

archeologia filosofica



laboratorio

www.archeologiafilosofica.it

laboratorio@archeologiafilosofica.it

Quaderno X

Mistica e storia in Michel De Certeau

Paolo Vernaglione Berardi



Michel De Certeau, storico della religione e della mistica, archeologo della cultura, è stato un “estremista” del senso: gesuita rivoluzionario che ha compiuto il periplo delle scienze umane (la storia, la sociologia, l’etnografia, la psicoanalisi), è uno di quei rari genealogisti che l’occidente geloso della tradizione del potere sovrano e dell’identità cristiana ha riconosciuto come “estraneo”, ammettendolo nei luoghi intoccabili del privilegio accademico.

De Certeau è stato il critico della produzione e del “fare” morale che la cultura europea, cioè l’erudizione, la disciplina ecclesiastica e la cattedra, hanno istituito in due millenni di storia. Ed è la storia il *corpus* certiano da aggirare, penetrandola, ironizzandola ed erotizzandola, come ha scritto di recente la grande biografa e interprete di Jacques Lacan, Elisabeth Roudinescu¹.

Nella temperie che agli inizi degli anni Settanta è stata soprannominata “poststrutturalismo”, in cui Marx e Freud costituivano allo stesso tempo eminenze da indagare e da reinterpretare secondo lo spirito antidealista della “stagione del ‘68”, Certeau è davvero “straniero”: storico antistoricista che acquisisce dall’esperienza delle *Annales* la penetrazione di sguardo per la storia quotidiana delle singolarità popolari; analista marxiano dell’intreccio inestricabile dei sistemi economico e simbolico; teorico lacaniano della dissolvenza del soggetto, di cui la mistica costituisce l’esempio eminente, egli è stato insieme a Roland Barthes e a Michel Foucault, edificatore di un’archeologia del segno e dei discorsi.

Ciò che nella scrittura troviamo separato, la mistica, la storia religiosa e la storiografia, divise in testi diversi, nell’opera meravigliosa e forse magica, di sicuro alchemica di questo epistemologo fuoriclasse, non può compiersi se non nella deposizione dei confini disciplinari della filosofia, della storia e della teologia.

La sua opera densa ed estesa però, mentre produce un ricco sapere positivo, si realizza per sottrarre e infine destituire di “oggettività” i soggetti dell’indagine: la follia mistica, la storiografia, il discorso e le retoriche delle scienze umane. La lezione di Jean Orcibal, gran maestro di storia religiosa, è narrata realizzando una discendenza nel pensiero gesuitico; discendenza che rimane però confinata all’interno del campo di indagine certiano e non sembra aver avuto eredi, né all’interno del dotto studio gesuitico, né all’interno

¹ Cfr., E. Roudinescu, *Michel De Certeau o l’erotizzazione della storia*, in Aut-Aut, n° 369, marzo 2016, pp.9-15.

dell'accademia.

Questo forse perché Certeau inizia del vuoto, dall'assenza in cui rimane il paradosso della scrittura del mistico: questo è un inizio che non rappresenta, ma produce. L'assenza del Cristo dà vita all'operazione mistica che è l'insieme delle operazioni in cui si costituisce l'evento. Allo stesso modo il vuoto è l'inizio della storiografia, l'insieme dei discorsi in cui vive l'assenza di eventi propria del passato. Avremo così una storia della mistica che è un'archeologia dei modi in cui l'assenza si produce nel campo di tensione di corpo e linguaggio. E avremo la scrittura della storia che è l'opera genealogica di un soggetto che produce, a partire dall'assenza del fatto storico, il discorso della storia.

In entrambi i casi abbiamo a che fare con un'opera strategica, messa in atto nei giochi mistico e storico. Una prima operazione è la costruzione del *continuum*. Dove? Sul corpo mistico e sul corpo storiografico da cui Certeau preleva una parte di archivio: quello che documenta la frattura tra la mistica medievale e la sua istanza pre-moderna.

All'epoca si manifesta una nuova disciplina, la mistica, contrassegnata dall'interferenza tra pratiche discorsive e la nomina di un luogo². È quello spazio che attraverso la scissione di corpo e discorso fa “parlare il corpo che tace”³. Così il piano intero dell'opera certiana risulta composto dalle due superfici che come un anello di Moebius si indistinguono una nell'altra.

Questo è il movimento del soggetto. Soggetto barrato, attraversato dalla mancanza, già disidentificato nella dissolvenza indicata da Lacan, che Certeau mette in pratica: la produzione di un soggetto della storia (che sia lo storiografo o la classe sociale) che si dà a partire dalla sua assenza, effetto a sua volta dello scivolare dei significati nell'ordito dei significanti, dissesta le oggettività presunte del discorso approntato dallo storico. Le continuità e le causalità, le conseguenze e i concatenamenti si distribuiscono nell'apertura che li stacca, li disarticola, li rende afasici.

La produzione del corpo (del soggetto), cioè la descrizione dell'evento nell'esperienza, si dà a

² Cfr., Id., *Fabula Mistica*, trad.it., Jaca Book, Milano, 2008, p. 82.

³ Cfr., Id., p. 7.

partire dal vuoto d'essere che si riproduce in ogni pratica erotica in cui si costituisce il senso della mistica. In entrambe le creazioni la frattura è il postulato dell'interpretazione⁴.

Se la continuità ricostruita, il continuo, può avvenire solo nella produzione del discontinuo – che non esitiamo a considerare come l'unico evento davvero storico – «la scrittura simboleggia una società capace di gestire lo spazio che essa si dà, di sostituire l'oscurità del corpo vissuto con l'enunciato di un "voler sapere" o di un "voler dominare" il corpo, di cambiare la tradizione ricevuta in testo prodotto, di costituirsi insomma una pagina bianca che essa stessa possa scrivere»⁵.

Questo, diremmo, è il piano grande dell'intera opera certiana: rintracciare in ciò che è stato scritto il dispositivo di sapere-potere all'opera in Occidente, e far vedere come questo dispositivo funziona nell'assenza di fondamento e di valore. Per ciò la genealogia del soggetto mistico, dalla sua articolazione medievale al XVII secolo è l'oggetto di ricerca che forse più di ogni altro porta traccia della produzione generale di ricchezza e di senso che si perpetua nella finzione di un fondamento.

Sia la mistica che la storia, nel disporre relazioni tra corpo e linguaggio, volontà di sapere e pratiche di soggettivazione, mettono in questione i rapporti dati tra saperi, poteri e soggetti, nella misura in cui li ricostruiscono incessantemente. Questa volontà di sapere, questa ragione sovrana e questo esercizio del potere come dominazione, che costituiscono gli insiemi sociali reali, sono necessariamente generati dal dispositivo che su di essi si sostiene e che per essi funziona.

D'altra parte ogni operazione mistica ha di mira una distanza, sia per denunciare il dispositivo di cattura dei corpi e del linguaggio, sia per destituirlo esponendone la natura di simulacro. E tuttavia il mistico e lo storico si trovano ai poli opposti della prassi di cui sembrano assicurare in qualche modo l'autenticità.

Il campo di tensione esistente tra i due saperi è quello della scrittura – laddove le forme del discorso producono la continuità fittizia e necessaria affinché si possa narrare ed esperire. In entrambi i limiti, mistico e storico, della rappresentazione, «un passato ossessiona questo

⁴ Cfr., *Id.*, p. 8.

⁵ *Id.*, Prefazione all'edizione italiana, cit., p. 10.

presente»⁶: nel caso della *fabula* mistica il passato è il luogo dell'assenza originaria; nel caso della storiografia il passato è assenza di tempo che il presente deve ricreare.

Il racconto del sapere della mistica mostra la pratica di un'origine già da sempre assente e per questo da conquistare; il racconto della storia invece, pur «risalendo incessantemente la corrente sino alle fonti più primitive,... non riesce mai a cogliere l'origine ma solo gli stadi successivi alla sua perdita»⁷.

E se un sapere è riconoscibile in quanto singolarità che può o meno dar luogo ad una disciplina, là dove esso emerge già trasformato in scrittura la costruzione della continuità potrà essere esposta e criticata in un'archeologia del sapere mistico e in un'archeologia del metodo storico. Essa allora, come Foucault aveva osservato, si appunterà sulle grandi unità fittizie del senso: la storia monumentale e antiquaria, l'autore come produttore riconosciuto dell'opera, i paradigmi e le «visioni del mondo». L'archeologia cercherà di revocare la storia come storia delle idee – evitando tuttavia di costituire nuove differenze che valgano come ricostruzioni empiriche di fatti di cui andrebbero cercate le cause strutturali.

Come scrive Certeau: «in nome di che supporre come rintracciare queste unità a mezz'aria?»⁸ tra il cosciente e l'economico. Esse occupano il posto dell'anima collettiva e sono un residuo di ontologismo. Ben presto a loro succederà un inconscio collettivo⁹, quel grande insieme molare che stabilisce la dittatura del soggetto psichico in rapporto al non cosciente, al non saputo e al non visibile; e forse non è casuale che alla fine del XVIII secolo, storia delle idee e storia economica risultano giustapposte¹⁰; questo incrocio forzato funziona nel movimento di sostituzione dell'oggetto del lavoro storico con l'attività dello storico, per cui «ciò che scompare dal prodotto appare nella sua produzione»¹¹.

Emerge dunque una strategia in luogo di una realtà: «essa trasforma la ricerca di un senso svelato dalla realtà osservata, nell'analisi delle operazioni o delle organizzazioni di senso implicate da operazioni interpretative»¹². L'intreccio di una funzione storica – l'incessante

⁶ Id., cit., p. 32.

⁷ Id., cit., p. 29.

⁸ Id., cit., p. 37.

⁹ Cfr., Id., p. 37.

¹⁰ Cfr., Id., p. 38.

¹¹ Id., cit., p. 39.

¹² Id., cit., p. 39.

confronto tra presente e passato – e l'insieme indefinito dei "sensi storici", avvia il confronto tra ciò che "è stato dicibile" e ciò che è stato riconosciuto come scienza, come istituzione, come tecnologia di conoscenza.

La produzione storiografica si fonda sull'origine inesistente, lo zero del tempo, a partire da quale trova espressione. «Questo non-luogo segna l'interstizio tra la pratica e la scrittura... È la soglia che conduce dalla fabbricazione dell'oggetto alla costruzione del segno»¹³. Il clivaggio è individuato nell'archeologia della scrittura della storia all'inizio del XVII secolo, che, secondo Philippe Ariès, è stato uno dei *punti zero* della storia della Francia¹⁴.

Certeau coglie due temporalità di produzione di storia, in base alle quali possiamo assegnare (in maniera sempre reversibile) una posizione alla storia della mistica, e attraverso essa evidenziare l'altra temporalità che vi è connessa. «Le società stabili danno luogo ad una storia che privilegia le continuità, e tendono a dare il valore di essenza umana a un ordine solitamente stabilito, mentre durante i periodi di sommovimento o di rivoluzione, le rotture dell'azione collettiva o individuale diventano il principio dell'intelligibilità storica.»¹⁵.

Così la storiografia dà luogo a due profili che si trovano entrambi in una posizione instabile. Un tipo di storia, quello dei modelli e delle serie, si interroga su quanto è pensabile. Un altro tipo di storia pretende di raggiungere il vissuto, esumato grazie alla pretesa conoscenza del passato¹⁶. Il primo tipo, praticato dalle *Annales* a partire dagli scorsi anni Sessanta, suppone le condizioni di possibilità della ricerca storica; il secondo tipo «privilegia la relazione dello storico con un vissuto, ovvero la possibilità di... "risuscitare un passato"»¹⁷. I due tipi non sono in opposizione, e come ritroviamo i fatti del passato nella riflessione metodologica, così rinveniamo la soggettività dello storico alle spalle del risultato "oggettivo" della ricerca¹⁸.

In Certeau la storia religiosa occupa una posizione centrale nella zona franca tra la ricostruzione delle rotture del senso proprie del discorso mistico che revocano l'identità del soggetto, e l'atto di indagine che interroga i fatti storici secondo continuità causali. Ma,

¹³ Cfr., Id., p. 107.

¹⁴ Cfr., Michel De Certeau, *La scrittura della storia*, trad.it., Jaca Book, Milano, 2006, cit., nota 121, cit., p. 118.

¹⁵ *La scrittura*, cit., p. 60-61.

¹⁶ Cfr., Id., p. 46.

¹⁷ Id., cit., p. 46.

¹⁸ Cfr., Id., p. 46-47.

bisogna ribadirlo, il *continuum* teso tra due estremità storiografiche, il soggetto della mistica e gli oggetti della ricerca storica, può esistere solo nella dissoluzione del suo senso. Da una parte avremo la "comprensione", dall'altra l'estraneità di ciò che accade.

Per questo la storia religiosa è il tessuto connettivo da cui prendono posizione, distanziandosi, le molteplici rotture in cui la mistica realizza la sua storia. Non si dirà più di continuità e discontinuità, ma di limiti e di differenze – come testimonia la presa archeologica dei soggetti discriminati – la follia e il non detto in Foucault, la finzione e la significazione in Roland Barthes, i margini del testo in Derrida. Così «nell'indicare l'altro della ragione o del possibile, il *limite* viene a trovarsi al centro della scienza storica»¹⁹.

La scienza sperimentale delle singolarità è indagata tramite lo studio storico e archeologico: Bremod, Kolakowski, Vovelle, Foucault, e soprattutto Jean Orcibal, la cui modestia precisa e sottile congiunge un'erudizione immensa a una metafisica positiva. Ma a differenza che nell'opera storiografica, si tratta di indagare una *fabula*, un racconto di finzione che instaura la questione del soggetto. I mistici raccolgono la sfida della parola, solidarizzano «con tutte le lingue che ancora parlano marcando nei loro discorsi l'assimilazione al bambino, alla donna, agli illetterati, la follia, agli angeli o al corpo»²⁰.

In questo spostamento il soggetto è spiazzato: «lo spazio del discorso rimanda a una temporalità diversa da quella che organizza i significati secondo le regole classificatorie della coniugazione»²¹. Nel discorso mistico ciò che dovrebbe esserci non c'è: la presenza di Dio. «L'Uno non è più qui. "L'hanno portato via" dicono i numerosi canti mistici che inaugurano la storia dei suoi ritorni..."»²². Rimane la scrittura "per lottare contro l'inevitabile".

Si tratta di operazioni strategiche, di azioni di gioco. «Considerare la storia con un'operazione significherà tentare...di comprenderla come rapporti tra un *posto* (un reclutamento, un ambiente, un mestiere, ecc.), delle *procedure* di analisi (una disciplina), e la costruzione di un *testo* (una letteratura)²³.

¹⁹ Id., cit., p. 37.

²⁰ Id., cit., p. 14.

²¹ Id., cit., p. 56.

²² Id., *Fabula Mistica*, Introduzione, cit., p. 2.

²³ Id., *La scrittura*, cit., p. 63.

Nell'esame della mistica cristiana del XVI e XVII secolo il luogo è delimitato da quattro pratiche discorsive che sono "come quattro lati di un'inquadratura": i rapporti della mistica "moderna" con una nuova erotica, con una teoria psicoanalitica, con la stessa storiografia, infine con la fabula (che rinvia nel medesimo tempo all'oralità e alla finzione)»²⁴.

Un'erotica si sviluppa perché il lutto di Dio è rifiutato già a partire dal XIII secolo, quando l'amore cortese demitizza la religione a favore della donna. Questa trasformazione testimonia l'ambigua trasformazione della scena religiosa in scena erotica; "i mistici lottano così con il lutto" e sul principio di un'assoluta gratuità «finiscono per produrre sembianti di presenza»²⁵.

Ma, di fronte ad "artefatti mentali" che prendono il posto dell'evento, i "veri mistici" sono sospettosi e difendono «l'inaccessibilità con la quale si confrontano»²⁶, come nella teologia renana del XIII e XIV secolo. In Juan de la Cruz e Teresa d'Avila l'approccio assume forme fisiche. Una capacità che «accarezza, risale la gamma delle percezioni, raggiungendo l'estremo che eccede. Parla sempre meno»²⁷. Il corpo mistico smette di essere trasparente per il senso, si opacizza, diventa scena muta di un "non so che" operante.

Alla metà del XVII secolo Angelus Silesius ha accettato di «...sapere che quanto attende non può più venire»²⁸ e tuttavia «l'esperienza femminile ha resistito meglio alla caduta delle simboliche, teologiche e maschili, che mantenevano la presenza per una venuta del *Logos*»²⁹. Dunque, la scienza sperimentale della mistica dà luogo ad un inedito intreccio di spiritualità e storicità, forma di vita e uso dei corpi, in cui il soggetto è preso in «...strategie di locuzione, una nuova "patologia" dei corpi e della società, una concezione della storicità fondata sull'istante presente...»³⁰.

La destituzione della religiosità ortodossa è un episodio talmente deflagrante da essere ripetuto in scrittura nella psicoanalisi di Freud, Lacan e Julia Kristeva che racconta come il gesto mistico deteriora «l'a priori dell'unità individuale... il privilegio della coscienza...»³¹, il

²⁴ *Fabula mistica.*, cit., p. 4.

²⁵ Id., cit., p. 5.

²⁶ Id., cit., p. 5.

²⁷ Id., cit., p. 6.

²⁸ Id., cit., p. 6.

²⁹ Id., cit., p. 6.

³⁰ Id., cit., p. 7.

³¹ Id., cit., p. 8.

mito del progresso e dell'educazione. Ma nella mistica sono soprattutto le operazioni del e sul corpo a fare esplodere sapere e soggettività, gerarchie e ordini.

Esemplare in questa destituzione la follia di Surin, inviato nel convento di Loudun per esorcizzare la superiora delle Orsoline, “posseduta”, e la cui affezione si riproduce nell’esorcista in un delirio afasico durato più di 20 anni, nel luogo storico di transito «dalla Spagna mistica del XVI secolo alla Francia mistica del XVII secolo»³².

Ma «nel "teatro barocco" dell'esorcismo catartico, le orsoline sono le vittime più che le attrici: possedute due volte, dal diavolo che le costringe a pose oscene, dagli esorcisti che cercano di far corrispondere ai loro gesti la griglia demonologica di una secolare tradizione. Già si annuncia un altro spettacolo, quello delle isteriche della Salpêtrière; e come per le pazienti di Charcot (e per le miracolate, dirà Zola nel caso di Lourdes), anche a Loudun si insinua il sospetto che in gioco vi sia "la forza dell'immaginazione delle donne"»³³.

In ogni caso soprattutto “le mistiche” instaurano uno stile articolato in pratiche «che definiscono un *modus loquendi* e un *modus agendi*, fondando così un campo nel quale si dispiegano uno spazio e dei dispositivi»³⁴. Il corpus mistico è considerato «l'effetto del rapporto fra un nome...e certe regole»³⁵. Proprio per ciò, raccontare la fabula mistica significa interpretare in senso musicale la scrittura mistica, «...Restare dentro un'esperienza scrittoria e mantenere quella sorta di pudore che rispetta le distanze»³⁶.

La breve stagione della mistica seicentesca è la storia di una frattura e di un “ritirarsi” dal mondo per resistergli. A cosa bisogna resistere, o che cosa bisogna indurre a dire la verità? Certeau dimostra che la mistica produce tre contro-condizioni di vita che non appartengono agli spazi normati dell'esistenza quotidiana, quello della ragion di Stato, dell'ortodossia cattolica e della cultura accademica. Bisogna sottrarsi all'imposizione di una comunità statale nazionale, moltiplicare l'eresia e produrre un'arte barocca e retorica che sono atti di resistenza in cui si situa una forma di vita.

³² Id., cit., p. 10.

³³ Mario Porro, in *L'Indice dei libri del mese*, <http://bit.ly/2mplj0Z>.

³⁴ Cfr., Id., p. 15.

³⁵ Id., cit. p. 17.

³⁶ Id., cit., p. 18.

«Il gesto di “fare ritiro”... è l'indizio universale della tendenza che oppone la delimitazione di un luogo alla "docilità" necessaria o alle “compiacenze” delle istituzioni religiose legate allo Stato...la vita secondo la regola, le congregazioni religiose, le associazioni dei laici, la pastorale dei sacramenti, le missioni popolari obbediscono tutte alla necessità primaria di una frattura che organizza...la delimitazione di un campo per pratiche specifiche»³⁷.

La configurazione sociale di provenienza delle figure mistiche eminenti, l'aristocrazia decaduta nel caso di Teresa d'Ávila e Juan de la Cruz, incrocia i nuovi cristiani della tradizione marrana, in Spagna come in Germania: «Anime divise, vite sfaldate dal bisogno di un'interiorità nascosta»³⁸, come gli *alumbrados*, Melchor, i Casella, gli Ortiz, Bernardino Tover, Pedro Ruiz de Alcalas, San Pedro Regolado ecc. e molte *beatas*»³⁹; una strana alleanza congiunge la parola "mistica" e il sangue “impuro”⁴⁰ che crea un discorso nuovo, una sorta di “marranismo spirituale” europeo nel caso di Angelus Silesius e Jacob Bohme: «il presente che hanno è solamente esilio»⁴¹, e sperimentano una defezione fondamentale dalle istituzioni del senso⁴².

Si tratta di una storia della follia che urla, dal XIV al XVIII secolo: i “folli di Cristo” nelle piazze di Mosca, la vergine folle della *Storia Lausiaca*, la cui genealogia inizia nel IV secolo con l'idiota di Mène e scorre nel VI secolo con Simeone di Emeso (in Siria) che parte per la città “per prendersi gioco del mondo”. Secondo la *Storia ecclesiastica* di Evagrio di Epifania, egli, rimboccato l'abito monastico, «entra completamente nudo in un bagno di donne, in mezzo alla strada abbraccia ragazzi e ragazze; finge di insidiare una donna sposata nella sua propria camera... fa anche i suoi ingressi al lupanare, e lo si vede danzare ora sottobraccio le prostitute, ora montare sulla schiena di una per farsi fustigare da un'altra; si presta perfino ai loro giochi manuali...»⁴³. Così anche Marco il folle (VI secolo), raccontato nella vita di Daniele in cui compare «nudo con un panno intorno alle natiche, tra altri folli»⁴⁴.

L'idiota, l'altro, non è là dove lo si cerca. Il/la folle ride e deride. Questo ridere è un non

³⁷ Id., cit., p. 24.

³⁸ Id., cit., p. 26.

³⁹ Id., cit., p. 26.

⁴⁰ Cfr., Id., p. 27.

⁴¹ Id., cit., p. 29.

⁴² Cfr., Id., p. 29.

⁴³ Id., cit., p. 42.

⁴⁴ Id., cit., p. 43.

luogo. Sostituisce la verità del teatro alla volontà di sapere. «Anche la sua follia è un simulacro, benché non occulti un'altra verità. Essa partecipa a una strategia delle apparenze che gioca sull'apparire saggio e apparire folle»⁴⁵. Che il maschio non sia maschio e la femmina non sia femmina... «l'ingiunzione del Vangelo mira a un terzo termine nel quale i primi due si aboliscono: la moltitudine è l'universale in cui deve scomparire la differenza fra uomo e donna, come quella tra saggio e folle»⁴⁶.

La partita per l'accesso all'Assoluto, l'istante eterno del godimento, si gioca sul corpo. La sovversione dei corpi è l'operazione mistica. Far fuori la corporeità, il corpo astratto, narrato e oggetto di riflessione, è la posta della strategia mistica. Svuotarlo del pensiero per sentirne gli umori, spalancarne le superfici nell'attesa dell'evento, farvi ritorno nella materia carnale, per non riconoscerlo più come corpo proprio, corpo della coscienza o dell'identità. Ed è solo a condizione di una perdita dell'immagine del corpo e del senso del corpo, – solo nell'affondare del corpo nel suo ignoto – “il mistico” può accadere.

Il corpo ritorna così ad essere il buco nero del linguaggio, *eros*, cioè infinito, senza parola. Ciò che la visibilità completa e piena produce, per quanto organizza esteticamente la perdita del senso, per tanto risucchia le potenze dell'immagine in una densità inimmaginabile.

Certeau dimostra come *Il Trittico delle delizie*, nell'infinita moltiplicazione di figure e forme simil-veri, di esseri trans-naturali, di superfici e volumi multidimensionali, è l'opera in cui Bosh ha dipinto la deflagrazione del senso come una positività dell'arte.

Il corpo mistico è la superficie indefinita di quella positività perché «la mistica, come letteratura, compone scenari di corpo. Da questo punto di vista è cinematografica»⁴⁷. Fino alla metà del XVIII secolo «il corpo mistico occuperà la posizione strategica d'essere altro rispetto alle realtà visibili»⁴⁸. Quanto più il corpo ecclesiale si rafforza, si clericalizza, si ispessisce, tanto più diviene "mistico" ciò che si stacca dall'istituzione⁴⁹. «Sogno francescano: che un corpo predichi senza parlare e, circolando, faccia vedere ciò che vi risiede»⁵⁰.

Si sviluppano e si accentuano i dibattiti intorno al vedere e nasce una nuova modalità visuale:

⁴⁵ Id., cit., p. 46.

⁴⁶ Id., cit., p. 46.

⁴⁷ Id., cit., p. 87.

⁴⁸ Id., cit., p. 91.

⁴⁹ Cfr., id., p. 93.

«la rivoluzione della pittura nel XV secolo...e l'invenzione della prospettiva; l'enciclopedizzazione cartografica del sapere; il ruolo dell'ottica nella scientificità moderna; le teorie della lingua come pittura; le dialettica dello sguardo e della rappresentazione...»⁵¹.

Dionigi Aeropagita è il referente che domina perché «pone un'omologia di struttura fra la conoscenza mistica del "veggente" e la "gerarchia ecclesiastica"»⁵². E tuttavia la storia della mistica mostrerà lo scacco della riconciliazione tra i due saperi. L'allegoria trionfa perché postula una metafisica delle *qualità* inerenti. Diventa mistico ogni oggetto – reale o ideale – la cui esistenza o significato sfugge alla conoscenza immediata»⁵³.

E la parola mistica è portata a proteggersi dalle “autorità”, contro gli esaminatori, con il segreto. «Ogni termine connotato da "mistico" obbliga a cercare altro rispetto a quanto dice;... un virtuosismo trova modo di esercitarvisi... E si traduce in un'ermeneutica barocca e fiammeggiante... E diventa “maniera di parlare”, “stile”»⁵⁴. La mera visibilità del corpo si insedia nel campo del linguaggio. «Il santo che diventa mistico riceve una funzione scrittoria»⁵⁵

Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Teresa d'Ávila, San Juan de la Cruz sono *dottori mistici*. Il corpus di Dionigi sostiene la "luce notturna" della teologia mistica. È dall'Oriente che arriva l'ondata “dionisiana” che illumina fino ad accecare. E' la cartografia di un nuovo mondo dello spirito, il lessico di una lingua diversa che rinnova la tradizione dei commenti nelle opere di Jean Hack, Dionigi di Chartres, Marsilio Ficino, Nicola Cusano, e nel XVII secolo di Charles Hersent, Martin Del Rio, Balthasar Cordier e Joseph du Saint-Esprit⁵⁶.

Il rigoglio interno delle spiritualità orientali è trasformato in discorso⁵⁷. «Si tratta dell'impresa mistica di mettersi alla ricerca dell'Uno esiliandosi dalla solidità delle cose»⁵⁸. L'impresa si realizza secondo due linee di fuga: quella dei profili marginali (il povero, l'idiota, l'illetterato,

⁵⁰ Id., cit., p. 95.

⁵¹ Id., cit., p. 96.

⁵² Id., cit., p. 97.

⁵³ Id., cit., p. 107.

⁵⁴ Id., cit., p. 109.

⁵⁵ Id., cit., p. 113.

⁵⁶ Cfr., Id., p. 114.

⁵⁷ Cfr., Id., p. 116.

la donna) e quella dell'acquisizione dei testi classici, biblici o patristici⁵⁹. «Si hanno dunque nel Rinascimento due tendenze consistenti: una contrappone la teologia scolastica alla teologia mistica; l'altra la contrappone alla teologia positiva»⁶⁰. Dalla metà del XVI secolo «la mistica è una guerra di cent'anni sul fronte delle parole»⁶¹. Teresa d'Ávila «conosceva la posta in gioco di queste parole mediante le quali si appuntano nel discorso i mormorii e, forse, lo sguardo dell'altro...»⁶².

Così la ricostruzione archeologica permette di vedere nella doppia costituzione di una tradizione mistica e del sapere accademico il lungo processo di autonomizzazione dei saperi che divengono scienze e discipline e la posizione rispettiva dell'intellettuale e del ricercatore che rivendicano la differenza come separatezza dalla politica e dalla situazione socio-economica.

Da Weber a Koyrè, ad Aron, l'articolazione della posizione di un gruppo privilegiato e separato (gli intellettuali, i professori) costituisce e determina le regole della disciplina, afferma le leggi interne del discorso e nasconde i rapporti e i legami con la stratificazione gerarchica della società. L'effetto negativo di questa posizione e del luogo dei produttori di sapere, è che le regole proprie del discorso, che sia quello medico, o quello della fisica o dell'antropologia «gli impediscono di articolarsi su ciò che esso non dice – sul corpo, che parla a modo suo»⁶³.

Aggiungiamo che ciò vale, forse anche più, per la psicoanalisi, che proprio per la volontà di interrogare il rapporto psico-fisico che connette nella disgiunzione corpo e linguaggio, fa del fallimento della razionalizzazione la propria vittoria sulla razionalità centenaria che rimuove, denega, forclude l'inconscio. Tutto questo prima del 1968, perché fino ad allora alcuni “dottori”, giunti alle più alte cariche del professorato decidono delle carriere universitarie; condizionano l'intero campo della ricerca universitaria; reclutano il personale secondo criterio di esclusione “ideologica”; costituiscono un'istituzione fortemente gerarchizzata e centralizzata⁶⁴.

⁵⁸ Id., cit., p. 117.

⁵⁹ Cfr., Id., p. 118.

⁶⁰ Id., cit., p. 120.

⁶¹ Id., cit., p. 122.

⁶² Id., cit., p. 127.

⁶³ *La scrittura*, cit., p. 70.

⁶⁴ Cfr., Id., p. 70.

Il tema è comunque il luogo, la posizione da cui lo storico parla, e da cui tiene il discorso, non come un "io", ma come un "noi" e a nome del "noi". Da Benveniste a Foucault prioritario è il discorso, l'insieme delle pratiche discorsive secondo determinate regole. Da qui, una "polizia" degli enunciati che produce il riconoscimento dell'autore e l'attribuzione di scientificità all'opera. Il discorso e il gruppo che lo produce "fanno" lo storico⁶⁵. Ciò a conferma che il regime di permissione e interdizione indica i modi in cui la storia è definita «da un rapporto del linguaggio con il corpo (sociale)»⁶⁶.

Che dunque questo "corpo" possa esser detto è la scommessa dello storico. Laddove c'è una natura la si artificializza. Laddove c'è una società da indagare la si materializza, naturalizzandola. Per far questo alcuni oggetti vengono trasformati in documenti⁶⁷; oggetti astratti di un sapere. A partire dal XV secolo in Italia e in Francia si forma l'archivio che è il combinarsi di un gruppo (gli eruditi), di luoghi (le biblioteche) e di pratiche (la copiatura, stampa, comunicazione, classificazione). E' il dominio della "collezione" che costruisce una gigantesca macchina «che renderà possibile un'altra storia»⁶⁸. Costruzione di un linguaggio, da Peiresc a Leibniz. Costituzione delle fonti, cioè erudizione. Un'azione costituente e delle tecniche trasformatrici.

Inizia dunque una pratica storica, se ci sono un luogo e un dispositivo: la macchina erudita del XVII e del XVIII secolo; l'archivio e l'analisi simbolica di epoca romantica; le procedure informatiche di astrazione alla fine del XX secolo, e, aggiungiamo, l'automazione algoritmica oggi. Ma mentre fino a pochi anni fa consisteva nell'accumulo pressoché infinito di documenti che implementavano l'ipotesi, oggi «la ricerca non parte più da "rarietà" (resti del passato) per giungere a una sintesi (comprensione del presente) ma da una formalizzazione (sistema presente) per dar luogo a "resti" ...»⁶⁹.

Questa pratica consiste nel «sostituire lo studio del fenomeno concreto con quello di un oggetto costituito dalla sua definizione»⁷⁰. All'altezza del dispositivo informatico «la formalizzazione della ricerca ha precisamente l'obiettivo di produrre "errori" – insufficienze,

⁶⁵ Cfr., Id., p. 72.

⁶⁶ Id., cit., p. 78.

⁶⁷ Cfr., Id., p. 83.

⁶⁸ Id., cit., p. 85.

⁶⁹ Id., cit., p. 91.

mancanze – scientificamente utilizzabili»⁷¹.

Dunque lo storico via via, non è più l'uomo che realizza una “storia globale”, ma lavora nei margini, diventa "randagio", fa uno scarto verso la stregoneria, la follia, la festa, la letteratura popolare, «il mondo dimenticato del contadino, L'Occitania, ecc., zone, queste, tutte silenziose»⁷². Emergenza di differenze. Il fatto, ad esempio in Paul Veyne assume la forza di una differenza. Forme dell'eccezione in cui la ricerca articola il rapporto tra le “regolarità” e “particolarità”⁷³. Il passato è il mezzo per rappresentare una differenza⁷⁴. La storia non ha più funzione totalizzante; interviene «come sperimentazione critica dei modelli sociologici, economici, psicologici o culturali»⁷⁵.

Infine, una scrittura. È un dispositivo d'ordine, l'inverso della ricerca che sostituisce il finito all'infinità dell'opera. Riconduce il rapporto tra un presente iniziale e un passato sostituendo la congiunzione alla disgiunzione. «L'esposizione storica suppone la scelta di un nuovo “spazio vettoriale” che investe l'orientamento del tempo»⁷⁶. Formula il senso nella lacuna e chiude il campo aperto instaurando il dominio del discorso e la "servitù" della ricerca⁷⁷.

A livello della significazione il testo storico è istituzione. Usa un metalinguaggio per raccontare sé stesso nella lingua di un altro. Usa la metafora per passare da un genere all'altro. Usa la citazione per essere affidabile e credibile. Usa un linguaggio referenziale per produrre l'illusione realista necessaria per determinarsi come testo scientifico⁷⁸. Non lasciando alcun vuoto di senso «questo discorso non lascia scappatoie»⁷⁹. È un discorso imperialista. «Con un tale procedimento, che permette di sistemare lo sconosciuto in una casella vuota preparata in anticipo per questo motivo e chiamata "avvenimento" una "ragione" della storia diventa pensabile»⁸⁰.

⁷⁰ Id., cit., p. 87.

⁷¹ Id., cit., p. 90.

⁷² Id., cit., p. 92.

⁷³ Cfr., Id., p. 99.

⁷⁴ Cfr., Id., p. 100.

⁷⁵ Id., cit., p. 93.

⁷⁶ Cfr., Id., p. 106.

⁷⁷ Cfr., Id., p. 102.

⁷⁸ Cfr., Id., p. 112-113.

⁷⁹ Id., cit., p. 113.

⁸⁰ Cfr., Id., p. 114.

L'effetto di visibilità è a sua volta prodotto da una relazione. La storiografia ha la stessa struttura dei quadri articolati secondo una successione spaziale, laddove il mostrare tende a sostituirsi al significare⁸¹: carte geografiche, figure, grafici, vedute panoramiche, "conclusioni" ricapitolatrici, paesaggi che delimitano il libro...»⁸². Così sembra quasi che ciò che è indicibile possa realizzarsi in ciò che è detto solo al modo di ciò che si mostra. Senza alcun resto.

La rappresentazione di ciò che è assente può infatti avvenire solo in un racconto. La rappresentazione della morte, sia per essere esorcizzata che per essere ottenuta, per aver luogo, per essere provocata, ha bisogno di una scrittura. La storiografia è ambivalente: «è la condizione di un fare e la denegazione di un'assenza»⁸³. Performativa o racconto del vuoto, la scrittura della storia è «la rappresentazione privilegiata di una "scienza" del soggetto...preso in una divisione costituente – ma con una messa in scena delle relazioni che un corpo sociale mantiene con il suo linguaggio»⁸⁴.

D'altra parte nella misura in cui costruisce e domina, il discorso storico erode e destituisce. Lo smottamento del dispositivo storiografico è una particolare composizione del dicibile e del visibile. Il movimento di sparizione che destituisce il testo storico del vedere e dei fini per i quali è redatto, si dispiega in una galleria di morti: «un susseguirsi di ritratti, di effigi, di emblemi dipinti che organizza lo spazio (il museo) e un percorso (la visita).

La composizione e la formalizzazione di concetti e categorie storiche viene attaccata dal movimento derealizzante della documentazione. Ciò che viene costituito nel raggruppamento, nell'evoluzione temporale e nell'architettura di stereotipi (il periodo, il secolo, la mentalità, la classe sociale, la famiglia, la città, il popolo, la nazione, la civiltà, l'antichità, l'Ancien Régime, il Secolo dei Lumi)⁸⁵, è contemporaneamente eroso dalla messe di singolarità documentarie che sono il materiale della costruzione. «Costruzione ed erosione delle unità: ogni scrittura storica riunisce queste due operazioni»⁸⁶.

Così il movimento nascosto di dissoluzione delle grandi unità concettuali molarì da parte di

⁸¹ Id., cit., p. 118.

⁸² Id., cit., p. 118.

⁸³ Id., cit., p. 120.

⁸⁴ Id., cit., p. 120.

⁸⁵ Cfr., Id., p. 115.

singularità documentarie molecolari appartenenti insieme concettuali diversi (geografici, economici, demografici, politici) lascia emergere i prodotti del “fare” storia: il passato, il reale, la morte⁸⁷. «Il lavoro che sposta il luogo o che lo nasconde con ciò da cui era distinto, delinea nel testo una sparizione (mai totale) dei concetti»⁸⁸.

Quest’opera è la mistica ad averla anticipata e svelata nel desiderio struggente di un “grande silenzio” in cui la lettera del testo non è attesa. Rumori, brusii, chiaccehricci non consolano i mistici. «Questi messaggeri: “no saben decirme lo que quiero” (non sanno dirmi ciò che io voglio)»⁸⁹

Riferimenti bibliografici

“Aut-Aut”, *Michel de Certeau. Un teatro della soggettività*, n° 369, marzo 2016

Michel De Certeau, *La scrittura della storia* (1975), Jaca Book, Milano, 2006

M. De Certeau, *Fabula Mistica. XVI-XVII secolo* (1982), Jaca Book, Milano, 2008

Mauro Porro, in “L’Indice” dei libri del mese, <http://bit.ly/2mplj0Z>.

⁸⁶ Id., cit., p. 116.

⁸⁷ Cfr., Id., p. 117.

⁸⁸ Id., cit., p. 117.

⁸⁹ Id., *Fabula Mistica*, cit., p. 182, nota 4 Juan de la Cruz, *Cantico espiritual*, str. 6, ibid. p. 904.