

MICHEL DE CERTEAU
UNA GOCCIA D'ACQUA NEL MARE
La mistica della vita quotidiana e la scrittura della storia

SOMMARIO: PRELUDIO MUSICALE. LA VOCE DI MICHEL DE CERTEAU: UNA CLAMOROSA INFRAZIONE O UN CORAGGIOSO AZZARDO? – 1. UN AGILE *PASS-PARTOUT* OFFERTO AL LETTORE. LE METAFORE MILITARI DELLA «STRATEGIA» E DELLA «TATTICA». – 2. IL *NOMADISMO* DI UNA VITA «PERCORSO SUI BORDI» – 3. IL FASCINO DELLA MISTICA: UNA CARTOGRAFIA DELL'ALTRO E UNA SCIENZA SPERIMENTALE – 4. L'INVENZIONE DEL QUOTIDIANO: IL FECONDO ANONIMATO DELL'EROE DI TUTTI I GIORNI – 5. LA SEQUELA CRISTIANA. LA TOMBA VUOTA E LA FRAGILITÀ DEL CREDERE – 6. LA SCRITTURA DELLA STORIA. UNA FAMILIARITÀ INQUIETANTE – 7. IL CONGEDO. UNA CHIUSURA CHE VUOLE APRIRE

«I riflettori hanno abbandonato gli attori
che possiedono nomi propri e prestigio sociale
per volgersi verso il coro dei figuranti ammassati su due lati,
e fissarsi infine sulla folla degli spettatori»¹.

PRELUDIO MUSICALE. LA VOCE DI MICHEL DE CERTEAU:
UNA CLAMOROSA INFRAZIONE O UN CORAGGIOSO AZZARDO?

Provare a focalizzare nell'opera di Michel de Certeau [= MdC] il punto originale in cui l'atto di *raccontare* – la storia, la propria storia – accende il regime dello spirito e della coscienza, è la linea di orizzonte verso cui muove il presente percorso. Strappare l'argomento alla deriva di un approccio solo formale ne qualifica invece

¹ MICHEL DE CERTEAU [= MDc], *L'invenzione del quotidiano* [= IQ], Roma, Edizioni Lavoro, 2001, 25.

l'ingresso. In questo senso, il contributo preparato (o presunto tale) si presenta all'insegna di una grave incompetenza e di un coraggioso azzardo. A guidarlo non è che un debito di riconoscenza nei riguardi della vivida personalità certeauliana, un debito comunque sovrastato dal fascino del suo pensiero incandescente: dal suo apporto – non allineato e meno convenzionale – alle *pratiche della storia* dentro *i processi d'identità*. A tormentarne l'esecuzione è invece l'idea ch'esso possa peccare di un vizio di clamorosa stravaganza, nel suo sbucare faziosamente da una scelta che proprio per questo difetta.

Che esso riesca nell'impresa di onorare il progetto d'insieme e la personale commissione resta pertanto, per chi scrive, una difficile sfida più che una persuasione. Che invece esso rappresenti un'utile infrazione, un fuori-testo, scivolato quasi per caso dentro il plico dei fogli, e nel contempo un ottimo toccasana, è il banco di prova per una scommessa ancora tutta da giocare. Magari in vista di un'estrema provocazione.

Di quale autorevolezza potrebbe infatti avvalersi – di fronte al tribunale della storia o alla devota domanda di stile e di coerenza – uno spirito tanto seducente quanto sconcertante, tale da non lasciarsi mai identificare in nessun luogo determinato? Cosa mai potrebbe assicurare alla recente richiesta di correttezza civile e politica, al mito del *co-gito* e dell'auto-realizzazione, un gesuita che non smette mai di spostarsi sullo scacchiere dei propri interessi? Uno studioso che compone, coi guizzi della sua duttilità, una ricerca storica su un posseduto del Seicento e un'esplorazione sul ruolo della stregoneria nelle pieghe della cultura messicana? Un lucido esame in vista di una «lettura simbolica» dei movimenti sessantottini con una diagnosi delle semantiche e delle poetiche, adottate dalla mistica del XVII secolo? Una ricostruzione storica, quasi certosina, delle origini della Compagnia di Gesù e un'analisi sociologica delle pratiche urbane contemporanee, vissute nella giungla dei quartieri parigini? Una meditazione schietta sui destini del cristianesimo attuale con la partecipazione fervorosa al programma di radicalizzazione teorica della psicanalisi freudiana? Un lavoro di ricerca sulla prima cartografia europea con un'analisi delle politiche sociali adottate nei programmi di riforma in America latina?

Ecco il cuore e la croce della questione. Com'è stato possibile osare in un unico *itinerarium vitae* delle complicità tanto scabrose? E per di più, quale acqua dissetante, non necessariamente torbida e vischiosa, si potrebbe attingere dalle profondità di questo pozzo – dal pozzo di casa Certeau – così da poter rinfrescare le arsurre di un

rilievo troppo accademico sull'abbraccio stretto fra la *scrittura* della storia e la *lectio* della vita?

A garantire un semplice salvacondotto, un lasciapassare almeno limitato nel tempo – se non proprio un diritto di cittadinanza dentro i confini di questo dossier – è la convinzione che, a dispetto di una materia tanto delicata e complessa, valga la pena approfittare dell'astuzia di una guida esperta, rinunciando alla terribile ambizione di dominare da cima a fondo l'argomento. Che possa ripagare la scelta di stringere su un ingresso «spirituale» e su qualche affondo ben assestato. Che, a conti fatti, non si tratti nemmeno di scovare un testimone², disposto a lasciarsi investire in maniera oracolare di una verità pubblica; ma, più modestamente, di appoggiarsi alle braccia di un intercessore, alla sagacia di un *viaggiatore* che amava accompagnare i suoi fratelli su sentieri che costituivano «una indicazione per perdersi»³. È nata così la decisione di dedicare questo *intermezzo* a Michel de Certeau, ai suoi scritti, alla forma non corrente della sua meditazione storica. Non certo dalla pretesa di governare una produzione inestimabile⁴; quanto piuttosto dall'eco promettente prodotta dal suo pensiero fisso. Vale a dire, la qualità fondamentale dell'*alterazione*, il nome certeauliano dell'esperienza dell'altro – sia essa debitrice del difficile legame con lo straniero nell'assetto politico, con il respinto dentro il codice sociale, con il rimosso della memoria psichica o il *refoulé* nel sistema didascalico e dottrinale. «Alterazione» stimata come luogo (non-luogo) dell'esperienza originaria: luogo della verità, luogo dell'identità, luogo della fede, luogo della storia e della mistica cristiana. Luogo di una familiarità inquietante, di una grazia e di un combattimento che spezza le reni alle fantasie personali e collettive dell'*identico*: alla illimitata *eschalation* del *cliché* mimetico e conformista, propagandistico e globale.

² «Parlare da professore non è possibile quando si tratta di esperienza. Non oso neppure dire che parlo in qualità di testimone. Che cos'è un testimone infatti? Colui che altri designano così. Quando si tratta di Dio, il testimone è uno designato da chi lo invia, ma è anche un mentitore: egli sa bene, che pur senza poter parlare diversamente da come fa, nondimeno tradisce colui di cui parla. Sempre e poi sempre è superato da ciò che attesta e non potrebbe negare. Verrebbe meno alla verità quindi se pretendesse di presentarsi come testimone» (MDC, «L'esperienza spirituale», in *Mai senza l'altro*, Comunità di Bose-Magnano, Qiqajon, 1993, 20).

³ MDC, «Lo spazio del desiderio. Gli «Esercizi spirituali» di Loyola», in *Il parlare angelico* [= *PA*], Firenze, Olschki Editore, 1984, 97.

⁴ La più completa e rigorosa recensione della bibliografia certeauliana è a tutt'oggi rappresentata dalla nota di Luce Giard, pubblicata in *Recherches de science Religieuse* 76 (1988) 413-452. La bibliografia consta di ben 422 titoli.

A conti fatti, un'omologia etica radicale legherebbe fra loro costellazioni tanto diverse: il discorso sulla possessione, l'enunciazione mistica, l'etnologia, la storiografia, la psicanalisi, l'investigazione sulle pratiche sociali. La questione aperta dal ritorno della voce dell'Altro nel discorso che lo interdice: dove il «discorso» potrebbe essere, di volta in volta, un'affermazione chiusa d'identità, un ordine teologico e dottrinale compatto, un contratto civile, una prassi scientifico-ospedaliera, un sistema economico-amministrativo. Ossia, luoghi su cui si tracciano percorsi che di fatto non avrebbero un corpo, né un terreno proprio per manifestarsi. Su cui si incidono grafie che rappresentano un contro-canto alle strategie pubbliche e geometriche del potere, alla deriva dell'omologazione culturale, all'inerzia dell'ordine cristiano. Ma tali per cui una «trasgressione» (storica, mistica, sociale, esistenziale) a una legge del linguaggio o ad una procedura ordinaria non ha altra possibilità di offrirsi se non quella di *in*-scriversi, di insinuarsi, di «incarnarsi lasciandosi ferire». Giusto qui dovrebbe insistere la fonte sorgiva a cui attinge in maniera inesauribile il pozzo della riflessione ceriteauliana: la sua cartografia dinamica. Indice di un pensiero non certo trionfale ma neppure melanconicamente avvilito dell'io. Indice di una libertà che è dono. È atto e invenzione. È frutto di una costosa ma pur sempre indispensabile alienazione contro l'ideale di un io minimo arroccato, che è uno starsene narcisistico presso di sé.

1. UN AGILE *PASS-PARTOUT* OFFERTO AL LETTORE.

LE METAFORE MILITARI DELLA «STRATEGIA» E DELLA «TATTICA»

Non accade solo una volta in vita – e nemmeno soltanto nelle fiabe – che la parola magica, capace di forzare la stanza del tesoro o dell'arcano, si nasconda zitta zitta e un po' beffarda fra le cose di sempre. È del tutto normale: l'enigma della Sfinge conserva, da sempre, la sua soluzione a un palmo di naso dal suo esploratore! Questa regola non trova eccezione nemmeno nella mappa spirituale di MdC, sotto la quale ha come strisciato una parola-chiave da inserire nella toppa del suo pensiero. Questa parola è tecnica e metaforica insieme. Porta in dote una referenza più che immediata. Ed è, a sorpresa, la voce di un trattato d'arte militare⁵, valutata nella letteratura ceriteauliana come una qualità dell'umano sullo sfondo di un'avventura

⁵ IQ, 73.

dello spirito. È così un perfetto *pass-partout*, identificato nel termine e nell'immaginario della *tattica*. Apprenderne le molteplici virtù e svolgerne in anticipo le implicazioni pare la condizione più auspicabile che aiuta a guadagnare un punto fermo, il punto d'Archimede: un sano ancoraggio all'interno di una complessa versatilità tematica.

Una manovra di contrasto con la categoria opposta dell'agire strategico sembra porgere lo schema iniziale per il suo migliore apprezzamento.

MdC chiama *strategia* il calcolo dei rapporti di forza che diventano possibili dal momento in cui un soggetto, dotato di una propria volontà e di un proprio potere (un programma d'impresa, un esercizio, una città, una istituzione scientifica) è perfettamente isolabile. Essa postula un *luogo* suscettibile d'essere circoscritto come *spazio proprio* e di rappresentare la base da cui gestire i propri rapporti con gli obiettivi o le minacce esteriori. L'emergere di una cesura fra un luogo di cui ci si è appropriati e il suo *altro* comporta effetti non trascurabili, alcuni dei quali vanno subito rilevati. In luogo *proprio* è una vittoria dello spazio sul tempo. Consente di capitalizzare vantaggi acquisiti, preparare future espansioni e raggiungere così un'indipendenza rispetto alla variabile delle circostanze. È una forma rassicurante di controllo del tempo grazie all'istituzione di uno spazio sorvegliato e meno esposto. Consente inoltre un dominio dei luoghi mediante lo sguardo. La registrazione e la suddivisione dello spazio permette in effetti un'operazione ottica abbracciante, a partire da una postazione in cui l'occhio trasforma le forze estranee in oggetti che si possono osservare e misurare; e dunque nel proprio campo visivo sovrastare e includere. *Vedere lontano* significa anche prevedere. Anticipare il tempo incerto dell'accadere attraverso la «lettura» di uno spazio.

In rapporto alle strategie, MdC ama definire *tattica* l'azione calcolata che determina l'assenza di un luogo proprio. Nessuna delimitazione di esteriorità le conferisce un'autonomia. La tattica ha come luogo solo quello dell'altro. Deve pertanto giocare sul terreno che le è imposto, così come lo organizza la legge di una forza estranea. Non ha modo di mantenersi autonoma, a distanza; di insediarsi in una posizione di stallo o di ritirata, di quieta previsione o di riposo in sé. È un accadere «all'interno del campo visivo del nemico» ed è un movimento nello spazio da questi controllato. Non ha dunque la possibilità di darsi un piano di battaglia complessivo (simile al progetto moderno dell'Io), né gli è possibile totalizzare l'avversario in uno spazio distinto, visibile e oggettivabile. Si sviluppa di mossa in

mossa. Approfitta delle «occasioni» dalle quali dipende, senza alcuna base operativa da cui accumulare vantaggi, espandere il proprio spazio e prevedere sortite. Non riesce a tesaurizzare i suoi guadagni. Questo *non luogo* le permette indubbiamente una mobilità, soggetta però all'alea del tempo, per cogliere al volo le *chances* che offre un istante. Deve approfittare, grazie a una continua vigilanza, delle falle che le *contingenze* particolari aprono nel sistema di sorveglianza del potere sovrano, attraverso incursioni e azioni di sorpresa, che le consentono di agire là dove uno meno se lo aspetta. È insomma *astuzia*: la rivincita del più debole sul più forte. L'arte di mettere a segno colpi azzeccati, tiri mancini, abili mosse e imboscate da cacciatori, trovate ingegnose e incursioni inattese, quale estrema risorsa. Senza una corazza, cieca e perspicace insieme, come nei corpo a corpo senza distanza, la tattica è dettata dalle casualità della storia, è determinata dall'assenza di potere così come la strategia si fonda invece sul postulato di un potere.

Le tattiche, le traiettorie, la loro vitalità e la loro fragilità, creano pertanto luoghi di fuga rispetto a ruoli rigidi e a spazi ritenuti invalidabili. Aprono una falla all'interno di un regime obeso, mimetico e globale. Tracciano percorsi inquietanti attraverso cui praticare lo spazio dell'altro, il fuori-testo del nostro volere, l'esperienza difficile e rigenerante della differenza.

Ragion per cui la tattica può ben considerarsi l'emblema di un soggetto intelligente e astuto: caratterizzato dall'audacia del suo desiderio!

Ricapitolando. Quando MdC definisce la nozione di *strategia*, ne sottolinea l'esteriorità, stabilendo una frontiera fra un luogo del sapere, della capitalizzazione del potere, e un luogo di cui appropriarsi, da sottomettere, da conquistare. Egli pertanto evidenzia bene l'esistenza di un livello extra-discorsivo, dentro il quale si inscrivono e si dispiegano le ambizioni strategiche. D'altra parte, se *la tattica* non produce esteriorità nella misura in cui rimane interna al luogo dell'altro, essa si pone non sul versante del discorso per il quale si afferma la strategia, ma della pratica, del *fare*, dell'avvenimento che è maestro nella sua capacità di alterare e di mettere in movimento la vita. È dunque nella direzione di una finezza esperienziale e di una «docilità» fenomenologica che ci richiama MdC. Una sorta di virtuosa «spigolatura» delle temporalità fragili, intessute di tracciati verso sé stessi, sature dell'intuizione dell'altro.

2. IL *NOMADISMO* DI UNA VITA «PERCORSO SUI BORDI»

Il primo indizio per cui si rende evidente la simpatia di MdC nei confronti dello scenario *tattico* è il profilo di tutta la sua vita: esattamente un *non-luogo* di natura nomade e tattica. Uno spingersi sempre più lontano, un migrare incessante, un non poter mai arrestare la propria marcia verso l'altro. A tal punto che un tono squisitamente autobiografico sembrano rivestire i colpi di pennello con cui *Fabula mistica* dipinge la personalità del gesuita e mistico Jean Labadie: «Uno che doppiamente nascosto, dai testi e dalle voci degli altri, non può essere veramente presentato»⁶.

Sta di fatto che il nomadismo di Labadie ha una direzione, un orientamento regolare: porta verso luoghi dove sempre più si dissolve la concezione «sacramentale» dello spazio, cioè verso un orizzonte dove la grazia è sempre più estranea, a ogni posto; e dove, rispetto alla speranza di localizzare finalmente il senso, l'estensione è sempre più insensata⁷.

A chi insisteva per strappargli una definizione di sé, MdC senza esitare ha sempre risposto d'essere «un viaggiatore», un «itinerante del desiderio», un «viandante di paese». Un rapido bilancio ne spiegherebbe il «perché». Nato a Chambéry, in un angolo meraviglioso della Savoia, il 17 maggio 1925, MdC vi trascorre tutta la sua infanzia e la sua vita di adolescente. Ma non appena ottiene il baccalaureato in filosofia, si incammina sulle strade di una doppia formazione. Frequenta più di un centro universitario (Grenoble, Lione, Parigi), dove riesce ad acquisire due licenze (in lettere classiche e filosofia), un diploma all'École Pratique des Hautes Etudes, sotto la direzione di Jean Orcibal; e, in aggiunta, un dottorato in Scienze delle religioni alla Sorbona (1960), con una tesi importante su *Le «Memorial» de Pierre Favre*⁸. Alla sua preparazione intorno alla filosofia scolastica, unisce a breve una licenza in teologia dogmatica.

Nel novembre del 1950 entra nella Compagnia di Gesù, attratto dal clima spirituale che si respirava nello scolasticato di Fourvière, dove presto approfitta dei benefici di un legame profondo con Henri de Lubac⁹. Viene ordinato il 31 luglio 1956, a Lione. Dopo il dot-

⁶ MdC, «Labadie il nomade», in *Fabula mistica. La spiritualità religiosa fra il XVI e il XVII secolo* [= FM], Bologna, Il Mulino, 372.

⁷ FM, 389.

⁸ MdC, «Le texte du Mémorial de Favre», in *Revue d'ascétique et du mystique* 36 (1960) 89-101.

⁹ F. Dosse, «Michel de Certeau. Le marcheur blessé» [= *Marcheur blessé*], Paris, Le Dé-couverte, 2002, 47-58.

torato su Pierre Favre, su incarico dei superiori della Compagnia, passa allo studio di Jean Joseph Surin che, in un certo senso, non abbandonerà mai più. Le sue ricerche sulla vita interiore e la mistica lo portano alla psicanalisi, a cui lo introduce Louis Beirnaert. Entra in contatto con Jacques Lacan e fa parte dell'École freudienne, per tutta la sua durata (dal 1964 al 1980). A partire dal 1963, diventa direttore o membro del consiglio di redazione di varie riviste (*Christus*, *Revue d'histoire de spiritualité*, *Recherches de science religieuse*, *Guide spirituel*). Nell'agosto del 1967, mentre si trova alla guida della sua auto, un grave incidente stradale lo priva della vista all'occhio destro. Torna tuttavia in tempi strettissimi all'insegnamento.

Inaugura la stagione dei suoi viaggi (in Cile, in Brasile, in Canada, in Messico). Dal 1972 dirada la sua collaborazione con *Études* per dedicarsi più direttamente alla scoperta e all'interpretazione della cultura contemporanea. Dal 1978 al 1984 è professore ordinario presso l'università di San Diego, in California. Base operativa ideale da cui partire per molti viaggi sul suolo statunitense. Nel luglio del 1985 lo colpisce una grave malattia, che gli impone una delicata operazione e una lunga degenza in ospedale. Interrompe il suo silenzio e la sua prossimità agli ultimi solo per completare il secondo volume di *FM*, consegnato in dicembre. Muore la sera del 9 gennaio 1986, «in serena eleganza», «con una calma venuta da altri tempi». È sepolto a Parigi¹⁰, dopo una cerimonia straordinariamente ricca di presenze amiche, nel cimitero di Vaugirard, in una tomba della Compagnia di Gesù, accanto a Louis Beirnaert e Henri de Lavalette.

Ora, per quanto lo schizzo possa risultare sbiadito e sommario, sembra sinceramente improbabile il giudizio che si è abbattuto più di una volta su MdC, nel corso della sua vicenda umana: l'insinuazione tanto lacerante, quanto per lui impotente, secondo la quale sarebbero di fatto esistiti non uno ma «due Certeau»¹¹. In una sorta di equivoco che avrebbe dissociato, in tempi brevi, un *primitivo*

¹⁰ *Marcheur blessé*, 8-26. Fra le pagine più belle del libro di Dosse spicca questa memoria delle esequie di MdC, ricamata attorno ad una canzone popolare che Edith Piaf intonò, quel lunedì 13 gennaio, nella chiesa di S. Ignazio a Parigi.

¹¹ L'espressione del rammarico (Odilon de Varine) e dello sconcerto (Xavier Tilliette) è divenuta a un certo punto ricorrente nell'ambiente ecclesiastico e religioso; scatenata una prima volta dall'articolo «La prise de parole» (*Études*, giugno 1968) e dalla pubblicazione del testo «Le christianisme éclaté» (un dialogo pubblico con il direttore di *Esprit*, Jean Marie Domenach, diffuso da *France Culture*, il 33 maggio 1973; cf MdC - J.-M. DOMENACH, «Le christianisme éclaté» [= *CE*], Paris, Seuil, 1974). La vicenda è ben ricostruita in *Marcheur blessé*, 161.

MdC: erudito e stimato ricercatore fra le carte dei più riservati archivi d'Europa; rispetto a un MdC *a venire*: un MdC eversivo, disobbediente, che avrebbe di fatto tradito le promesse giovanili e imbrattato il candido mantello della sua scientificità iniziale.

Delle due, infatti, una. O, per amor del vero, si spinge fino agli estremi il sospetto, cioè fino a immaginare una deflagrazione ben più ingente nel tessuto dell'esistenza certeauliana; e allora, non uno, non due, ma «uno, nessuno, centomila» de Certeau. Tanti quante furono le figure del suo straripamento e del suo debordare. Oppure si accetta l'idea di una fedeltà, non monotona e meno granitica, a un progetto iniziale. Quello di «far posto all'altro» infinitamente: non solo una volta, ma in maniera incessante. Quello di rintracciare fra i bocconi e i frammenti di una condizione certamente più povera le tracce della presenza dell'Assente. In questo senso, l'icona della *tattica* nella traversata di MdC non funziona come sinonimo di spensieratezza, di opportunismo, di leggerezza da dilettante. È al contrario l'intransigenza radicale con la quale si rapporta alla propria vocazione che gli impedisce di stabilizzarsi. Che lo costringe a un simile bracconaggio, che attraversa temporalità e culture intrecciate, come un percorso del sé, costituito dalla trama dei racconti, delle irruzioni, che sono come altrettante *chicanes*, per le quali la libertà si apre una via dentro cammini ignoti. Cammini che permettono di rimanere insolitamente «porosi», vulnerabili e permeabili alla grazia dell'evento.

A costo d'incoraggiare un'immagine debole d'immaturità e di incertezza, MdC ci appare quindi uomo che attraversa apprezzandola la consistenza dei metodi e delle istituzioni, il rigore delle logiche e dei differenti modelli di razionalità, ma senza mai avvertire la necessità di ancorarsi ad alcuno di essi. Questo è stato lo stile inequivocabile di ogni sua appartenenza: vissuta come punto di attracco momentaneo per avvistare i confini di una rotta inedita. Ovunque la linea di orizzonte si spostasse. Questa è stata l'impronta digitale, la firma personale lasciata di proprio pugno da MdC: nel suo legame alla Compagnia di Gesù, nel suo coinvolgimento al gruppo di «La Bussière»¹² e nella sua collaborazione al circolo di semiotica formato da Greimas¹³, nella sua complicità alla creazione lacaniana della

¹² «La Bussière» è l'abbazia che raccolse dal 1967 e diede il nome a un gruppo di ricercatori, seriamente interessati al rinnovamento dell'indagine storica in campo religioso. MdC vi mise piede quasi subito, nelle vesti di invitato e di conferenziere, affinando anche in questo caso una forma appassionata e discreta di collaborazione.

¹³ Il 1967 fu lo stesso anno in cui MdC entrò in contatto con Gréimas, Levi-Strauss e l'*équipe* di «semio-linguistica», nel quadro del laboratorio di antropologia sociale del-

scuola freudiana a Parigi e nel suo firmare un progetto quadriennale con la «commissione statale di affari culturali». Lo stile di un esploratore dotato di raro fiuto e di straordinaria genialità nella condivisione cordiale di un lavoro, che non è mai stato possibile arruolare definitivamente.

Uno di quei pochissimi uomini che, dentro la Chiesa, hanno provato a spingersi lontano nella presa d'atto delle razionalità costitutive della modernità alla ricerca dell'altro. Un'avanzata tanto coraggiosa che i suoi amici, i suoi fratelli, quanti non avevano forse né la sua audacia né la sua vocazione, avevano l'impressione di perderlo di vista dopo solo qualche tempo¹⁴.

3. IL FASCINO DELLA MISTICA:

UNA CARTOGRAFIA DELL'ALTRO E UNA SCIENZA SPERIMENTALE

Non serve allora un ritratto a tutto tondo. Basta un «cenno» per spiegare l'incredibile affinità dello spirito ceriteuliano con l'originario mistico e affettivo della vita. Ma d'altra parte, non ci sarebbe dato di accedere alla sua essenza, alla sua linfa, se non passando per la porta che MdC ha attraversato: la porta stretta di Surin, «la sua ombra», «il suo doppio».

Jean-Joseph Surin, nell'immaginario di MdC, resta per sempre l'uomo di Loudun. L'esponente di una cultura dotta ecclesiastica che lo Spirito del Signore ha condotto nel deserto, impensabile e lacerante dello smarrimento diabolico, «per essere tentato da Satana». Mentre Loudun¹⁵ è per lui la parola d'ordine che richiama una vicenda micidiale e orrenda, ma nondimeno una «messa in scena teatrale»: una rappresentazione storica e simbolica senza precedenti. Loudun sarebbe, infatti, una località, un monastero, un manipolo di ventisette giovani orsoline, accusate di possessione e di stregoneria, presso cui l'accreditato teologo, Surin, viene inviato (1634) per un'impresa estrema di governo e di esorcismo. Tutto o semplicemente questo a

la EPHE e del Collège de France. Dal 1969, il gruppo – sempre più numeroso – andrà a dotarsi della rivista *Semiotica* e a formare il «Circolo di Semiotica di Parigi».

¹⁴ P. VALADIER, «Un pèlerin des frontières», *Le Monde*, 12-13 febbraio 1986.

¹⁵ «Morto Grandier, dopo un processo la cui forma era regolare ma che condannava un uomo del tutto estraneo alla stregoneria, colpevole solo di aver cercato con troppa arroganza l'innalzamento che gli promettevano i suoi talenti e di aver amato troppo le mogli dei suoi parrochiani, la possessione continuò. Essa avrebbe dovuto scomparire con le ceneri del presunto stregone. Si fece appello ai gesuiti: i demoni avrebbero avuto con chi parlare» (J.J. SURIN, *Guida spirituale alla perfezione*, testo ristabilito, introduzione e note a cura di Michel de Certeau sj, Milano, San Paolo, 1988).

uno sguardo medio e superficiale. Loudun rappresenta invece, e a maggior ragione, «una città aperta», «un teatro del mondo»¹⁶, uno spazio incerto ed emblematico, dove le diverse forme di potere si affrontano e le diverse figure del sapere vanno a duello; dove l'anima cattolica e il corpo sociale vengono radicalmente destabilizzati dalla comparsa sulla scena dell'imprevisto, dell'inatteso, di ciò che istintivamente è rimosso. Così la micro-storia di Loudun è ciò che, per osimoro, si dovrebbe definire un'«eccezione ordinaria» nel contesto di uno spettacolo tragico: l'esplosione di un conflitto fra diverse interpretazioni e differenti epistemologie (religiose, giuridiche, mediche), l'evidenza del disagio della Chiesa rispetto al suo corpo sociale. Specialmente, la palese impotenza di un codice religioso e civile, di un metodo scientifico e di un linguaggio teologico che, messi alle corde dall'apparire dell'estraneo, si rivelano in difetto rispetto alla duttilità del vivere e del praticare.

Per la verità, è proprio sulla pelle e sui nervi scoperti di Surin che questo dramma popolare si scrive. «Dopo il fuoco, si mette alla prova il santo malato»¹⁷. Viene incaricato di esorcizzare e di guarire la più importante delle possedute, Jeanne des Anges. In realtà, egli dovrà scoprire cosa vuol dire essere bandito ed esiliato dalla salvezza. Per tre anni articola la sua angoscia sulle note sconvolgenti della lotta diabolica contro Dio. Per salvare la posseduta si offre di patire la sua alienazione, di diventarne il corpo sfogliato. Sulla piazza pubblica di Loudun, si produce pertanto un chiasmo di ruoli: l'esorcista diventa il posseduto e la posseduta, leader di un cenacolo spirituale, profetessa, divinatrice. Man mano che Jeanne des Anges migliora, guarisce, lui peggiora, viene colpito, e si svuota. Scoperta del corpo dell'altro e teatralizzazione dell'alterità del corpo. Viene, *in extremis*, portato via da Loudun e rinchiuso nell'infermeria del collegio di Bordeaux, pressoché incapace di parlare, di scrivere, di camminare, di controllare le sue *stravaganze* (non certo follie, ma pene dello spirito). Il piacere di perdersi, di «percorrere un territorio ignoto»; di trasformare il proprio «io» nello spazio vuoto colmato dall'altro, soltanto dopo tredici lunghissimi anni, avvia il processo che, alternando esaltazione e depressione, permette a Surin di recuperare poco a poco le proprie facoltà.

È necessario aggiungere che sotto la forma della dannazione o del gusto, la follia di Surin ha in fin dei conti l'effetto di privilegiare questa corporeità. Con più

¹⁶ Le due espressioni compaiono nelle pagine introduttive di MdC, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, 1990, 9-10.

¹⁷ MdC, «La malinconia di Surin», in *PA*, 170.

o meno senso, fa di più. Escluso o accarezzato, è in una posizione esclusiva rispetto al volere assoluto. L'eccesso di odio o di amore, che lo esilia di volta in volta dall'altro e da sé, deborda dalla relazione rimpicciolendo o distruggendo il proprio. Un'estasi costituisce l'*Io* attraverso la perdita del *me* – un *Io* portato all'incandescenza, all'infinito, dal momento che l'altro non è un «particolare» ma solo il significante di una esteriorità mai localizzabile, infinita. In altri termini, l'impossibilità di un senso limitato, o il rifiuto di una appropriazione circoscritta valorizza il *posto* svuotato in cui nasce la certezza di essere escluso o alterato dall'altro, di essere senza fine non-tu o non-io. L'io si certifica attraverso la sua stessa alienazione¹⁸.

Loudun suggella per MdC la *metonimia* e la *metafora* che permette di sapere come una ragione di Stato si sostituisca ad una ragione religiosa e credente. Mentre «Surin» è questo «D'Artagnan della mistica», che, nel suo essere disarcionato, indica e istruisce una questione meno periferica, decisiva per l'esperienza collettiva e individuale dello spirito. *Qualcun altro parla in me*: ecco cosa dice la posseduta. Un'alterazione, un'intrusione si produce e, immediatamente, il trattamento sociale – la demonologia, la terapia medica, la stessa storiografia – prevede che si aspiri a classificare l'inedito, ad appiccicare un nome, a collocare dentro un luogo omogeneo e circoscritto l'eccezione delinquente, eretica o malata. Ma *trasgredire* vuol dire in ogni caso *attraversare*. E questa situazione delicata non è per nulla eccezionale. Si ripete in tutta una serie di casi in cui l'alterazione è, nel discorso, la figura mobile, evanescente e risorgente di una parola che, interdetta, ne approfitta, insinuandosi e violandolo.

MdC azzarda qui l'idea di un'*omologia strutturale* dei problemi posti dalla stregoneria, dalla possessione e dalla mistica. L'idea di un'etica e di una pratica che non debbano pregiudizialmente censurare, sottomettere o assorbire il discorso dell'Altro. Nulla di aberrante. «Certo si tratta di capire perché sia bianco o nero, Dio o il diavolo»¹⁹, ma fondamentalmente il tipo di manifestazione resta il medesimo, riducibile alla relazione che una traiettoria alterante intrattiene con un campo semantico ruvido e fisso. La questione sollevata non cambia, in quanto identico problema del ritorno dell'altro nel discorso che lo interdice. Parallelo alla possessione diabolica del XVII secolo, il linguaggio mistico – cioè il suo omologo e il suo contrario – si segnalerebbe, infatti, per l'introduzione di un *indicibile* dentro un testo ricevuto: per la combinazione di un fuori-testo alla chiusu-

¹⁸ PA, 183.

¹⁹ MdC, «Le langage altéré. La parole de la possédée», in *L'écriture de l'histoire* [= EH], Paris, Gallimard, 1975, 252.

ra del testo. Un «io non so chi parla», che è poi un «io non so chi altro», si introduce e si racconta dentro un sistema dottrinale, violando il discorso del sapere teologico, senza per questo costruire un altro discorso. Una trasgressione mistica delle regole del linguaggio didascalico viene scolpita dentro quello stesso linguaggio da una maniera tattica di praticarlo – da un *modus loquendi*. Per questo i teorici del XVII secolo caratterizzano la mistica non come un discorso, ma attraverso ciò che essi chiamano *frasi mistiche* o *maniere di parlare*. E designano con simili espressioni un'operazione sul linguaggio che è un astuto colpo di mano.

Il mistico è del resto – in MdC – colui che sempre irrompe nella chiesa come un *guastafeste*, un importuno, un estraneo. È l'*illetterato illuminato* che incanta Surin e che mette a tacere la sapienza dotta. È il *giovane del cocchio*, la tradizione umiliata dei *piccoli santi* d'Aquitania e della donna analfabeta e visionaria²⁰: icona di una libertà credente, edificata su una tomba vuota e costretta a riconoscere il Signore come il viandante che abita lontano e proviene d'altrove; come il vicino irriconoscibile, che sta alloggiato in mezzo alle macerie e presso i derelitti; come lo sconosciuto, quasi mitico, che sopraggiunge da una regione al di là delle nostre frontiere. Il *refoulé*, che solidarizza con tutti i personaggi emarginati dai canoni della storia, cui MdC dedica lo scritto di *Fabula mistica*.

Iniziato peregrinando per anni negli archivi francesi o stranieri (grotte dove la tenacia della ricerca camuffa il piacere solitario della scoperta), il mio lavoro sulla scrittura mistica ha attraversato le deviazioni labirintiche (da ultimo così scaltrite) dell'edizione critica; è il risultato di soggiorni in quegli angoli perduti che scoprono allo storico l'infinito di una singolarità locale. Sono percorsi indimenticabili. Introducono ad una estraneità che non cessa di sorprendere e di andare oltre l'aspettativa. Comportano anche regole. Un accanimento tecnico è la pena e il dolore della differenza. Qualcosa si muove, nel quotidiano. Il discorso mistico trasforma il dettaglio in mito; vi si aggrappa, lo esorbita, lo moltiplica, lo divinizza. Ne fa la sua propria storicità. Il pathos del dettaglio (che congiunge delizie e tormenti dell'innamorato o dell'erudito) lascia una prima traccia di sé nel fatto che la minuzia ritaglia una sospensione di senso nel *continuum* dell'interpretazione. Una scintilla tiene l'attenzione in sospenso. Istante estatico, lampo d'insignificanza, è un frammento d'ignoto che introduce un silenzio nella proliferazione ermeneutica. Così, a poco a poco, la vita comune diventa lentamente ebollizione di una familiarità inquietante – diventa frequentazione dell'Altro²¹.

Non prende perciò alcun abbaglio chi vede in *Fabula mistica* almeno un riverbero della «scienza sperimentale» ispirata da Surin. Una

²⁰ *FM*, 287-330.331-368.

²¹ *Ivi*, 45-46.

scrittura che consegna un corpo, una tecnica che allestisce una scena perché possa essere abitata dall'altro. Forse una *fenomenologia* della coscienza credente, un'antropologia della testimonianza discepolare. Quasi sicuramente una *cartografia dell'alterità*²², che avrebbe le sue radici nella persona e negli *Esercizi* di Ignazio²³. La realtà della mappa, dell'arte topografica genera una simpatia istintiva nella mente di MdC. La carta geografica regala una visione alla quale l'occhio non può accedere, fosse anche il più familiare dei territori rappresentati. Essa è una costruzione razionale, ma al tempo stesso nasconde un potere di divinazione immaginaria, concentrando così in un solo strumento due generi che sembrano incompatibili: la precisione scientifica e il mondo di finzione²⁴. Così la mistica! In questo caso si tratta però di una cartina geografica del tutto originale, per-

²² *Marcheur blessé*, 423-445.

²³ «Il libretto degli *Esercizi Spirituali* è un testo composto per una musica e dei dialoghi di cui non è data esecuzione. Si coordina a un "fuori-testo" che è tuttavia essenziale. Non ne tiene il posto. Non si sostituisce alle voci. Non le previene: non pretende esprimerle né farne metamorfosi nella scrittura. Non è il racconto di un itinerario e neppure un trattato di spiritualità... Una frase deve articolare la voce del desiderio. Ma la frase sarà una traiettoria che conduce chi fa un ritiro spirituale da una posizione iniziale a una posizione finale. Ciò che rende possibile la traversata di una serie di luoghi è un cambiamento di condotta, di statuto o di modo di vita... Il procedimento ignaziano implica un desiderante e mira a far sì che questi possa nominare il proprio desiderio oggi, provvisoriamente... Organizza luoghi proporzionati a un viaggio del meditante. Gli procura dei punti di riferimento e non la storia del viaggio... Il testo stesso funziona perciò come un'attesa dell'altro, uno spazio ordinato dal desiderio. È il giardino, costruito per un ospite venuto da altrove. Egli segna con incrinature e silenzi quel posto che esso non occupa. Ciò che riunisce le parti ordinate in vista di un discernimento è l'assenza dell'altro – colui che si ritira – che ne è il destinatario, ma che è il solo a compiere il viaggio. Un viaggio che nessuna descrizione e nessuna teoria possono supplire... Questo modo di procedere è un modo di far posto all'altro... in questo senso, il testo fa ciò che dice [rappresenta una pratica e istituisce un linguaggio performativo]. Si forma aprendosi. È il prodotto del desiderio dell'altro. È uno spazio costruito da questo desiderio. Il testo che articola così il desiderio senza prenderne il posto non funziona se non è praticato dall'altro e se non c'è un Altro. Dipende dal suo destinatario, che ne è anche il "principio". Che cosa accade di tale testo quando gli manca l'Altro? Il discorso non è più che un oggetto inerte se il visitatore stesso non giunge, e se l'Altro non è che un'ombra. Ne rimane solo uno strumento ancora segnato da presenze scomparse, se, fuori di esso, non c'è più posto per il desiderio che lo ha organizzato. Non dà quanto presuppone. È uno spazio letterario a cui solo il desiderio dell'altro dà senso» (MdC, «Lo spazio del desiderio. Gli *Esercizi spirituali* di Loyola», in *PA*, 95-96.108-109).

²⁴ A questo proposito si veda MdC, «Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre: Léry», in *EH*, 215-248.

ché la letteratura mistica – specie la mistica dei secoli XVI e XVII – prolifera attorno a un'assenza, garantendo percorsi a chi domanda un'indicazione per perdersi. Su questi fogli, infatti, non vengono riportati luoghi, ma altresì «non-luoghi». E i personaggi che vanno a incrociarli non sono propriamente primi attori, protagonisti chiassosi, ma «gente comune, gente in perdita». I testi mistici non rinviano a un soggetto e nemmeno a un oggetto, non svolgono funzione immediatamente referenziale. Ospitano semmai l'istanza stessa del discorso. «L'io, forma vuota, dichiara solo il locatore. È un luogo senza luogo. Che è da mettere in relazione con la fragilità sociale e l'incertezza dei referenti istituzionali»²⁵. A dispetto di un soggetto, straripante nel suo agire e delirante nel suo sogno di autonomia, la mistica rivela un soggetto capovolto (*volò*), orfano del suo oggetto e delle sue rappresentazioni rassicuranti. Un soggetto in rapporto a un non-oggetto, ad un mondo scomparso di oggetti, al desiderio di un assoluto divino. Una figura che nasce dal suo esilio – dal bracconaggio delle tattiche. Dal non volere nulla e dal non potere ciò che vuole (perché non vuole che Dio). In questa letteratura, l'io si rende figurativo: indica nel testo il posto vuoto da cui l'Altro parla come accade in Teresa d'Avila e nel suo *Castello interiore*. L'io viene incontro come spazio in cui bisogna entrare per l'Altro, pur essendo già dentro.

Nel castello/cristallo che è l'anima, Teresa parla dello svenimento (*estasi*) o della morte che costituisce il soggetto come *un godimento dell'altro*. «Io è un Altro»: questo è il segreto della possessione e della mistica... Musica di archi e immagini a specchi, dove l'Amato si sdoppia, si spezza e si ritrova nello sguardo e nell'avvento dell'Altro. È la regola che fa svanire la stabilità dei personaggi portatori di questi blasoni... Sarebbe mistico lo svanire degli attori (l'amante-l'amato, Dio-l'uomo) in favore delle operazioni che passano dall'uno all'altro, del legame... Forse sarebbe mistica infine la fondazione di uno spazio dove l'alterazione fosse instauratrice e dove il «dire» della perdita fosse inizio altro. Nell'essere sempre meno di ciò che da esso giunge e permette una genesi, la poesia mistica è in relazione con il nulla che apre un a venire, e, più precisamente, con quella sola parola – «Yahvé» – dalla quale non cessa di potersi nominare *ciò che fa partire*²⁶.

²⁵ MdC, «L'enunciazione mistica», in *PA*, 74.

²⁶ *Ivi*, 86.91-92. «Per seguire i testi cristiani che nei secoli XVI e XVII hanno ricevuto lo statuto teorico e/o pratico di «mistici», bisogna risalire dalle passioni al *pâtir*. In esso è messo in scena un unico attante, nel quale si perdono e si originano le passioni e le cui «emozioni» sono solo segni precursori o effetti secondari. Il corpo è la scena: un corpo-teatro che il patire «t tormenta» e «tortura», che fa «godere» (*gozar*) «ferendolo» (*berir, llagar, vulnerar*), e che ricrea a partire da ciò che «tocca», «marchia» e scrive. Nel leggere questi testi, sembrerebbe che le passioni (ri)diventino un patire quando non sono più legate a «oggetti» classificabili di cui esse sarebbero gli

Fedele compagna dei suoi interpreti, la mistica solidarizza e abbraccia il loro stesso destino. Effetto inevitabile. Forma di un'obbedienza e di rigorosa disciplina. Ciò che sorprende in maniera accettabile, nel XVII secolo, non è tanto il proliferare della via mistica, quanto il suo *isolamento* e la sua oggettivazione, al cospetto di un assetto civile, di una logica economica che non riesce più a credere e a partecipare i principi sui quali essa si fonda. C'è un momento nel quale l'aggettivo *mistico* che qualificava – sin dal XII secolo – un tipo di teologia o di discorso, diventa sostantivo. Nasce un genere, la mistica, una via diretta e sperimentale, fatta di «aspirazioni» e di visioni, di metafore inusitate e di afasia, per accedere a Dio. La mistica, di fronte ad una razionalità borghese che si va affermando, promette come discorso della marginalità. Apre una terribile ferita nel cuore della modernità. Nel XVI e XVII secolo, essa appare come un quartiere sospetto, una regione stigmatizzata, simile alle periferie degli immigrati. Le procedure messe in atto dall'assetto sociale lo confermano: mirano a esorcizzare i danni provocati dalla loro immigrazione in riferimento a un'autorità ecclesiastica, civile o intellettuale²⁷. Se i mistici si chiusero nel cerchio del «nulla» che può essere origine, vi furono costretti dalla situazione estrema che si trovarono ad affrontare. Essi la denunciano non solo per la stretta relazione di verità e dolore, ma ancor più esplicitamente nelle figure sociali che dominano ogni loro discorso: il pazzo, il bambino, l'illetterato. Nascita e morte, questi sono i due poli della meditazione evangelica dei mistici. Per questo non rifiutano le rovine che li circondano²⁸. Vi dimora-

«effetti» e che, di conseguenza, esse (ri)cadono in una indistinzione primitiva, come la «tristezza senza causa». Da quel momento, i personaggi o «passioni» che una tradizione filosofica o psicologica ha presentato come gli «effetti» di attori situati in un'altra scena (gli «oggetti») si fondono in uno solo, il patire, che diventa un agente (soggetto di azioni) nello stesso tempo *originario* (all'inizio c'è il patire), *cieco* (non sa dove vada, né da dove venga) e *neutro* (non si sa se sia pena o delizia, buono o cattivo). La sua azione è ossimorica, coincidenza di contrari... Diversamente che in Cartesio, tutto accade come se la scena non fosse più la «piccola ghiandola» in cui egli colloca la *lotta* tra l'anima e gli spiriti, ma l'intera estensione di un corpo frammentato le cui parti, come quelle di un organo, siano suonate dal patire... La scena mistica si situerebbe in questo punto zero della passione» (MDC, «Il «patire» mistico», in *PA*, 11-112).

²⁷ MDC, «Mystique au XVII siècle. Le problème du langage mystique», in *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac* [= Théologie s.n.], Paris, Aubier, 1964.

²⁸ «Come gesto simbolico: Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila e molti altri, hanno desiderato di entrare in un ordine «corrotto», non per gusto di decadenza, ma perché questi luoghi in disfacimento – questi non-luoghi – testimoniano della situazione umiliante in cui versava il cristianesimo a loro contemporaneo, indicavano – come

no, ne vanno di fatto in cerca. La mistica penetra nella cultura come testimonianza di un'alterità e denuncia di una rimozione²⁹. Testimone di un originario affettivo della coscienza credente diffidato dall'ispessimento della ragione procedurale moderna.

Di qui il vincolo – per nulla rozzo e per nulla compromissorio – intuito da MdC fra la pratica mistica e la pratica psicanalitica: la scienza mistica e la psicanalisi. Non può infatti ignorare che al destino di questa figura epistemologica – che è la ricerca mistica – si possa paragonare la storia attuale della psicanalisi. Anch'essa rivolta ai produttori e ai clienti del sistema che ancora la sorregge; legata ai valori e alle nostalgie di una cultura che rimpiazza il borghese con il tecnico o il tecnocrate, la psicanalisi ne deteriora i postulati: *l'a priori* dell'unità individuale (sulla quale riposano una economia liberale e una società democratica), *il privilegio della coscienza* (principio della società illuminata), *il mito del progresso* (una concezione del tempo) e il suo corollario, *il mito dell'educazione* (che della trasformazione di una società e dei suoi membri fa l'etica di una ristretta *élite*). L'erosione tuttavia si produce all'interno del campo che decompone, interrogandone le condizioni di possibilità. Assai più che un'affinità delle fonti, sempre discutibile, è però la somiglianza delle procedure a presentare una strana similarità. I procedimenti consistono nel mettere radicalmente sotto accusa i principi fondatori del sistema storico, entro il quale sono messi in pratica; nell'autorizzare un'analisi critica tramite uno «spazio» (mistico o inconscio); nello specificare teoria e prassi per una problematica dell'enunciazione (l'orazione o il *transfert*) che sfugge alla logica degli enunciati; nel supporre che il corpo, lungi dal dover obbedire al discorso, sia di per sé un linguaggio simbolico e risponda direttamente di una verità insaputa; nel cercare nelle rappresentazioni le tracce degli affetti che le producono e reperire le astuzie (i «raggiri» di una retorica) che costituiscono i *qui-pro-quo* di un celato e di un mostrato. Molti altri esempi si potrebbero portare. E questi sarebbero illustrati nuovamente reiterando i «concetti» che ne focalizzano il lessico: l'Altro o l'alterità, il desiderio, la scissione del soggetto, l'inquietudine familiarità, il doppio, lo specchio narcisistico, il vocabolario di sessualità e differenza. Ma ciò che per affinità a tal punto si ripete, passando dal XVI al XX secolo, non può essere il frutto di una

la grotta a Betlemme, segno del rifiuto – dove cercare il ripetersi d'una *ripresa rigenerante*» (MdC, «L'enunciazione mistica», in *PA*, 65).

²⁹ MdC, «Mystique», in *Encyclopedia Universalis*, corpus 12, 1985, 875.

pura coincidenza. Pertanto, solo l'omologia su una questione tanto radicale autorizza, un'altra volta, MdC a sconfinare oltre i margini e a praticare un incrocio di campi.

Provando, a mia volta, questa pratica duale non suppongo che l'attualità freudiana e lacaniana contenga un *corpus* di concetti adatti a render conto di un «oggetto» passato. Diciassette anni di esperienza nella scuola freudiana di Parigi non hanno creato una competenza che basterebbe «applicare» a un terreno storico, bensì un'attenzione a procedure teoriche capaci di mettere in gioco quanto era già stato articolato nel linguaggio dei mistici, di spostarne o raddoppiarne gli effetti, e di essere coinvolte nei rovesciamenti che mettono in luce. L'adescamento reciproco rischia di far dimenticare («non voglio saperlo») distinzioni fondamentali che vanno mantenute. Ma, facendo muovere i confini, esso dà luogo a ciò che chiamiamo una lettura, vale a dire a mille maniere di decifrare nei testi *ciò da cui siamo già stati scritti*³⁰.

4. L'INVENZIONE DEL QUOTIDIANO:

IL FECONDO ANONIMATO DELL'EROE DI TUTTI I GIORNI

È mistico colui o colei che non può fermare il cammino e, con la certezza di ciò che gli/le manca, di ogni luogo e oggetto sa che *non è questo*, che *qui* non si può risiedere né contentarsi di *quello*. Il desiderio crea un eccesso. Eccede, passa e perde i luoghi. Fa andare più lontano, altrove...³¹

Il più celebre aforisma della letteratura certeauliana non è solo l'*abici* prodotto dal suo esilio sui territori della mistica seicentesca. È piuttosto la lente d'ingrandimento con cui MdC si china rispettoso ad apprezzare il mistero dell'uomo e del tempo: passato, presente e futuro. Da qui scaturisce una sorta di sesto senso: di visione «mistica del quotidiano».

Questo segugio, dal momento in cui si inoltra su terreni non meno accidentati, totalmente vergini e perciò inesplorati, decide di stanare la sua preda, a prezzo di interminabili appostamenti e munito di un'unica esca: una domanda di natura mistica. Il panorama muta radicalmente. Lo scenario si popola di nuove presenze; lo sfondo si anima di nuove tinte e di nuovi rumori. Eppure proprio *come* accadeva nell'ascolto delle poetiche che nutrivano la mistica, MdC prende subito le distanze da uno spirito aristocratico e schizzinoso. Si tuffa e si immerge nel tremendo anonimato della folla, attratto dal gesto giovane, non sempre umile e garbato, della sociologia. Ecco spiegato, almeno *in nuce*, il richiamo che lo attrae nelle sue varia-

³⁰ MdC, «Figure di passaggio: mistica e psicanalisi», in *FM*, 42.

³¹ *FM*, 404-405.

zioni urbanistiche e metropolitane, e nel riesame del postmoderno contemporaneo, che significò concretamente per lui un'inchiesta sulle pratiche culturali, un vivo interessamento all'utopia di *Beaubourg*³², una meticolosa ricerca sullo «spazio urbano», fino al suo secondo capolavoro, fratello gemello di *Fabula mistica: L'invenzione del quotidiano*.

A conti fatti, solo inutilmente, il lettore cerca il *vademecum* del sentire certeauliano dentro l'abbraccio mortale di un testa o croce fra il trionfalismo algebrico dei sondaggi (delle tabelle e dei numeri) e il verdetto raggelante, emesso dall'analisi di Foucault. MdC sfugge all'immobilismo e alla chiusura di entrambi. Lo si capisce bene, in quel capitolo VII di *IQ* (*Camminare per la città*)³³, allorché egli interpreta come sigillo, tragicamente profetico dell'ethos attuale, la vista che si godeva di New York, salendo al 110° piano del World Trade Center di Manhattan. Dall'alto – e dalle punte spigolose di un potere panoptico – l'esercizio di uno sguardo insaziabile e dominante, mette in ginocchio il miracolo essenziale. Finisce per interdire e interrompere nell'esuberanza di un voyeurismo abituale la marcia dei «podisti»: *imago* di un'insospettabile creatività mostrata dall'eroe di tutti i giorni e dall'uomo, con troppa fretta, giudicato senza qualità. La città-panorama rappresenta, per MdC, «un occhio mai esistito», un «simulacro teorico», un quadro luttuoso, la cui sola condizione di possibilità è l'oblio e il misconoscimento totale delle arti, delle pratiche, delle tattiche, di cui continua a *tracimare* – poiché stracolma – la vita. Alla fantasia tecnica e intellettuale bisogna allora opporre una sorta di dinamica del re-incanto: un linguaggio – egualmente scientifico e simbolico – capace di scavare dentro lo strato poetico e creativo del mondo ordinario. Stupenda istruzione per una spiritualità delle masse, delle strade, dei missionari senza battello. Coloro che vivono quotidianamente la città – a partire da soglie in cui cessa la visibilità – stanno, in effetti, in basso.

Esiste un'*estraneità* del quotidiano, sfuggente alle totalizzazioni immaginarie dell'occhio, che è priva di superficie o è soltanto un li-

³² Il centro «Beaubourg» – «un laboratorio di urbanizzazione pubblica contemporanea» – fu promosso nel dicembre 1969 dall'allora presidente Georges Pompidou ed inaugurato nel gennaio 1977. MdC vi partecipò direttamente dal 1983, con l'incarico di analizzarne costantemente il funzionamento. Già da tempo tuttavia la rivista *Traverses* costituiva per lui un punto di osservazione privilegiato del medesimo progetto di raccolta e di esplorazione delle pratiche culturali prodotte dalla città post-moderna.

³³ *IQ*, 143-167.

mite avanzato, un bordo che si staglia sul visibile. Una *virtuosa dissobbedienza*, imprevedibile e diffusa, pacifica ed efficace, paragonabile a un processo carsico che si consuma sotto il deserto bruciato da un assetto sociale anonimo e indifferenziato. Qui s'insedia una sorta di libertà interstiziale: uno scarto, un eccesso, che scardina per via di normali rappresaglie e di modeste violazioni, il regime delle regole bloccate. Un'esperienza seriamente antropologica – quasi *mitica* – del mondo che, passando fra le pieghe e le fessure meno sorvegliate dal sistema, assesta qualche colpo d'ala al destino triste di una collettività comune, omogenea, globale. Leggendo e rileggendo i mistici, MdC aveva scoperto le tracce di questa «forza dei deboli», mediante la quale si diventa capaci di resistere alla violenza dei forti, se non esteriormente almeno interiormente, proteggendosi dalle loro bordate e arginando le loro ingiunzioni. Queste risorse infinite d'una *resistenza* silenziosa e spesso insperata, MdC le ammira ancora all'opera ugualmente tra gli Indios americani spazzati via dalla colonizzazione; o presso il «personaggio più diffuso» nostro contemporaneo – uno dei tanti che camminano per la strada – apparentemente travolto dal consumismo di massa fino al punto più segreto dei suoi sogni. La scelta è però molto costosa, e non potrebbe essere altrimenti. Esige una conversione interiore e uno stile epistemologico rinnovato. La città transeunte e metaforica, invisibile e opaca non è più la città pianificata, letta immediatamente sulla superficie di una carta topografica. Il mormorio impalpabile della folla è polverizzato dalle secche dei sondaggi d'opinione. Di conseguenza, la coltivazione di una *eterologia* contemporanea è l'esito di un'ascetica e di una felice divinazione, che la socializzazione della ricerca, affascinata dall'indifferenza numerica e amministrativa, spreca e dissolve.

Ciò che importa è il *processo di straripamento* che avviene con la lenta insinuazione dell'ordinario dentro discipline scientifiche costituite. Ben lungi dall'attribuirsi arbitrariamente il privilegio di parlare in nome dell'ordinario (che è indicibile), o di fingere di trovarsi in questo luogo generale (sarebbe una falsa *mistica*) o, peggio ancora, di offrire all'edificazione una quotidianità agiografica, si tratta piuttosto di restituire alla sua storicità il movimento che riconduce le procedure d'analisi entro i loro confini, fino al punto in cui esse vengono modificate, o perfino turbate, dall'ironia e folle banalità che parlava con la voce di *Nessuno* nel XVI secolo, e che è riaffiorata con il compimento del sapere di Freud. Vorrei poter descrivere *l'erosione che l'ordinario scava* in un corpo di tecniche di analisi, mostrare le aperture che ne segnano la traccia sui mobili confini di una scienza, indicare gli slittamenti verso il luogo comune dove *non importa chi* finalmente tace, salvo ridire, ma in modo diverso, delle banalità. Anche se assorbito dal frastuono oceanico dell'ordinario, il compito non consiste nel sostituire ad esso una rappresentazione (che lo assorbe, lo rende ogget-

to per un soggetto, ne azzerà la differenza) o nel coprirlo con parole derisorie, ma nel mostrare come si introduca nelle nostre tecniche – come il mare risommerge le cavità delle spiagge – e possa riorganizzare il luogo nel quale si produce il discorso³⁴.

Lungi dall'essere una pietra scagliata nel mucchio delle istituzioni culturali o una sentenza che sequestra una marginalità, il lavoro cer-teauliano penetra esattamente al centro dei dispositivi nel configurare la possibilità di una *cultura altra*: la *chance* di una *cultura al plurale*³⁵. Portandosi oltre il dualismo prodotto fra una cultura dotta e una cultura di massa, verso l'ipotesi di una loro più promettente articolazione. Una posizione non retorica, originale, quella di MdC. Nulla a che vedere con lo spirito intransigente e sarcastico, sparso indiscriminatamente dal clima di sospetto degli anni Settanta e Ottanta. Invece di compiacersi dentro un piglio professorale, che alterna la denuncia del potere e la commiserazione degli «idioti sociali»; al posto di un processo sommario che stigmatizza la massa come madre di ogni inautenticità, MdC mette l'accento sulle astuzie, le capacità d'inventiva, le tattiche dei consumatori e dei fruitori della macchina sociale. Rispetto alla scuola critica di origine francofortese, non si tratta qui semplicemente di stanare le figure microscopiche del sociale per esibirvi il carattere invasivo e virale della pressione tecnocratica. Piuttosto, si tratta di riesumare le forme sotterranee di cui approfitta la duttilità dispersa, la destrezza da *bricolage*, l'estetica mai esemplare e mai impersonale, costituita dai molti «cavalli di Troia» introdotti dentro la città.

Nessuna concessione a un ottimismo manieristico e piccolo borghese. L'ordine preciso delle cose è precisamente quello che le *tattiche* popolari aggirano per fini propri, senza illudersi che cambierà così presto. Sfruttato da un potere dominante, o semplicemente negato da un discorso ideologico, quest'ordine viene qui giocato da un'arte. Nell'istituzione da servire, s'insinuano furtivamente uno stile di scambi sociali, uno stile di invenzioni tecniche e uno stile di resistenza morale, ovvero un'economia del *don*o (atti di generosità a buon rendere), un'estetica dei *trucchi* (gusto di escogitare), un'etica della *tenacia* (coi suoi mille modi di negare la legittimità, il senso o la fatalità del sistema irrigidito). La cultura popolare – cui si accennava – consiste per MdC proprio in questo: non è un oggetto che possa essere rappresentato e smontato in vari pezzi, per essere espo-

³⁴ *Ivi*, 32.

³⁵ MdC, «La culture au pluriel», Paris, Éditions du Seuil, 1993.

sto, trattato o citato. Come in letteratura si distinguono «stili» o modi di scrivere, così nel «libro della vita» quotidiana si possono distinguere *modi di fare* – di camminare, di leggere, di viaggiare, di produrre, di cucinare, di parlare. Questi stili di azione si manifestano in una sfera che di regola ha un primo livello, ma introducono in esso una possibilità di trarne vantaggio che obbedisce ad altre regole e costituisce una sorta di secondo livello, come nel caso della fabbrica e del lavoro di straforo. Assimilabili a delle *alterazioni* e a delle *modalità d'uso*, questi *modi di fare* creano un intrigo attraverso una stratificazione di eventi interferenti.

Così, i *modi* di abitare (una casa, una lingua) propri della nativa Cabilia vengono insinuati da un magrebino a Parigi o a Roubaix nel sistema che gli è imposto dalla struttura di una casa popolare o dalla lingua francese. Egli li sovrappone, e attraverso questa combinazione, si crea un margine di gioco per *volgere a suo profitto* il sistema costrittivo del luogo e della lingua. Senza travalicare i confini dello spazio in cui è obbligato a vivere e che gli impone una legge, egli riesce così a renderlo plurale e a introdurre una creatività. E grazie a un'arte del giusto mezzo, ne trae effetti imprevisi... Così il bambino che scarabocchia e macchia il suo libro di scuola. Ed anche se è punito, si crea uno spazio in cui imprime il segno della propria creatività³⁶.

Scrutando da vicino questa realtà sfuggente e permanente, MdC ha l'impressione di esplorare la notte della società, una notte più lunga dei suoi giorni, velo oscuro dietro il quale prendono corpo sortite successive, immenso mare in cui gli apparati socio-economici e politici appaiono come isole effimere. Ha la certezza di raggiungere la forma contemporanea della *mêtis* che assicurava a Zeus la supremazia sugli déi. Una forma di intelligenza sempre immersa in una pratica, in cui si combinano il fiuto, la sagacia, la previsione, la prontezza, la dissimulazione, la capacità di sbrogliarsela, il senso dell'opportunità, un'esperienza di lunga data³⁷.

«*Pensare è passare*», ripeteva spesso MdC³⁸. *Pensare* è interrogare un ordine, sorprendersi che sia là, meravigliarsi (*s'étonner*), domandarsi ciò che l'ha reso possibile, cercare nel percorrere i suoi paesaggi le tracce dei movimenti che lo hanno forgiato, e scoprire dentro queste storie, ritenute grigie, come pensare e vivere altrimenti³⁹.

³⁶ IQ, 64.

³⁷ M. DETIENNE - T. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 9-10.

³⁸ A. FARGE, «Se laisser surprendre par l'ordinaire», in Michel de Certeau, *Les chemins d'histoire*, Bruxelles, Complete, 101-106.

³⁹ MDC, «Le rire de Michel Foucault», in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* [= HP], Paris, Gallimard, 1987, 138.

Pensare è passare, e passare è trasmettere, donare dei cambi, offrire agli altri il testimone che è la memoria di questo notturno e il racconto di questo rimosso.

«Cercare l'assente, dire l'altro»: lo slancio che sostiene *Favola mistica*, al lavoro sulle parole insignificanti dei più umili – non nella linea di una loro riabilitazione, ma di una ricerca che affianca l'estraneità – non si è allentato affatto. Rimane il grido di battaglia, il medesimo, che percorre *L'invenzione del quotidiano*. «Ciò che manca» è infatti ancora una volta «ciò che fa scrivere». Ed è proprio così, nella perfetta singolarità di racconti che narrano un quasi nulla, intriso di sensazioni e compiti giornalieri, che si costruisce la dinamica dello spirito. È la persuasione di MdC: la sua invincibile credenza. L'enigma della storia affonda nel *refoulé*, nell'ordinario, perché è davvero nell'apparente insignificanza che ci è dato di incontrare il mistero fondamentale. I pezzetti di noi (*éclats*), i frammenti e le macerie sono i luoghi in cui si gioca l'essenziale.

5. LA SEQUELA CRISTIANA. LA TOMBA VUOTA E LA FRAGILITÀ DEL CREDERE

«Pas sans toi». Verosimilmente non sussiste nel campo semantico certeauliano espressione più netta e felice, in grado di accertare l'ingresso di una ricerca del senso alla forma della coscienza credente. La sua radice e la sua sorte. Doppiata nella sua versione liturgica, meno ermetica ma non meno acuminata («Que je ne sois jamais séparé de toi»⁴⁰), essa autorizza l'idea di una *grammatica* della fede, il cui quadro si mantiene pregiudizialmente spregiudicato. Il discepolo che, il mattino di Pasqua, corre verso il sepolcro e, trovatolo vuoto, riprende la sua marcia, raffigura infatti, per MdC, l'icona non transitoria e per nulla marginale di un'*impossibile* sequela, segnata dalla ricerca vana di un corpo. L'intenzionalità essenziale dell'evento discepolare, su cui si imprime l'evangelo per sempre. Si tratta, allora, per ogni cristiano, per ogni comunità e per il cristianesimo intero, d'essere segno di ciò che gli manca: di prestarsi come corpo per la scrittura dell'Altro. Questa assenza non è però un vuoto da riempire, ma un *limite* per il quale ogni testimone confessa pubblicamente il proprio legame con l'unico autore della fede, in forza di questo im-

⁴⁰ Questa semplice preghiera – eco dell'adagio paolino secondo il quale «nulla potrà mai separarci dall'amore di Dio» (Rm 8,39) – viene attestata per la prima volta in un sacramentario di Amiens del IX secolo.

placabile «non è qua». È la condizione per non essere *mai* penosamente *separati*, quella offerta dall'audace *separazione*, dal lutto elaborato sulle proprie fantasie e le proprie fissazioni, dall'assunzione pensosa della propria morte.

Nello sviluppo appassionato di *Le christianisme éclaté*⁴¹ un simile modello testimoniale viene innestato sopra il vincolo neotestamentario di sequela e conversione⁴². *Nachfolge* e *metanoia*, scrive spesso de Certeau: indicando con la prima cifra un superamento (*dépassement*), prodotto dal nome di Gesù; con l'altro termine, una trasformazione (*transformation*) della coscienza e dei comportamenti che vi corrispondono. Un *eccesso* (*excès*) che dentro la storia prende nome Gesù chiama ad una decisione, che si iscrive con la sua capacità di cambiamento dentro l'oggettività delle situazioni. L'appello a seguire e la possibilità di cambiare vanno a creare una relazione originale, di cui nessuna espressione concreta è «la verità»! In effetti l'appello, principio di questa relazione, non viene conosciuto se non dentro la risposta che gli è data, dentro il legame che lì si stringe. Non è concessa un'espressione ultima. Gesù, continua MdC, non ci è accessibile che per dei testi che, parlando di lui, raccontano ciò che ha suscitato. Noi non conosciamo che delle varianti inaudite del rapporto fra l'appello e la decisione, ma mai un enunciato che, fissando un luogo proprio alla «voce», debba fornire alla risposta una formulazione assoluta e intollerante. Nessun testo, per quanto primitivo e apostolico, supera tale condizione di essere una traccia, una prospettiva, una scrittura, resa possibile da un appello, a cui manca però un'oggettività definitiva, e riconosciuta a poco a poco mediante delle conversioni successive. Il «*sei mio*» ci viene da una voce che si è cancellata, che si è resa irrecuperabile, che si è immersa nei mutamenti che le fanno eco, che ha voluto vincolarsi alla folla delle sue risposte. Nessun luogo proprio e concluso, nessuna formula astratta. Nulla di tutto questo, se non l'impronta di un passaggio, resa possibile da Lui: il rapporto fra una venuta (una nascita) e una partenza (una morte), e quindi fra un ritorno e una scomparsa, senza mai cessare. Null'altro che un nome senza luogo (*Rien qu'un nom sans lieu*).

⁴¹ Più precisamente si fa riferimento alla postfazione di MdC, «comme une goutte d'eau dans la mer» (CE, 79-99); contributo che ha la sua versione completa in MbC, *La faiblesse de croire* [= FC], Paris, Seuil, 1987, 267-305.

⁴² «Credo perché ho incontrato qualcosa senza cui non posso più vivere! Qualcosa che rende del tutto verosimile una vita attratta dall'Altro e non chiusa dentro il cerchio dell'io. Ferita del desiderio (*blesure du désir*) che apre all'avvento dell'altro uno spazio di attesa e di risposta...» (CE, 58).

Il senso del limite nasce quindi da un atto di differenziazione che pone al tempo stesso un *luogo* e il suo *al di là*, un *adesso* e un *poi*, un *qui* e un *altrove*. Nel Vangelo è così che si formula il rapporto che la morte stabilisce fra il Gesù vivente e il Gesù resuscitato: dovette trovarsi *qui* perché gli fosse possibile non essere più *qui*, ma *altrove*. Doveva essere presente perché la sua scomparsa diventasse il segno di un avvenire diverso⁴³.

Il gioco evangelico di sequela e metanoia fa apparire una reciprocità fra il gesto di Gesù – *voltarsi per* chiamare – e quello del discepolo – *voltarsi per* rispondere. Il loro rapporto produce, da una parte e dall'altra, un atto che fa segno. Ma, da una parte e dall'altra, ciò che specifica e rende possibile questo *far segno*, è una rottura all'interno di una continuità: voltarsi (*se retourner*). La condotta del discepolo se ne lascia definire: rompere, abbandonare, partire, rinunciare, lasciarsi alle spalle... Quella di Gesù ugualmente: esce dal seno del Padre, rinuncia al suo stato di privilegio, spezza la catena genealogica, rompe le sue alleanze... La sua storia è una serie di partenze, di crisi, di divisioni e di separazioni, fino alla morte, che permette all'intero corpo delle sue parole e dei suoi gesti di *fare segno* – di diventare evangelo. Il dettaglio del testo lo conferma: in Luca, senza pause, Gesù si volta per parlare (*se retourne pour parler*)... L'irruzione di Gesù non fonda affatto un nuovo luogo – un Testamento, una religione – con un altro contenuto, ma con la medesima forma di quella che la precedono. Introduce il non-luogo di una differenza dentro un sistema di luoghi. Ciò che scolpisce il nome di Gesù dentro questo testo è semplicemente la schiettezza⁴⁴.

Nell'esperienza cristiana il limite ha quindi la sua massima espressione nella morte: gioca indifferentemente su tutto il ruolo delle localizzazioni e delle determinazioni. Ma è essenzialmente costituito da una operazione che assicura il passaggio dalla particolarità riconosciuta verso il suo superamento, da un essere *là* ad un *altrove*, da una tappa, se si preferisce, a un'altra. Un luogo è necessario solo perché avvenga una partenza, e la partenza non è possibile, se non esiste un luogo da cui procedere. I due elementi (il luogo e la partenza) sono relativi l'uno all'altro, perché è una presa di distanza, una frattura, che permette di riconoscere alla localizzazione iniziale la sua chiusura, ed è peraltro questo campo delineato, che rende possibile una nuova esplorazione: *un travail sur la limite*.

In ogni settore in cui il cristianesimo pensa di poter localizzare la verità, la «percezione dell'altro» è la verità che gli ricorda una reciprocità e che sottrae l'importanza agli oggetti successivi che egli va proponendosi.

⁴³ MDC, «La rupture instauratrice», in *FC*, 219.

⁴⁴ *CE*, 93-94.

«Là dove Dio è creativo e rivoluzionario, il diavolo si mostra fissista»⁴⁵: tanto osa la penna di MdC. In mille modi, aggiunge, la pia illusione si esprime in una dichiarazione di questo genere: *Per me, per noi essere cristiano significa ciò*. Questo *ciò* varia – può essere la solitudine del deserto egiziano o l'epica di una crociata religiosa, l'estasi di un'anima nel vivo del suo raccoglimento interiore o le buone opere di una generosità attiva – ma ciò che non cambia minimamente è l'esclusività perversa che inalbera. Il vero spirituale, invece, tende ad accogliere come significante, la contraddizione che gli viene dagli altri o dagli avvenimenti, e che gli rivela anche il paradosso interno di una fedeltà *particolare* che deve volgersi all'Infinito. Questo spiega perché la *negazione* – non la realizzazione dell'io – la perdita – non la conquista – identifichi nei più grandi mistici (Gregorio di Nissa, Maestro Eckhart, Giovanni della Croce, la grande Teresa) la norma del loro *cammino* e la *spina dorsale* del loro discorso⁴⁶.

La verità del cominciamento – che è e resta per sempre Gesù di Nazareth: l'Agnello, il Servo, il Salvatore Crocefisso – non si dispiega, allora, che per lo spazio delle possibilità che apre. Non appare che alienata dentro ciò che essa permette (*aliéné dans ce qu'elle permet*), per il fatto che in sé stessa resta «altro», irriducibile ad ogni sua definizione. È la luminosa condizione e non il facile oggetto delle operazioni che ne sgorgano. A questo proposito, essa si perde in ciò che autorizza (*elle se perd dans ce qu'elle autorise*). Muore infinitamente dentro le invenzioni, le traiettorie e le tattiche che suscita. Intreccio di *kénosi* e gloria, di scomparsa e manifestazione, che letteralmente abbaglia MdC. I due termini non sono solo successivi, ma perfettamente articolati: «è necessario che muoia» (Lc 9,22). La tomba vuota è la possibilità della relazione e della verifica che si dispiega nell'epoca della Parola e dello Spirito. L'evento iniziale diventa così un *interdetto*, nel senso che non è detto, né offerto nella sua singolarità, se non sotto la trama di queste relazioni (*inter-rélations*), costituite dalla rete delle espressioni che non sarebbero senza di lui.

Con quest'ultima espressione, «non senza lui» («pas san lui»), si ottiene la formulazione più pudica e più rigorosa del rapporto fra i linguaggi cristiani e l'interdetto che questi significano. Se si vuole, è la faccia negativa di una verità che si

⁴⁵ MdC, «Cultures et spiritualités», *Concilium* 19 (1966) 81.

⁴⁶ «Io non faccio della critica un valore in sé, ma è pur certo che dentro l'analisi critica risieda l'esercizio di un desiderio. Credo infatti che la critica sia una delle forme che assume il desiderio di maggior fedeltà... In questo sono forse deformato da questa mia antica amicizia con i mistici che non cessano mai di criticare le rappresentazioni» (CE, 32).

annuncia oggettivamente al modo di un'assenza. Secondo una formula liturgica, dovremmo ripetere: «che io non sia mai separato da te»⁴⁷.

Da qualsiasi punto lo si osservi il cristianesimo è una pluralità di scritture, autorizzata e articolata dal fuori-testo che è la Voce non rappresentabile dell'Altro. Dal tempo della sua genesi è – e permane – *complexio oppositorum*. La prima scrittura, dopo la morte e la scomparsa di Gesù presenta già la caratteristica di una *connessione d'opposti*. È un insieme di testi che non dicono l'identica cosa. Il Vangelo di Marco non è riducibile a quello di Giovanni, non più che alle lettere di Giuda o di Paolo. La non-identità caratterizza il linguaggio del Nuovo Testamento. Si tratta di un territorio articolato, ma non unificato, che obbedisce ad un altro tipo di coerenza, non a quella scientifica che riduce il molteplice all'uno. E se accade che il corpo testamentario venga chiuso, questo accade perché possa permettere, fuori di lui, dopo di lui, altri complessi: patristico, liturgico, teologico che vanno a moltiplicarsi e talvolta a opporsi. La chiusura rende possibile delle differenze poiché la condizione di una rinascita è la morte. Morire per Gesù significa «far posto» al Padre e «far posto» alla comunità poliglotta della Pentecoste, alla pluralità delle Scritture.

Nell'esperienza del credente, non si darebbe perciò nulla di sinceramente cristiano *senza gli altri*. E nessuna realtà potrebbe dirsi, con franchezza, cristiana senza esservi accreditata da un legame che le viene dal passato e abita il presente. L'autentico *agire* spirituale si dispiega e si inverte sempre scomparendo dentro le differenze che rende possibili, dentro le partenze che legittima. Perché ancora oggi, è decisivo credere che una *kénosi* della presenza intenda favorire una scrittura plurale e comunitaria.

MdC si guarda bene, però, dal ridurre la fede cristiana ad una retorica delle categorie del «medesimo» e dell'«altro»⁴⁸. La fede implica una confidenza che non possiede la garanzia di ciò che la fonda. È una seduzione che non controlla il suo oggetto, proprio perché è un soggetto altro. Essa dichiara: *Che io non sia mai separato da te, tu mi manchi, non senza di te*. Eppure nessuno più dello spirito cristiano prende sul serio ciò che la mistica, la psicologia, l'antropologia hanno da sempre rimarcato: l'altro è pericoloso. Ferisce chi non si difende. L'esperienza dell'altro è analoga a quella del Dio biblico: non lo si può incontrare senza morire. Per questo non la si potrà affron-

⁴⁷ *Ivi*, 214.

⁴⁸ «Il cristianesimo non è una verità universale e inglobante. La porta d'accesso a questa verità è un luogo, un evento singolare: Gesù di Nazareth» (CE, 69).

tare col sentimentalismo o l'ideologia di quei dialoghi che negano l'altro oppure finiscono per avvolgerlo, per sedurlo, per neutralizzarlo. Il Vangelo per intero punta a mostrare che la relazione con Dio si gioca e viene giudicata nella relazione all'altro. Ma Dio «tiene», in qualche modo, l'altro fuori dalla portata (nel suo orizzonte inviolabile), restando tuttavia sempre necessario. La fede in Dio è movimento che non cessa di contestare di volta in volta l'indifferenza all'altro o la dominazione dell'altro. «Far posto» all'altro significa quindi morire, ma anche partecipare ad una vita che ci supera. La vita del credente nasce dal combattimento, dall'agonia di Gesù, dalla grotta che sta al centro dell'edificio evangelico, segreto di un luogo svuotato dalla croce conficcata nel monte. Pertanto non v'è esperienza cristiana che non debba essere abitata da una lotta condotta in sé per far posto all'Altro⁴⁹. Che non si possa assimilare a un'ospitalità ferita e gioiosa, a una goccia o ad un granello di vita, sospeso ad un annientamento. Così come non esiste nulla di più avverso allo spirito cristiano che il disegno di un cristianesimo globale, comune, indifferenziato. La sua piaga, ripete instancabilmente de Certeau, è il delirio e l'utopia dell'omogeneità. È l'indeterminazione dei buoni sentimenti, che consiste nel «fare come se» le differenze o i conflitti non esistessero. Il mimetismo della seduzione che, per piacere, si maschera con il colore dell'opinione pubblica; quello di un universalismo leggendario che si inventa dei «cristiani impliciti», che si guadagna la totalità sul registro degli «uomini di buona volontà», o che nega le differenze per non confessare la mancanza sempre presente nel particolare.

Sul versante dell'esperienza individuale, una *psicologia della maturità* non fa altro che riprendere il medesimo tema quando genera il mito paradisiaco di un perfetto accordo con sé stessi, quando sottolineando le vittorie delle «prese di coscienza» su certe resistenze opache e proponendo il miraggio di una vita pienamente gestita e realizzata, crede illusoriamente di sopprimere i conflitti interiori che in quel modo vuol dimenticare⁵⁰.

⁴⁹ *Ivi*, 40.

⁵⁰ MbC, «Apologia della differenza», in *Mai senza l'altro*, 100. «Ma una malattia ci acceca tutti: quella dell'identità. Consiste nel rifiutare il dato della differenza. È una malattia multiforme. È il caso, per esempio, del cristiano che si sente in colpa di portare un segno, un nome, delle convinzioni che potrebbero far credere (chi sa mai!) che egli non è conforme al «modello standard» del suo ambiente umano e che potrebbe avere qualcosa da dire: egli ha vergogna di esistere. È anche il caso del cristiano che si sentirebbe in colpa di non modellarsi su istituzioni e programmi sicuri, o di non avere una testa che sia la copia conforme di tutto ciò che dice l'autorità: egli non avrebbe diritto di esistere se non conforme ad una definizione religiosa» (*ivi*, 100).

Si dovrebbe dunque auspicare, in ogni epoca, una sintassi degli spazi, delle peripezie e dei transiti, tra loro articolati dal desiderio dell'Altro. Il problema che MdC affronta negli anni settanta non sfugge a questo cerchio. Se, anche oggi, il cristianesimo sia capace di dischiudere un varco all'appello dell'Assente; o piuttosto se abbia la forza di incidere percorsi tattici nel terreno, apparentemente poco amichevole, del sentire postmoderno. Se in buona sostanza riesca a far nascere delle pratiche «credenti».

In questo nostro presente, che appare a MdC del tutto simile ad un cumulo di rovine, da cui si recuperano pietre per farne altri edifici, il cristianesimo è diventato per le nostre società il fornitore di un vocabolario, di un patrimonio di simboli, di segni e di pratiche, reinvestite altrove. Ciascuno le utilizza a suo modo, senza che un'autorità ecclesiale sia più in grado di controllarne la distribuzione e di governarne, suo buon grado, il valore di senso. La società vi attinge per mettere in scena il religioso sul grande teatro dei mass media e per comporre un discorso rassicurante sui valori. Ma questo equivale a dire che il corpo cristiano non possiede più un'identità univoca, stabile e permanente. Il cristianesimo si scopre frammentato, disseminato, consapevole di aver perso il proprio potere civile e la propria sicurezza ambientale. Ecco il punto! Questo suo esilio, questa sua involontaria disseminazione, che è normalmente fonte di nostalgie e di risentimento, può forse rivelarsi una *chance*? Una nuova carta da giocare? Un doloroso transito in vista di una stagione rigenerante?⁵¹

Non si tratta di salvare il salvabile. Di lanciarsi in un ottimismo becero o, magari, di avventarsi sull'unica tavola che galleggia in mezzo al mare. Certo alcune strutture ecclesiali sembrano accontentarsi di sopravvivere allo sfinimento della loro antica vocazione, a tal punto che le vecchie architetture resistono dentro le nuove geografie sociali. Se il cristianesimo attuale fosse questo o, almeno, solo questo, i cristiani rappresenterebbero una sorta di archeologia della società che ne mette in luce una stratigrafia remota. Ma a pensarci bene lo spirito cristiano è ben altra cosa da un barricarsi del passato contro il presente. Esiste, infatti, un'altra via, originaria e più tradizionale, in

⁵¹ «Nonostante tutte le sue difficoltà, questa esperienza cristiana può rivelarsi rigenerante, provvidenziale, aurorale... Lasciando perdere le strutture psicologiche, che riservo al mio analista, io credo che il silenzio, la nostalgia o l'attesa dell'altro, e l'idea di un annientamento siano anzitutto i tratti comuni della nostra cultura, ovunque riconoscibili e ambivalenti. L'esperienza cristiana ci offre un modo singolare di viverli» (CE, 76).

cui brilla la qualità della coscienza discepolare. Si tratta di una vera e propria *etica cristiana* – una cura, un «da farsi», e non una resistenza inerziale – dentro cui si raccolgono i limiti e le novità (*les surcroûts*) che il cristianesimo reca all'interno della società. *Cristiano*, sottolinea MdC, sarà colui che a ragione del suo credere non si spingerà oltre certi territori (ponendo dei veti: alla violenza, alla smania), e che invece ne oltrepasserà altri (azzardando sulla via del perdono e della giustizia). Pertanto una catena virtuosa di arresti (*arrêts*) e di sconfinamenti (*débordements*) uscirà dalle *invenzioni quotidiane* del cristianesimo: un *travail sur le limite*, un modo di forzare le unità rigide e definitive di una società⁵². *Credere* significherà, ancora una volta, *venire* e *seguire* – gesto segnato da una separazione. *Uscire* dal proprio luogo; essere disarmati da questo esilio che porta fuori dall'identità e dal contratto; *rinunciare* ad un territorio e all'eredità, per essere spogliati dalla voce dell'altro; e così vivere sospesi alla sua risposta. *Attendere* dall'altro la morte e la vita; sperare dalla sua voce l'alterazione incessante del proprio corpo; *avere per tempo*, dentro la propria casa, l'effetto di una messa a distanza da sé per un volgersi indietro che fa segno. Più semplicemente, uno stile di vita che si riflette nella figura di Gesù itinerante, nudo e spogliato, vale a dire senza luogo, senza pietra dove posare il capo. La fede sarà così costretta a trascinare da un presunto ambiente cristiano. Non potrà specchiarsi. Sottoporre a verifica e a statistica il fenomeno del suo invisibile proliferare potrebbe infatti rivelarsi piacevole, ma improprio: gesto continuamente esposto al rischio di deluderne lo stupore e la grazia.

Sepolta dalla barca ecclesiale nell'ora in cui cola a picco, l'esperienza credente si perde nell'immenso e incerto poema di una realtà anonima e fluttuante... Dentro l'austerità delle fatiche concrete, si offre la grazia di essere alterati (*la grâce d'être altéré*) da ciò che viene incontro, davanti o accanto, e che va più lontano – in modo del tutto simile ad un individuo che rinasce dal suo essere alterato dal corpo di un altro e fa spazio ad un'esistenza rischiosa, estranea alla sua, che rende possibile concedendosi. Nascosta dietro la sottomissione alle regole o dentro la scansione di esigenze oggettive non arbitrabili, si può consumare quindi un'erotizzazione della storia (*une érotisation de l'histoire*) – una passione alterante e alterata, oserei dire: una furia da amare profondamente. Una sensibilità all'appello che invita a rispondere e a voltarsi: inviti discreti a

⁵² «Io penso a ciò che è per noi, per me, la conoscenza, tutt'altro che insignificante e irratoria, delle folle immense, dei popoli opachi, delle civiltà non ancora raggiunte dal cristianesimo, e dalla quale viene a noi, come da un oceano, il rumore di un Dio sconosciuto... Essa ci spinge verso un felice naufragio (*heureux naufrage*)» (*ivi*, 71).

quegli eccessi che tempestano di rischi la normalità e che, senza avere nomi propri o forme corporative, insinuano ovunque delle maniere di trovare perdendo. Ciò che i mistici, dopo Ruusbroec, chiamano *vie commune*. E di cui abbiamo una figura nel Gesù immerso dentro la folla, come appare alla fine degli *Enfants du paradis*, il clown smarritosi dentro il fiume della strada, a poco a poco sommerso e «preso» dalla storia reale che fino a quel punto si limitava a mettere in scena⁵³.

Così vissuta, la fede cristiana è esperienza di *fragilità*⁵⁴, strumento per diventare l'ospite di un altro che inquieta e fa vivere. Da secoli, i mistici, gli spirituali, gli itineranti come Labadie, la confessano tale. Oggigiorno, questa forma fragile si fa collettiva, come se il corpo intero della Chiesa, e non più solo qualcuno individualmente ferito dall'esperienza mistica, dovesse vivere ciò che il cristianesimo non ha mai smesso di annunciare: «Gesù Cristo è morto». Quella morte non è solo l'oggetto del messaggio che racconta Gesù. È l'esperienza dei messaggeri. Le Chiese, e non più soltanto Gesù di cui esse parlano, sembrano chiamate a questa morte dalla legge della storia. Si tratta di scegliere «l'essere fragili», di gettare le maschere ipocrite e derisorie di una potenza ecclesiale che non è più, di rinunciare alla soddisfazione e alla tentazione del «fare del bene». Il problema non è più quello di sapere se sarà possibile restaurare l'edificio «chiesa», secondo le regole di restauro e di risanamento di tutti gli edifici. La sola questione che vale la pena affrontare è se si troveranno dei cristiani pronti a esplorare queste aperture oranti, erranti e contemplative. Se vi siano degli uomini che vogliono ancora entrare in questa esperienza di fede, costituita non tanto dalla ricerca di modelli sociali, politici, etici, ma da esperienze credenti; e dalla loro capacità di comunicare reciprocamente, a dispetto di comunità e di itinerari che non sono più.

⁵³ MdC, «Comme une goutte d'eau dans la mer», *ivi*, 91.

⁵⁴ «Al di là delle prospettive generali del Vaticano II sul popolo di Dio e sul mondo, si impone una realtà quotidiana, che organizza le scelte, istituisce delle differenze irriducibili e crea le vere sfaldature fra i cristiani: non più una separazione fra il mondo e la Chiesa, ma le divisioni imposte dalla storia umana che attraversano di conseguenza la Chiesa (divisioni di classe, di politiche, di sesso). I luoghi strategici delle discussioni, dei contrasti e delle riflessioni si sono spostati dall'ecclesiologia alla politica, dalle concezioni del «popolo di Dio» alla realtà delle condotte umane... Il nuovo punto di partenza è una presa di posizione relativa alla questione: *con chi* stringere solidarietà dentro la società? Per i cristiani è questo il tempo in cui si deve lavorare a delle cause che non sono propriamente le loro, semplicemente perché non posseggono più un luogo loro (*de sol propre*). Così un mutamento qualitativo si iscrive dentro questo passaggio da un fare-la-carità ad un cercare-la-giustizia» (FC, 308-309).

La «scrittura» credente, nella sua fragilità, non compare sull'oceano del linguaggio che per scomparire, coinvolta nel travaglio che libera in altre «scritture» il movimento per il quale, senza sosta, esse vengono e se ne vanno. Secondo un'espressione cara ai mistici, è *una goccia d'acqua nel mare*⁵⁵.

6. LA SCRITTURA DELLA STORIA. UNA FAMILIARITÀ INQUIETANTE

Il viaggio, vissuto accanto a MdC, non può dirsi concluso senza prima aver toccato almeno i contorni della sua passione per la memoria storica e l'operazione storiografica⁵⁶. Del resto, scortarlo in questa punta estrema del suo lavoro non comporta il ben che minimo rischio di vedersi risucchiati dalle secche di una celebrazione sterile e stizzita del passato. MdC non ha mai profanato tombe in preda a una fame insaziabile e nemmeno scompaginato archivi sotto gli effetti di un umore nero o di una nostalgia debilitante; proprio come mai si è accontentato della disinvolta curiosità del pio antiquario. L'archeologia del tempo e la riesumazione del passato sono da lui apprezzate, e devono perciò essere dal lettore intese, come la felice palestra di un più fecondo avvenire, in vista di una loro ripresa esistenziale. Pane fragrante per una più viva invenzione del quotidiano.

Sul filo di una simile intenzione, la storia – quale sintesi pratica di una ricerca empirica e di un gesto di scrittura – ha certo il pregio di fornire a chiunque «un buon arnese per smontare l'individualismo, postulato dalla modernità occidentale»⁵⁷. Distribuisce un ottimo antidoto contro il veleno della fissità e le paralisi dell'omologazione, il mito dell'indifferenza e la rimozione di ogni contraddizione. Per il semplice fatto d'essere istruttiva – pertanto maestra – di un'identità che si costituisce nell'esperienza della perdita, del «far posto», del viaggiare verso l'altro, che reprime sul nascere il motto dell'invasione: *conquistar y pacificar*⁵⁸. Come poi, effettivamente, questo accada lo si può intuire a partire dal fronte meno favolistico della ricerca storica, quando questa divorzia dall'utopia di una storia ideale e globale, scritta da un non-luogo strategico e predominante.

La presa d'atto del principio tragico legato alla scrittura del passato e la difficile ospitalità concessa all'ordine destabilizzante della storia rappresentano, di fatto, le componenti decisive della sensibilità

⁵⁵ CE, 99.

⁵⁶ L. GIARD, «A qui s'eloigne», *RSR* 76/2 (1988) 177.

⁵⁷ MdC, «Le "roman" psychanalytique. Histoire et littérature», in *HP*, 119.

⁵⁸ MdC, «L'estraneo», in *Mai senza l'altro*, 12.

certeauliana sul campo. Il che impedisce di dimenticare che «fare storia» è per MdC, anzitutto, il consumarsi di un increscioso «paradosso»: o, come lui scrive, il brillare di un ossimoro⁵⁹, inesorabile e necessario. La storia è un gioco di vita e di morte che si distribuisce dentro il lento sviluppo di un racconto, ricomparsa e scomparsa dell'origine, svelamento di un passato sepolto e frutto di una pratica presente. Così come la storiografia è una figura elegante, e contemporanea, di praticare il lutto. Si scrive a partire da un'assenza e non produce se non «simulacri», per quanto questi siano simulacri scientifici. Al posto di una separazione mette una rappresentazione, nel senso vero e proprio di una «messa in scena teatrale», precisamente tragica, in cui la scena è il luogo di un'ospitalità e di una determinazione.

MdC non è vittima di allucinazioni. La piega paradossale della ricerca storica sporge dal suo essere combinazione fra un accadere (la storia) e la fatale interruzione dell'evento nel discorso che lo assume (la grafia). Dal suo azzardare una sintesi di opposti: ovvero, la sintesi fra una percezione – l'indagine che raccoglie il limite, lo scarto, l'assente per farlo rivivere – e una rappresentazione – la scrittura che è presa di distanza dalla voce, atto di chiusura e di interrimento del passato. In questo, MdC va a braccetto con Paul Ricoeur⁶⁰: con la sua fenomenologia della memoria e la sua epistemologia della storia. Per entrambi sono tre gli stadi costitutivi di un'operazione storica. Tutto prende piede dalla disposizione di una cultura a imprimere una manovra di virata rispetto alla normalità del presente, sempre identico: la qual cosa equivale a una conversione di senso e di realtà, prodotta dalle differenze significative che spiccano sulla superficie del passato. A questo primo approccio che misura seriamente gli scarti e gli eccessi, senza sopprimerli, fa seguito l'assunzione del «particolare» come «limite del pensabile». Vale a dire, di ogni elemento che sfugge alla regolarità scientifica e fa esplodere la logica di senso abituale, provocando una sorta di «frattura instauratrice». Da ultimo, fa capolino, invece, il gesto che sancisce la rappresentazione simbolica di un passato nel presente, interessato a far posto ad un avvenire. Confrontata con un lavoro di tenore esplorativo, che impone l'ascesi della consultazione e della documentazione, la scrittura della storia corrisponde ad una funzione sintetica e complementare, di natura non solo recettiva ed estatica, ma con valenza appunto simbolica: del tut-

⁵⁹ EH, 5.

⁶⁰ F. DOSSE, «La rencontre tardive entre Ricoeur et Certeau», in *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*, 159-175.

to simile a un rito di sepoltura per il quale si onora e si esorcizza, in simultanea, la morte. «Scrivere la storia» vuol dire «far posto» a un passato che non abita più il presente – che è stato rimosso, in un certo senso ucciso; è diventato un morto, un assente. Ma nondimeno, significa ridistribuire lo spazio dei possibili, determinare negativamente ciò che resta da fare – in virtù di una tale frattura che si rivela pertanto essenzialmente instauratrice e iniziatica. L'irruzione del remoto che sconcerta un assetto civile consolidato oppure disturba una visione temporale indifferenziata e formale, a conti fatti, identifica:

La narrazione seppellisce i morti come un mezzo per attribuire un posto ai viventi. Laddove la ricerca effettua una critica dei modelli attuali, la scrittura costruisce una tomba per la morte. Il posto fatto al passato orbita, quindi, qua e là, su due tipi di operazioni: l'una tecnica e l'altra scritturistica. La scrittura non parla del passato, in fondo, che per interrarlo. È una tomba nel duplice senso di onorarlo e di eliminarlo mediante il medesimo testo... La scrittura esorcizza la morte e la ospita dentro un racconto che sostituisce pedagogicamente qualcosa che il lettore deve credere e compiere⁶¹.

È precisamente il riscatto del profilo reale, e non addomesticato della storiografia, che scatena la sua questione cruciale. Quella inerente a una «scrittura della storia» che malgrado tutto, riesce ad evitare le trappole di una pratica conquistatrice, non cedendo alla figura ideologica e strategica di quel «prendere possesso scrivendo» che annulla le differenze e intrattiene la sua metafora nell'esperienza della pagina bianca da riempire. Il sentimento di appagamento, il prestigio dell'auto-conferma, l'*amour de soi* – ossia, l'atto che si serve del corpo dell'altro per scrivere in maniera implacabile un prolungamento e un consenso della propria storia, è per de Certeau la menzogna, egualmente illuministica e romanzata, da combattere e da abbattere. Comunque essa si presenti: sotto le vesti di un eroico navigatore, prima, o di un naufrago gentile (Robinson Crusoe), poi.

Amerigo Vespucci, lo scopritore, arriva dal mare. Ben messo, vestito, curato, impettito, porta le armi europee del senso ed è seguito dai vascelli che porteranno in Occidente i tesori di un paradiso. Ben diversamente, l'Indiano d'America, donna distesa, nuda, presenza non nominata della differenza, corpo che si scopre in uno spazio di vegetazione e di animali esotici. Scena inaugurale. Do-

⁶¹ EH, 119. Sull'argomento varrebbe la pena consultare MdC, «Il luogo dell'altro: Montaigne, *Des cannibales*», in PA, 27-48. Ma non solo. Reddiziosa è pure la critica del romanzo di Defoe in MdC, «L'Absent de l'histoire», in HP, 208-218. MdC parla della mentalità cartesiana di Defoe, dell'isola di Robinson Crusoe come di un'isola economica, di un metodo e di una tecnica dell'uomo occidentale che improvvisamente si scontrano con le tracce dell'altro – le orme di Venerdì sulla spiaggia.

po un solo istante di stupore su questo suolo segnato da una colonna d'alberi, il conquistatore va a scrivere il corpo dell'altro e a tracciarvi la sua propria storia. Va a farne il corpo istoriato – il blasone – dei suoi sforzi e dei suoi fantasmi. Questo sarà l'America latina. Questa immagine erotica e guerriera ha valore quasi mitico. Rappresenta il ricominciamento di un nuovo processo di funzionamento occidentale della scrittura... È la *scrittura conquistatrice*. Essa utilizza il Nuovo Mondo come una pagina bianca (selvaggia) su cui scrivere il volere occidentale. Trasforma lo spazio dell'altro in un campo di espansione per un sistema di produzione⁶².

Sulla spinta di simili pensieri, MdC incoraggia una sorta di rovesciamento copernicano delle scienze storiche, che fa leva sulla perfetta interruzione di una logica mimetica. Nella piena consapevolezza di provocare un radicale capovolgimento, dentro il cono di luce di un'*eterologia*, continuamente attratta da una familiarità inquietante e da una logica di ospitalità eversiva. La questione formidabile è allora quella di una scrittura *autorizzata* dall'altro o del ritorno dell'altro nel discorso che lo interdice.

Da qui, l'aggancio di «psicanalisi» e «storiografia». O, altrimenti detto, il credito non ossequioso dello spirito certeauliano per l'impresa freudiana⁶³. Il fazzoletto di terra, sul quale avviene l'incontro, è rappresentato infatti dalla comune «cura» delle due discipline per il rimosso della vita.

La psicanalisi ruota tutta attorno a un processo che sta nel cuore della scoperta freudiana: questo processo è il ritorno del rimosso (*le retour du refoulé*). Un simile meccanismo solleva una concezione del tempo e della memoria, essendo la coscienza al tempo stesso la maschera ingannatrice e la traccia effettiva di fatti che organizzano il presente. Se il passato (che ha avuto luogo e preso forma di un momento decisivo di una crisi) è rimosso (*est refoulé*), ritorna, surrettiziamente, dentro quel presente dal quale è stato escluso. Quasi si depositasse un'*inquietante familiarità* di questo passato che un occupante ha scacciato (o ha creduto di scacciare), per strapparne il posto. Il morto frequenta il vivo. Lo ri-morde (morso segreto e ripetuto). E del resto, la storia è cannibale, mentre la memoria diventa il campo su cui si scontrano due operazioni contrarie: l'oblio, che non è affatto una passività, una perdita, ma un'azione contro il passato; e la traccia mestica, che è il ritorno di ciò che è stato allontanato; vale a dire, un'azione di questo passato ormai spinto alla simulazione. Non solo accade che un'autonomia si costituisca in virtù di ciò che

⁶² EH, 3-4.

⁶³ L. GIARD, «Un chemin non traché», in HP, 11-50.

elimina; ma anche che l'escluso vada ad insinuarsi di nuovo dentro questo spazio «proprio». Lo rimonta, lo scuote. Rende illusoria la coscienza che crede essere sempre presente e presso di sé. Si intrufola e nasconde nella casa, così che l'estraneo, il selvaggio, l'osceno vi si iscrive all'insaputa dell'io, la legge dell'altro. La storiografia si sviluppa inversamente in funzione di un taglio (intervenuto) fra il passato e il presente. Risulta dai rapporti di sapere e di potere esistenti tra due luoghi supposti distinti: da una parte, il luogo presente (scientifico, professionale, sociale) del lavoro di ricerca; dall'altra, i luoghi (musei, archivi, biblioteche) in cui sono conservati i materiali che costituiscono l'oggetto della ricerca. Una frontiera separa l'istituzione attuale dalle regioni antiche o lontane (messe in scena dalle rappresentazioni storiografiche). Pertanto, anche se l'analisi storiografica postula una continuità (una genealogia), una solidarietà (una appartenenza), o una connivenza (una simpatia) fra le sue operazioni e i suoi oggetti, stabilisce fra gli uni e le altre una differenza. La psicanalisi e la storiografia offrono dunque due modi differenti di distribuire lo spazio della memoria. Esse pensano diversamente il rapporto del passato e del presente. La prima riconosce l'uno dentro (*dans*) l'altro; la seconda pone l'uno accanto all'altro (*à côté de l'autre*). La psicanalisi tratta questo rapporto sulla falsariga di una imbricazione (l'uno dentro lo spazio dell'altro), di una ripetizione (l'uno riproduce l'altro sotto altra forma), dell'equivoco o del qui pro quo (si assiste ovunque a dei giochi di maschere, di raggiri e di ambiguità). La storiografia considera questo rapporto sulla falsariga della successione (l'uno dopo l'altro), della correlazione (prossimità più o meno marcate), dell'effetto (l'uno segue l'altro) o della disgiunzione (o uno o l'altro, non entrambi). Due strategie del tempo si confrontano dunque sul terreno di questioni che appaiono ad occhio nudo analoghe: ossia, la ricerca di criteri per comprendere le differenze, l'intenzione di donare valore esplicativo al passato, il desiderio di elaborare le condizioni necessarie a ripensare e a superare la violenza⁶⁴.

⁶⁴ «D'altra parte, bisogna ricordare che Freud stesso era molto esitante sullo statuto delle sue ricerche storiche e sociali, al punto da dichiarare ironicamente, sul finire della sua vita, di averle scritte fumando la pipa... Certo è che sotto il corpo coerente d'ipotesi teoriche verificabili, insinuava dentro la storiografia il sospetto del romanzo poliziesco ("Chi ha ucciso Harry?") e l'inquietante domanda del romanzo fantastico ("C'è forse un fantasma che s'aggira per la casa?"). Riporta le lotte mitiche dentro la scientificità: chi ha ucciso il folle, lo straniero, il "giovane del cocchio". Il posseduto, i mistici, l'indigeno americano, l'Altro²» (MnD, «Psychanalyse et histoire», *ivi*, 92).

L'una e l'altra, psicanalisi e storiografia, attendono a tali istanze mediante la costituzione di un vincolo – magari, non proprio sponsale – fra scienza e finzione. Vincolo, che proprio Freud avrebbe saputo recuperare rispetto ad un ostracismo moderno, che è una messa al bando culturale. La conversione psicanalitica – di cui approfitta la stessa anima storiografica – è una conversione al letterario⁶⁵. Il discorso analitico ha per forma ciò che si potrebbe definire, con parole freudiane, la «finzione teorica». Il progetto freudiano, in effetti, è la finzione che fa ritorno dentro la serietà scientifica, non soltanto in quanto oggetto di analisi (il racconto del paziente), ma in quanto principio d'intelligenza ermeneutica, se è vero com'è vero che «la modalità del racconto diventa la scrittura teorica»⁶⁶. Il valore teorico insostituibile del «racconto» per Freud deriva dalla «differenza» che la sofferenza dell'altro immette nel quadro psicoanalitico. C'è dell'altro – un notturno, un regressivo, un implicito – rispetto al linguaggio teorico scientifico che strutturalmente reclama l'ausilio del racconto e della finzione per non essere espulso. Il che vuol dire che il genere letterario del racconto salvaguarda rispetto al codice dell'oggettivazione la storicità dell'altro, la sua eccedenza in rapporto ai sintomi generalmente previsti e standardizzati. L'opera letteraria si trasformerebbe così in una «mina» che consente di scovare le tattiche storiche, sottese ad un sistema omogeneo e unitario, generando una sorta di cassa di risonanza del rimosso. O, se si preferisce, uno spazio teorico protetto, del tutto simile ad un laboratorio, in cui si formulano, si distinguono, si combinano e si sperimentano le pratiche giocate d'astuzia della dinamica dell'altro.

È il campo su cui si stende una logica dell'altro, quella stessa che le scienze respingono nella misura in cui praticano una logica del medesimo⁶⁷.

Ciò che precede avrebbe dovuto chiarire in che senso per MdC «la letteratura è il discorso teorico dei processi storici»⁶⁸. Entrambe, infat-

⁶⁵ «Di certo, il divorzio fra la storia e la letteratura proviene da un troppo antico e troppo lungo per poter essere raccontato. Palese nel XVII secolo, legalizzata nel XVIII, la rottura viene istituzionalizzata nel XIX secolo dalla ristrutturazione universitaria. Questa rottura ha per fondamento la frontiera che le scienze positive hanno tracciato tra l'oggettivo e l'immaginario, vale a dire fra ciò che esse controllano e il resto. È un problema che vorrei esaminare a partire da Freud. Questo problema mette in causa una redistribuzione dello spazio epistemologico» (MdC, «Le roman psychanalytique. Histoire et littérature», *ivi*, 107).

⁶⁶ *Ivi*, 111.

⁶⁷ *Ivi*, 117.

⁶⁸ *Ivi*, 108.

ti, custodiscono il loro nucleo più oneroso e problematico nello spazio letterario di un testo, che – abdicando ad un regime di sopraffazione dell'altro – ha da propiziare un luogo effettivo di alienazione e di alterazione. Di qui la domanda, se sia poi possibile una scrittura (scientifico-letteraria) della storia che permetta all'altro di accadere, una storiografia, a cui non basta costruire simulacri o cimiteri di marmo in mezzo alla città vivente.

In sostanza, il discorso storico ha il compito di rendere pensabile una società nella sua dimensione di eterogeneità, di restituirla a sé stessa spingendola sui bordi, là dove si origina e si perde nella sua assenza; di partecipare al comune sforzo di metaforizzare in leggende questa alterità. Il testo storiografico combina dunque la razionalità della spiegazione e il racconto letterario che parla dell'altro senza afferrarlo. Luogo di scambi tra il medesimo e l'altro, luogo di transito, questo discorso presenta delle alternanze... ma soprattutto, insinua la falla di una critica al mondo saturo di una società. Nella *forma mentis* e nel costume generale, riavvia l'ipotesi di una differenza, l'eresia di differenti coerenze... La scrittura storiografica genera delle a-topie, dei non-luoghi nel presente. Organizza sistematicamente dei punti di fuga dentro l'ordine dei pensieri e delle pratiche contemporanee. Si apposta sulla riva del fiume... In forza di ciò che conserva di onirico, il racconto storico continua a mettere in scena l'inquietante familiarità dell'altro⁶⁹.

Meno titanica si fa però la richiesta di MdC, laddove si propone come traguardo specifico della storiografia attuale quello di reperire *indicatori* che mantengano aperto il testo, che ne impediscano il ripiegamento e la chiusura. Gli indicatori certeauliani sono vettori letterari, funzioni del discorso, trucchi linguistici che tracciano all'interno del testo un «altrove»; assomigliano a «scambi rotatori» che fanno perdere l'equilibrio al testo e lo spingono verso un fuori-testo, in una maniera che resta pur sempre interna al testo del sapere. Sono altrettanti «colpi di mano», che destabilizzano, danno vertigine e fanno precipitare l'ambizione della scrittura:

Rigorosamente parlando, non c'è mai un discorso dell'altro, ma piuttosto l'alterazione del medesimo (discorso)⁷⁰.

⁶⁹ MdC, «L'Absent de l'histoire», *ivi*, 214.

⁷⁰ MdC, «Le langage altéré. La parole de la possédée», in *EH*, 273. L'espressione corona l'ennesima meditazione certeauliana attorno al "mistero" di Loudun e di Surin: «La possessione non dà luogo ad un altro discorso, come se l'alterità di cui essa è testimone guadagnasse un suo luogo semantico differente e identificabile. Essa produce l'alterazione del discorso demonologico [...]. La perversione del discorso da parte della possessione non consiste nel regalarsi un'interpretazione della sua differenza, ma nel far giocare in modo diverso i rapporti interni che definiscono questo sistema. Questa menzogna, che colpisce il discorso demonologico, è l'effetto di chi

In purissimo stile certeauliano, e in onore del lacaniano «stadio dello specchio»⁷¹, è lecito attendersi che l'auspicio di una «scrittura dell'Altro» debba coincidere con l'infrangersi dell'identità speculare e la rinuncia all'«Altro» immaginario; con il progressivo affrancamento dello storico da un'esperienza essenzialmente materna e narcisistica del nesso memoria-interpretazione-scrittura. Quasi a ribadire – con una punta di spregiudicatezza – che il senso originario della scrittura storica riposa comunque nel margine di trascendenza che inerisce alla sua curvatura mistica⁷².

7. IL CONGEDO. UNA CHIUSURA CHE VUOLE APRIRE

La forza della provocazione certeauliana non poteva essere abbandonata, proprio ora che ci si appresta ad affrontare la fase più avanzata – o forse più imprudente? – del percorso. Laddove una chiusura si rende assolutamente opportuna e necessaria; mentre una «scrittura» si *de-finisce* per «far posto» alle gratuite incursioni dei suoi lettori. Che l'azzardo, caduto nel frattempo sotto gli occhi di tutti, abbia a dirsi riuscito è motivo sin troppo evidente. Che sia risultato, persino, produttivo e convincente è affare che resta sospeso a una sola prova del nove e a un unico punto d'aggancio: per cui il regime dello spirito e della coscienza verrebbe acceso dalla palese violazione di un paradigma culturalmente tradizionale.

A questo riguardo, MdC dà prova di controllare perfettamente il programma moderno della soggettività: l'ideale dell'individuo che

non può contare su un suo proprio discorso. In questo senso, rigorosamente parlando, non c'è mai un discorso dell'altro, ma piuttosto l'alterazione del medesimo» (*ivi*, 273).

⁷¹ MdC, «Lacan: une éthique de la parole», in *HP*, 137-151. La migliore interpretazione certeauliana dello «stadio» lacaniano si colloca, con ogni probabilità, in queste parole: «Nella misura in cui il nostro rapporto al linguaggio è sempre un rapporto con la morte, il discorso storico è la rappresentazione privilegiata di una «scienza del soggetto» e del soggetto «acquisito dentro una divisione costituente»» (*EH*, 120).

⁷² «Esiste certo un'evidente continuità dalla religione (o dalla mistica) alla storiografia, perché di volta in volta si sono fatte carico della relazione che una società mantiene con i suoi morti e della espiazione che il discorso del senso esige incessantemente, lacerato dalla violenza dei conflitti o del caso. Ma lo storico «placa» i morti e lotta contro la violenza producendo una ragione delle cose, una spiegazione, che ne oltrepassa il disordine e certifica permanenze; il mistico, invece, lo fa fondando l'esistenza esattamente sul rapporto con ciò che gli sfugge. Il primo si interessa alla differenza come a uno strumento di distinzione nel suo materiale; il secondo, come a una spaccatura che instaura la questione del soggetto» (*FM*, 48).

sospetta, allenta e nega ogni vincolo, attratto dal mito della propria onnipotenza e dall'assoluto della propria emancipazione. Quasi lo commuove la messa in scena di quest'individuo che deduce ogni cosa da sé stesso, che si auto-costituisce e si auto-genera, portando in sé la carica distruttiva di ogni legame con l'altro. Ma c'è indubbiamente di più. Perché non solo ha ben presente gli esiti desertificanti, veicolati dal dispositivo della modernità, che dissolve i vincoli sociali, neutralizza (in chiave trascendentale) la tenuta dell'esperienza dell'altro e nega ogni forma di rilevanza dello spazio simbolico. Ma neppure gli sfugge il profilo della sua radicalizzazione postmoderna: che è poi il basso profilo del suo collassamento nelle derive di una società indifferenziata, refrattaria alla diversità, strategicamente tollerante, insensibile alle contraddizioni e scrupolosamente globale.

Vi è incertezza per quanto riguarda l'identità dell'io. Questo è certamente un punto molto importante. La *psicologia individuale* nasce nel XVI secolo, prima non esisteva. La convinzione che l'individuo possieda un'autonomia di esistenza, una qualità cosciente, un potere di farsi da sé stesso mi sembra tipica dei tre secoli borghesi durante i quali la coscienza individuale è diventata, come affermato da Lévi-Strauss, il *bambino viziato*⁷³.

Mediante le mille peripezie – impreviste e tuttavia mai abborraciate – nel campo della mistica, della storia, delle culture urbane, della psicanalisi freudiana, della spiritualità cristiana, MdC non rinuncia una sola volta a stanare quel «bambino viziato», che è poi lo schema della coscienza autoreferenziale, paritorito come topica della civiltà occidentale. Il «bambino viziato» è indifferentemente l'uomo intrappolato nel suo narcisismo regressivo, l'io minimo che si trincerava nella sua mimesi e nel suo risentimento, il soggetto accerchiato dalla richiesta ossessiva della propria realizzazione personale. Ma è pure: una società, dietro la quale si consuma l'*escalation del cliché*; una comunità cristiana presa in ostaggio dal linguaggio presenziale e burocratico, una cultura che si è resa di schianto asettica al «mistero del quotidiano», principio della relazione e dell'altro.

La modernità intera, anche per MdC, si è *mentalmente* impoverita nella misura in cui ha sancito l'assurdità che ciascuno si auto-garantisce e si auto-riconosce: provocando la scomparsa dell'Altro. Ma senza vera alterità non c'è conflitto vero e senza conflitto vero non

⁷³ MdC, «L'alterità diabolica. Cinema e possessione», in *La lanterna del diavolo*, Milano, Medusa, 2002, 20.

c'è trasformazione della realtà e creazione dello spazio simbolico. La rappresentazione «mistica» cerateuliana esprime, invece, il senso dell'irriducibilità dell'altro a sé stessi e la creazione di uno spazio (storico, sociale, psicologico, spirituale) per ospitarlo. Molti gli hanno insegnato – da sant'Ignazio a Surin, fino a Lacan – che non esiste «scienza dell'uomo», per il semplice motivo che non esiste «l'uomo della scienza»: ma solamente il suo *soggetto* immaginario e incolore (la sua veduta dall'alto, omologa e appiattita). Di suo, MdC difende, a denti stretti, la convinzione che lo spirito non è acceso se non per la restituzione del singolo al suo ordine oggettivo e alla sua verità – alla verità dell'esperienza – che è poi l'originario del legame. A tal punto di lasciarci ritenere che il nucleo dell'antropologia cerateuliana si polarizzi attorno ad un'unica, folgorante persuasione. Vale a dire: l'idea che «l'uomo non si presenta all'Altro mai del tutto nudo (l'io umiliato), e nemmeno rivestito (l'io esaltato), bensì come uno che deve essere spogliato, per scoprire chi veramente ama e da chi è amato»⁷⁴.

Il mistico dice: *Io non sono più nulla*; tende verso una certa *spersonalizzazione* (svenimento, perdita, naufragio, morte), opponendosi alla struttura nel tempo scienziata, psicologica, e borghese che nasce nel XVI secolo – e che oggi si va lentamente spegnendo: e cioè all'*apologia della persona*⁷⁵.

Sulle tracce di questo «disincanto» del dispositivo moderno del *co-gito*, della sua enfasi conquistatrice e delle sue fantasie dissolutive, MdC contribuisce per altro a rinvigorire – sulla spinta di una mistica della vita che è un'antropologia dell'affidamento – una spiritualità dell'ordinario e della strada, in profonda sintonia con le migliori intuizioni evangeliche del XX secolo. Interpretando – come già era accaduto con la mistica del passato – la vitalità inscritta nelle nuove «fratture instauratrici», nei «colpi di mano» e nelle tattiche che recano con sé nuovi nomi e cognomi (in testa due francesi come lui: Charles de Foucauld e Magdeleine Delbrel).

È davvero la fine. Resta, a onor del vero, una sola cosa da aggiungere, ed è questa. La traversata, che MdC ci ha regalato, è il riflesso accogliente di una sapienza tanto robusta, quanto cordialmente attaccata alla vita. Non rinsecchita dalle acrobazie concettuali. Non sfigurata dalle solitudini della piazza e della bottega intellettuale. Messa in gioco nella fedeltà dei legami e nelle incessanti ripartenze. Ma tutto ciò – piace rammentarlo dentro la gioia di questa vigilia pa-

⁷⁴ FC, 314.

⁷⁵ MdC, «L'alterità diabolica. Cinema e possessione», 23.

squale – comporta, nella vita di de Certeau come nella vita di ognuno, un prezzo alto da pagare.

Dario Cornati
San Martino in Greco
20100 Milano

SUMMARY

This paper fits in a unitary dossier about historicity with a bit of boldness, since it does not deal with a side of the problem, but it is concerned with the voice of a witness: Michel de Certeau and his interpretation of the hard task of «writing a history of present times». His spiritual adventure is characterized by the universal hazard that has made him pass through almost every human science, during the 60s and the 70s of the twentieth century, with unusual openmindedness and rare knowledge. His main contribution to the rebuilding of an ethical and constitutive quality of the historical narration is to be found in his fixed idea: the experience of the other (meant as past, stranger, *refoulé*) as a place – not a word – of the basical experience, which destroys the mirror of self satisfaction. MdC strongly recommends the acts of «making memory», «telling a story», «building a narrative frame which welcomes the Other» as a serious exercise of self purification, a radical criticism of human narcissism, a refusal of the modern myth of a self-referring identity, opposing it with the fragrant picture of a «mystic of life», continuously naked and taught by the most original bond.