenemos en su superficie y las cerramos en un invernadero identitario, no logramos más ver la multiplicidad de los contenidos que incluso la palabra más simple (nuestra o del otro) puede expresar.

Estamos ante dos escenas primarias del hacer antropológico, dos modelos diferentes. Léry logra “volver”, recomponer la alteridad de su propio discurso, sin la violencia de un ángel exterminador. La alteridad fascina, pone a prueba, pero se anula en la identidad garantizada por la *creencia* religiosa. El otro sirve para confirmar la seguridad de uno mismo. En Lafitau todo aparece como más difícil: lejano y añejo el dominio religioso, aún incierto el dominio del saber, el discurso debe avanzar a través de la destrucción violenta de la alteridad: la historia debe volver a escribirse en una

página en blanco.

Sin embargo, en la portada de la obra de Lafitau hay algo que no cierra: la pluma y la guadaña de la muerte no se tocan, hay algo que la pluma no puede escribir, un “tropiezo” que altera la escritura, algo que el ángel no ha logrado destruir. Esos fragmentos tirados por el suelo, esos simulacros de divinidades paganas que observamos en la base del dibujo parecen mirarnos. En el gran principio de la ciencia moderna, en la separación entre el observador y el observado, en la reducción del observado a objeto, parece producirse algo inquietante. Se tiene la sensación de un ausente que no calla. El ausente no se ha vuelto plenamente silencioso.

Como observará Certeau en otro lugar, comentando un famoso texto de Michel Foucault, el dispositivo constituyente de la cultura moderna ha sido “ver sin ser vistos”: es el principio que garantiza al más fuerte mantener su propio espacio y, a la misma vez, la libertad de la mirada sobre otro lugar, la prerrogativa de estar en el mundo sin sentirse parte de él, la voluntad de ver, descubrir, vigilar y castigar. Pero ya en los primeros pasos de esta historia, por ejemplo en la obra maestra de el Bosco *El jardín de las delicias*, el juego de las miradas se complica, la escritura de ese paraíso prometido, de saberla leer, muestra preocupantes grietas: el cuadro, escribe Certeau, nos mira, está lleno de ojos que nos observan. Como si dijese: «Qué dices tú, de lo que eres, creyendo decir lo que yo soy»³⁵. Algo obstaculiza el orden del discurso, nos mira, *vuelve*, se introduce en la razón de una escritura que busca su propia verdad, obstaculiza sus engranajes, obliga a escribir más, a seguir buscando. Como escribe Gérard Althabe, la interrogante de la búsqueda será entonces doble: “¿Quién es él para mí? ¿Quién soy yo para él?”³⁶. Entonces recién en el encuentro *entre dos*, hay realmente antropología: cuando mi mirada deja de recomponer los puntos ciegos y vuelve alterada de una experiencia alteradora.

En las dos imágenes de la “conquista” se configuran modelos diversos del hacer antropología. En la portada de Léry está el modelo identitario del *veni, vidi, scripsi*, garantido por la creencia teológica, y luego científica. Es difícil negar que durante siglos haya sido el modelo dominante, terreno fértil del morbo identitario, *pharmakos*, simulacro, mortífero, veneno, droga, terapia para la impotencia de conocer el otro de sí. En la portada del volumen de Lafitau hay un segundo modelo, pero más que modelo lo debemos llamar ahora un modo diverso de la práctica antropológica. Una práctica, incluso en este caso, desde siempre presente en la historia de la antropología, aunque frecuentemente inadvertida, en los márgenes del *mainstream* de la ciencias, muchas veces refugiada y escondida en la literatura, en *Heart of Darkness*, en el *Afrique fantôme*, en algunas páginas del diario de Malinowski, solo para traer algún ejemplo: episodio tras episodio, sin embargo un modo de “hacer antropología” cada vez más visible a medida que van disminuyendo las certezas de la modernidad.

La portada de Lafitau con sus vacíos, sus fracturas, sus ambigüedades revela la necesidad, de una mirada etnológica diferente, aunque solo mucho más tarde se darán sus condiciones de posibilidad. Serán las condiciones que Certeau vea en los eventos de los últimos años del siglo pasado, en esas crisis del discurso del poder que permiten reconocer la mirada del otro como una mirada constitutivamente *otra*, no plenamente atribuible a la “disciplina” de la escritura.

Hace falta admitir cómo el modelo identitario ha sido ampliamente dominante, pero es verdad también que en el sistema de las disciplinas heterológicas no hay disciplina que haya percibido más que la etnología desde siempre en sus discursos las pistas de una presencia diferente, la experiencia de un indecible, la sensación de algo imposible de medir y comprender. Es la razón, por lo demás, por la cual Certeau puede reconocer en la portada de la obra de Lafitau, ya a comienzos del siglo XVIII, la escena primaria de fundación.

El error no radica ciertamente en clasificar, en pasar de la información al documento, en presuponer una teoría, sino en no entender su historicidad y su pluralidad del momento originario.

³⁵ M. de Certeau, *La fable mystique (XVIe-XVIIe siècle)*, Gallimard, Paris, 2013 (traducción italiana: *Fabula mistica- XVI-XVII secolo*, Jaca Book, 200, p. 77).

³⁶ Cfr. F. Fava, *In campo aperto*, Meltemi, 1917, Prólogo de M. Augé y Prefacio de A. M. Sobrero.

Hacer ciencia es ordenar y clasificar, pero al mismo tiempo es tener buen oído para ser sensibles a la diferencia, adquirir consciencia de los límites y de la historicidad del teatro en el cual se produce teoría, del carácter colectivo de la investigación, de su relación con las instituciones culturales y con el poder político.

Se repropone esa *apología de la diferencia* que, con otros argumentos, Certeau había teorizado en la década anterior: mostrando la ficción de cada regla resulta evidente cómo la *diferencia* es presupuesto constitutivo de la condición humana, una propiedad que ninguna razón de dominio podrá silenciar. Entender la antropología como ciencia no puede querer decir otra cosa que aceptar y además declarar su naturaleza de *fábula*, de ciencia-ficción, la ambigüedad constitutiva del operar, volver manifiesto eso que en ese operar ha sido removido y que a menudo toma forma literaria, no exorcizar al otro en la transcripción. Bienvenida sea la superación de viejos enfoques etnográficos, la puesta a punto de nuevos instrumentos, de nuevos lenguajes, el ajuste de perspectivas, pero la tarea esencial se vuelve la de recomenzar por esas interrogantes que terminaron perdiéndose con la crisis de las teorías sistémicas. Tarea por lo demás fatigosa, para marcar la cual Michel de Certeau se apropia del término *Hétérologie*: discurso que se plantea como superación de una partición disciplinar que ha renunciado a pensar la unidad humana, que ha obligado al Todo en positividad distantes y cerradas, incapaz ya de reconocer el lugar del hombre en la naturaleza, la «radicación humana en una dinámica de ‘energías’ vitales».³⁷ Tensión hacia el Todo, que es, al mismo tiempo, reconocimiento de la particularidad histórica de la mirada y tensión a su superación, y que significa para Michel de Certeau dar un sentido a nuestros estudios, *repolitizar la antropología*³⁸.

En otra dirección se corre el riesgo de cerrar el espectáculo y la historia del último acto sería no demasiado diferente de la historia contada por Kafka en la *Colonia penitenciaria*. Certeau la recuerda entre las historias modernas en *Les machines célibataires*, máquinas que escriben siempre e inútilmente la misma historia, simulaciones novelísticas de una máquina mundial fuera de control. Lo que las une es el fin de la correspondencia entre las palabras y la realidad, su girar en el vacío, la pérdida de todo contacto con el mundo externo: máquinas que, como en *La Mariée mise à nu par ses célibataires même (La Novia desnudada por sus propios solteros)* de Marcel Duchamp, miran el mundo a través de un vidrio, solo que este vidrio es también un espejo, y la mirada sigue siendo inútilmente circulante entre el adentro y el afuera, entre el sí mismo y el sí mismo.

Mayo 2018

37

M. de Certeau, *Historicités mystiques*, in “Recherches de science religieuse”, 1985, pp 325-353 (traducción italiana: *Storicità Mistiche*, en *Sulla mistica*, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 210.

38

M. de Certeau *Histoire et Psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1987 (traducción italiana: *Storia e psicanalisi*, Bollati-Boringhieri Torino, 2006, p. 72).