

El viajero alterado

■ François Giraud
Historiador

“Je veux aller courir parmi le monde,
Où je vivrai comme un enfant perdu,
J’ai pris l’humeur d’une âme vagabonde,
après avoir tout mon bien répandu”.¹

La figura enigmática, “pasoliniana”, de Michel de Certeau no dejó de perturbar, de inquietar. ¿Quién era aquel hombre que agrupaba en su persona imágenes a tal punto contradictorias que irritaban a unos como a otros? Esta interrogación da cuenta del hecho de que de Certeau fue, por diversos motivos, un errante, alguien cuya fama internacional estuvo muchas veces en su contra por haber sido rechazado por múltiples instituciones universitarias francesas. En el mismo momento en que por fin iba a amarrar su barca, el destino lo alcanzó, sellando su existencia con la negación de una inscripción que hubiera interrumpido su viaje perpetuo.

En este sentido, el vagabundeo de Michel de Certeau fue el producto de una necesidad, de una marginalidad a la vez escogida y sufrida en cuanto a los lugares y a los cuerpos a los cuales tenía derecho de integrarse por razones distintas (la Iglesia, la Compañía de Jesús, la Universidad francesa, la escuela freudiana de París). Su vida fue durante un largo tiempo y, sobre todo en su segunda parte, la más pública, hecha de un largo desvío, de un largo viaje que realizaba y que había sido el sueño primitivo de una marcha —había querido seguir los pasos de Mateo Ricci—. Sin embargo lo hizo en una forma diferente, la más evidentemente moderna, en un recorrido inesperado, a la vez sorprendente y clarificador, de Ignacio hasta Lacan, de la mística a los relatos de

¹ Jean-Joseph Surin, *Cantique spirituel*, cántico escrito antes de 1660, estrofa 1.

viaje, de las cumbres de la espiritualidad hasta el hombre común, de la cultura clásica a la impugación revolucionaria de mayo del 68, tratando siempre de ponerse en las situaciones límites, en las fronteras del "entre dos".

Esta manera de desvío era totalmente aceptada. Era a la vez objeto e intención de una obra en donde el tema (en el sentido musical de la palabra) del viaje, vuelve a aparecer incansablemente. Y de Certeau mismo, a pesar de tener poca inclinación por las confesiones autobiográficas, no había vacilado en presentarse un día en *La prise de parole*, en el análisis del 68, por el que lo conoció un público amplio, bajo una triple identidad que lo hacía, en su opinión, más sensible al significado del acontecimiento: "historiador, viajero, cristiano".²

De esta manera nos revelaba así, en un texto donde había aparentemente puesto mucho de sí mismo, la clave de una obra múltiple y muchas veces desconcertante. El mismo orden que presentaba esta triple imagen de sí mismo, colocaba el viaje en el corazón de lo que había hecho su deseo de escribir y de vivir. Pues, si es posible ser historiador sin ser cristiano, y cristiano sin ser historiador, era claro que para él tanto la vida del cristiano como el trabajo del historiador implicaban estar viajando. Se trataba de una experiencia que no era del orden del "turismo", esta reiteración organizada de lo mismo, en donde no se encuentra más que el reflejo de sí mismo, sino del orden de la alteridad, del encuentro con el otro, en una suerte de éx-tasis.

El viaje no fue por consiguiente sólo una experiencia vivida, sino la metáfora retomada de manera obsesiva de los diferentes segmentos de la obra, ya se trate de historia religiosa, de psicoanálisis, de sociología de lo cotidiano, o de historiografía.

Los nambikuaras del siglo XVII

"Un viaje entre los bororos o los nambikuaras del siglo XVII [...] en estas regiones fronterizas que son la brujería, la mística o los secretos de ayer".³ En estos términos de Certeau presentaba su trabajo de historiador de la religión y de la espiritualidad.

² "El problema que me planteaba una experiencia de historiador, de viajero, y de cristiano, yo lo reconozco, yo lo descubro también, en el movimiento que ha agitado al país". Michel de Certeau, *La prise de parole. Pour une Nouvelle Culture*, París, Desclée de Brouwer, 1968, p. 22.

³ Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Mame, París (Collection Prepères), 1973, p. 8.

El objeto y la aproximación, además, se confundían, pues la mística misma dedicaba un lugar especial al tema del camino: la existencia de Santa Teresa de Ávila, la mayor figura de la mística, lo ilustra no solamente por haber recorrido España durante toda su vida para establecer o visitar sus fundaciones, sino también porque la experiencia mística era vivida como un viaje, un escape, una separación: "Esta literatura ofrece vías para quien pide una indicación para perderse y busca cómo no regresar". En los caminos o las vías de que hablan tantos textos místicos, pasa el itinerante andariego, *wandersmann*.⁴ "Es místico aquel o aquella que no puede dejar de caminar, y que, con la certeza de lo que le falta, sabe [...]".⁵

De ahí viene un vagabundeo que muchas páginas de *La fable mystique* muestran como constitutivo de la existencia de los seres espirituales, por ejemplo en el caso de Labadie, para quien el viaje interior se cambia en nomadismo religioso y en itinerario geográfico. La historia de Labadie, una de las más apasionantes y atractivas del libro, es el espacio indefinido creado por la imposibilidad de un lugar. Pues el todo otro nunca se puede inscribir en lugar alguno. Escapa, se sustrae, no tiene rostro. De ahí viene, para el místico, la necesidad de ser el que realice una "ruptura instauradora".⁶

Esta suerte de antropología religiosa negativa que perseguía de Certeau, tomaba en cuenta lo que la vida espiritual tiene en común con la caza: un acosamiento perpetuo, un viaje sin término, la experiencia de un deseo nunca saciado, "cualquier cosa que nos haga avanzar": una creencia.

Y por muchos aspectos, posesión y mística tienen en este punto de vista un estrecho parentesco, como si fueran las dos caras de una sola medalla. Están en una situación de intercambio, como lo muestra en *La possession de Loudun*, la historia del exorcismo de la madre Jeanne des Anges por el místico Jean-Joseph Surin. La posesión tampoco se puede inscribir: "El historiador mismo se ilusionaría si creyera haberse deshecho de esta extrañeza interna de la historia, colocándola en alguna parte, ya que el problema viene precisamente del hecho que hay posesión, diríamos 'alienación', y que el esfuerzo para liberarse de ella consiste en trasladarla, en

⁴ Michel de Certeau, *La fable mystique*, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1982, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 411.

⁶ Michel de Certeau, "La rupture instauratrice ou le risque d'exister", en *Esprit*, avril-mai 1977.

reprimirla o en *desplazarla a otra parte*".⁷ Está en perpetua circulación. No es sólo un viaje, es viajera. Es una *aberración*.

Prácticas de tránsito

En este punto se coloca el encuentro apasionado de de Certeau con el psicoanálisis y con la obra de Freud. En *La fable mystique*, un libro a propósito del cual se ha dicho con mucha razón que su autor era a la vez el tema del libro,⁸ podemos encontrar algunos elementos para entender este curioso recorrido hacia el psicoanálisis.

Obviamente, era preciso un acercamiento a la obra de Freud para elucidar de qué se trataba la posesión de Jeanne des Anges y su exorcismo por Surin. De la histeria de la primera a la depresión del segundo, un mismo cuestionamiento surgía en relación con lo que había movido a los "místicos" y atravesaba las obras de Freud: el problema de la alienación, del otro y del deseo.

Pero, más profundamente, un parentesco esencial entre "mística" y psicoanálisis se deriva de que ambas "ciencias" son "figuras de pasaje" que "deterioran los postulados" de la sociedad en donde aparecen: unidad individual, privilegios de la conciencia, mito del progreso, mito de la educación. Son a la vez el lugar y el síntoma de un tránsito cultural.

Más allá de una conceptualización, "cuerpo de conceptos aptos para dar cuenta de un objeto pasado", el psicoanálisis se acerca a la mística, entre otras cosas, por un "paso" que lleva a autorizar un análisis crítico por un espacio, "místico" o "inconsciente", puesto como diferente, pero no alejado de la configuración organizada por los principios fundadores de un sistema histórico".⁹ En otros términos, la postulación de otro lugar, en el discurso o en la experiencia corporal, implicaría la posibilidad de otra forma de enunciación fundada en la metáfora, desplazamiento o viaje en el interior mismo de un texto.

Psicoanálisis y mística se presentan así, ambos, como "prácticas de espacios" que se abren para que lo otro se exprese. En la cultura clásica y en la cultura burguesa se opera un mismo proceso de descentralización. Respetando a la vez las "distinciones funda-

⁷ Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (Archives), París, Julliard, 1970, p. 327.

⁸ Olivier Mongin, en *L'Express*, 12 janvier 1986, p. 98.

⁹ Michel de Certeau, *La prise de parole*, p. 17.

mentales", está claro que se reúnen "dando lugar", por un movimiento de fronteras, a lo que llamamos una lectura".¹⁰

Por lo tanto, no se trata de una aclaración sencilla de una "ciencia" por la otra, sino de la revelación de que ambas liberan un vacío, un blanco, en donde lo imaginario y las sensaciones tienen derecho de ciudadanía, "una música, una palabra o una visión que vinieron de otra parte".¹¹ Autorizan una ubicuidad y a la vez ofrecen esta "dimensión estética" marcuseriana que no es una revolución, pero su posibilidad es conservada día tras día por una experiencia alterada.¹²

Mística y psicoanálisis, pues, por el lugar que conceden al viaje del sueño y de la alucinación, funcionan como ciencias del viaje e invitan a escapar de los lenguajes establecidos.

El andador cotidiano

Esta alusión a Marcuse —que fue su colega en la Universidad de San Diego, lo que "no puede ser una mera coincidencia" ya que le dedicó una expresiva nota después de su muerte—,¹³ enseña lo que vincula, dentro de la obra de de Certeau, la historia de la espiritualidad y el análisis de la crisis cultural contemporánea, así como su cercanía a los trabajos de la escuela de Frankfurt.

Por lo tanto, más que de Marcuse, para quien la simpatía no excluía cierto recato, el parentesco intelectual podría situarse del lado de los demás "miembros" de la "escuela": Horkheimer, Adorno o Walter Benjamin, pensadores judíos para quienes "la afirmación del exilio —no hay ni absoluto, ni fundamento primo, ni invocación al ser—, puede preservar la posibilidad sin garantía del Otro, de una vida transformada, de una sociedad justa".¹⁴ Para él como para ellos, los actos de resistencia contra la falsa totalidad, los actos de disidencia frente a los universales mentirosos, "sacan la fuerza de una proyección utópica en la 'nostalgia' del Otro", que encuentra en la mística, el psicoanálisis o la historia, vías distintas y convergentes. Exilio, nostalgia: dos nociones estrechamente vin-

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ Michel de Certeau, "L'itinérance", en *Esprit*, février, 1973, p. 524.

¹² Michel de Certeau, "Sainte Thérèse d'Avila, ou le chemin pour se perdre", en *Le Nouvel Observateur*, 20 août 1979, p. 37.

¹³ En *Universalis*, 1980, suplemento de la *Enciclopedia Universalis*.

¹⁴ Miguel Abensour, en *Le monde dimanche*.

culadas con la idea del viaje. Expresan la posibilidad de escapar a la tiranía del Mismo.

Toda la parte sociológica de la obra de de Certeau gira alrededor de esta problemática, desde el análisis del 68 en una obra que aparece todavía como una de las más pertinentes,¹⁵ hasta los trabajos más recientes relativos a la cultura ordinaria. En ella se propone mostrar que, "si es cierto que por todas partes se extiende y se precisa la cuadrícula de la vigilancia", cabe descubrir "cómo una sociedad entera no se reduce a eso", y enseñar cómo los consumidores o los dominados se hacen "productores desconocidos, poetas de sus asuntos, descubridores astutos o regocijados de senderos propios en las selvas de la racionalidad funcionalista, cazadores y pescadores como antes".¹⁶

Tal es el tema de esta gran investigación realizada en colaboración, acerca de las "maneras de hacer" que componen la invención de lo cotidiano.¹⁷ A pesar de su multiplicidad y de su necesaria dispersión, las prácticas del espacio aparecen como esenciales, pues son el paradigma de la astucia que permite o intenta escapar a un poder cuyos "procedimientos técnicos, minúsculos, jugando sobre y con los detalles, han vuelto a distribuir el espacio para transformarlo en operador universal de la vigilancia".¹⁸

Este libro, de Certeau lo dedicó a esta figura del hombre ordinario (*gemein Mann*) que es el "andador innumerable", héroe común, personaje diseminado. Cuando examina al hombre de hoy, piensa en la muchedumbre andadora de las salidas del metro, y ve en esta capacidad de caminar y de moverse la manifestación y el acto mismo de una libertad que, volviendo a apropiarse del espacio, desbarata "la extensión totalitaria de los sistemas de producción".¹⁹

La marcha y el vagabundeo son medios para encontrar la alteridad, para dar paso a las dimensiones reprimidas por la coacción social. Como el sueño que preserve al que duerme y le permite liberarse de las experiencias pasadas que lo hacen prisionero, por medio de una práctica del desvío, del desplazamiento, o

¹⁵ Michel de Certeau, *La prise de parole*.

¹⁶ Entrevista en *Le Monde*, 31 janvier 1978, p. 2.

¹⁷ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, en colaboración con Luce Giard y Pierre Mayol, París, Union Générale d'Édition, 1980, 2 t., pp. 10-8.

¹⁸ *Le Monde*, entrevista citada.

¹⁹ *Loc. cit.*

metáfora, el andar permite un "ejercicio de la ubicuidad" que es condición de una expresión de alteridad: en "los senderos marrulleros de lo aleatorio y de la metáfora" se formula una "retórica caminera", "enunciaciones peatonales" que constituyen "una subversión común y silenciosa, cuasi gregaria".²⁰

Por consiguiente, lo que el viaje produce en la ciudad es un relato de la alteridad: "Practicar el espacio es repetir la experiencia regocijada y silenciosa de la niñez, es, en el lugar, ser otro y pasar al otro".²¹ Como el sueño, el viaje es un término medio en donde el desplazamiento permite escapar a las fuerzas de la represión, ya que deja decir el deseo secreto sin decirlo realmente. En este sentido, el andador actúa como un soñador. Mientras no puede librarse totalmente de un orden tecnocrático que se impone, traza su propio texto, aceptando quedarse en un término medio por el gesto mismo de un desplazamiento.

Este "hablar de los pasos perdidos" realiza además una sustitución: "Por cierto la marcha y el viaje suplen las salidas, las idas y vueltas proporcionadas antes por un legendario que falta desde ahora a los lugares. La circulación física tiene la función itinerante de las 'supersticiones' de ayer y de hoy. El viaje (como la marcha) es el sustituto de las leyendas que abrían un espacio a otra cosa".²²

De cierta manera, por ende, el viaje vuelve a encantar al mundo. Es escritor de un texto perdido y faltante, y por lo mismo el hombre ordinario se acerca a la experiencia del explorador, del espiritual o del historiador. Compone una mezcla de realidad y de ficción. Vive un extrañamiento. Se hace poeta. Como lo escribía René Char: "en la poesía no se vive más que en el lugar que se deja, no se crea más que la obra de la cual se aparta, no se obtiene más la duración que destruyendo el tiempo".²³

Un relato de viaje: la Historia

¿Destruir el tiempo, no será precisamente lo que provoca el historiador socapa de restituirlo?

²⁰ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, pp. 171 y ss., pp. 334-35.

²¹ *Ibid.*, p. 198.

²² *Ibid.*, p. 193.

²³ Michel de Certeau, *La fable mystique*, p. 411.

La historia también es una aventura viajera, pues también es una práctica de la alteridad, una heterología. Para hablar de la (su) práctica historiográfica, de Certeau remite a uno de los mayores relatos de viaje del Siglo de las Luces: "De haber visitado las márgenes de su tierra, de haber sido como Robinson, trastornado por los rastros de la ausencia marcados en las orillas de una sociedad, el historiador regresa alterado, pero no silencioso".²⁴

El historiador es como un viajero, pues se adelanta hacia "el otro país".²⁵ Y la escritura del historiador se halla, a fin de cuentas, en la misma situación que la del viajero: "El historiador recorre los linderos de su presente. Visita donde el otro aparece sólo como rastro de lo que ha pasado".²⁶

Más que de cualquier otro género literario, la historia es parienta de los relatos de viaje, tales como los recopilados por Julio Verne y a los cuales de Certeau dedicó un estudio minucioso.²⁷ Ambos se hacen de ciencia y de imaginación: una ciencia ficción, es decir una combinación de un esfuerzo de racionalidad (por ejemplo los procedimientos cuantitativos) y de fragmentos soñados en los cuales trabajan la imaginación del lector y la del autor. Es una elaboración a partir de un encuentro o de un archivo.

Además los procedimientos cuantitativos, a pesar de su importancia en la historiografía contemporánea, calan en el mismo tiempo lo real que pretenden revelar. Y mucho más que todo es el regreso al "relato de viaje", en el encuentro de la historia y de la etnología que ha permitido sus adelantos más provechosos. Cuando el instrumento matemático (estadístico) ha implicado más rigor y una forma de racionalización, pero reduciendo el objeto de la historia hacia una lógica de lo Propio, la etnologización que marca la evolución más reciente de la historiografía (análisis de las fiestas, de los ritos, de las actitudes frente a la muerte o la niñez, el estudio de los mitos, etcétera), abre una problemática del viaje. Libera un espacio, por el que la matemática había exiliado ("la ley del cálculo se impone, echando la historia a la puerta") la posibilidad de un movimiento de la escritura (la metáfora) que a la vez ofrezca una posibilidad a la palabra del Otro y al cuestionamiento del deseo del historiador y de su relación con lo real: "Desplazándose hacia

²⁴ Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire*, p. 179.

²⁵ *Ibid.*, p. 174.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

²⁷ Jules Verne, *Les voyageurs du XVIII^{ème} siècle*, Ramsay ed., París, 1980.

la etnología, la historiografía actual atesta, a la vez que toma en serio, esta incertidumbre de lo real en la ficción y que puede tratar el problema sin quedarse encerrada en el espejo narcisista de su propio discurso. Alcanza, en efecto, una interrogación que, desde Freud (y mucho antes) atañe al poder de la fábula".²⁸

Por lo mismo, Michel de Certeau decía a propósito de la obra de Michelet —este creador de fábulas evocado a principios de *La escritura de la historia*— que está tan preocupado de "hacer hablar los silencios de la historia" y cuya "bruja" ha inspirado a muchos historiadores contemporáneos (como al mismo autor de *La possession de Loudun*) y transcribe una línea de Michelet: "Estudioso y benévolo, tierno como lo soy para todos los muertos [...] yo iba así de una edad a otra, siempre joven, nunca cansado, durante millares de años [...]". Y Certeau comentaba a este respecto: "La vía —'mi vía'— parece tomar posesión de este texto de andador: Yo iba, yo erraba [...] he recorrido mi vía [...] yo iba [...] intrépido viajero". Caminar o escribir, tal es el trabajo sin tregua, "por la fuerza del deseo, bajo el aguijón de una ardiente curiosidad que nada podía detener".²⁹ Pero, ¿de quién hablaba?

Continuando con aquella tradición del historiador viajero, del historiador deambulante, Certeau coincidía con la parte decisiva de la historiografía de hoy que —desde Lucien Febvre, quien presenta a Gilberto Freyre hasta Fernand Braudel, historiador del mar y todos los historiadores de puertos (Sevilla, Venecia, Livorno, Saint-Malo...), más allá del recuento de las toneladas— habían soñado soltar las amarras y navegar hacia una América, como este Américo Vespuccio el descubridor que "llega del mar" al principio de *La escritura de la historia*.³⁰

Toda la obra de Michel de Certeau se refiere, pues, al tema del viaje, que es como el hilo conductor que une sus diferentes segmentos y cuya fecundidad encuentra sus raíces en una intención fundamentalmente "mística".

Todo se resume, finalmente, en la intención que corre a lo largo de una vida y que plantea siempre el problema de la verdad a través del rostro del Extranjero. El viaje es la metáfora necesaria de una búsqueda incansable del Otro, siempre ausente, de quien se espera: "El Dios de mi fe no deja de engañar y de guiar el deseo

²⁸ Todas las citas de este párrafo remiten a un artículo publicado en *Les Nouvelles Littéraires*.

²⁹ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, (Bibliothèque des Histoires).

³⁰ *Ibid.*, p. 3.

de quien intenta atraparlo. Engaña porque nada de lo que yo sé es Él. Guía, porque viene cuando yo no lo esperaba. Encuentros, acontecimientos, mutaciones, lo defienden y lo revelan. En el movimiento de tantas historias diferentes es el Mismo, sólo volviendo a surgir siempre como el Otro".³¹

Magnífica y trastornadora obra que saca su fuerza heurística y su riqueza conceptual de los misterios de una historia de Amor. ■■

³¹ Michel de Certeau, *L'étranger, ou l'union dans la différence*. "Foi vivante", Desclée de Brouwer, 1969, p. 5.