

La antropología del creer de Michel de Certeau: antecedentes

Juan D. González-Sanz

Las creencias siempre fueron una parte fundamental del núcleo de los intereses intelectuales de Michel de Certeau.¹ En especial las creencias de los hombres y mujeres que habitaron los siglos del vuelco de Europa, ese tiempo crucial en el que el descubrimiento del Nuevo Mundo y la Reforma protestante habrían de transformar por completo el orden previo.²

Aunque en un primer momento Certeau se aproximó a las creencias a través de la historiografía, llegaría a incorporar a su estudio sobre el creer nuevas herramientas metodológicas, configurándose lo que vendría a ser una reflexión de tipo antropológico, una intensa investigación sobre el hombre. “Toda generación mantiene con las precedentes un debate cuyo terreno ella misma delimita; la nuestra podría designarlo por las mil avenidas orientadas hacia una ‘antropología’ o una ciencia del hombre.”³

Señalar a la antropología como centro de interés de Certeau permite vislumbrar una línea maestra desde la que pueden ser leídos todos sus textos: una perspectiva antropológica.⁴ Así, ante la hipótesis de

¹ “La cuestión de creer en toda su amplitud [...] remite a toda la vida y la obra de Certeau, en el entrecruzamiento complejo del compromiso cristiano, de la práctica de las ciencias sociales y de la apertura hacia la política y el psicoanálisis”, A. BOUREAU, ‘Croire et croyances’, en C. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA Y M. TREBITSCH (EDS.), *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Complexe, Bruselas, 2002, pp. 125-140, p. 126. “El conjunto de la obra de Michel de Certeau gira en torno a la creencia”, A. MENDIOLA, ‘Hacia una antropología histórica de las creencias’, en P. CHINCHILLA PAWLING (COORD.), *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, Universidad Iberoamericana, México, 2009, pp. 41-59, p. 41.

² Los años de “la gran revolución psicológica”, como diría Lucien Febvre respecto al periodo 1590-1620, citado en M. DE CERTEAU, D. JULIA Y J. REVEL, *Une Politique de la langue. La révolution française et les patois: l’enquête de Grégoire*, Gallimard, París, 2002 (1975), p. 17 [disponible en castellano, M. DE CERTEAU, D. JULIA Y J. REVEL, *Una política de la lengua*, trad. de Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2008].

³ M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 2003 (1987) [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006, p. 45. En adelante DC seguido de número de página].

⁴ “Se puede pensar legítimamente que el estudio de una antropología del creer, a la que Certeau estaba consagrado al final de su carrera universitaria, siendo el tema del seminario que tenía a cargo en la EHESS desde 1984, constituye una especie de culminación de su investigación. Los artículos antiguos atestiguan, sin embargo, la presencia de esta reflexión desde 1969”, P. ROYANNAIS, ‘Michel de Certeau: l’anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire’, en *Recherches de Sciences Religieuses* 91/4 (2003), pp. 499-533, p. 505. Ver también L. GIARD, ‘Cherchant Dieu’ en DC 7-25, p. 20.

que es posible contemplar la obra certeuniana como un conjunto de estudios diversos con un horizonte antropológico común, se hace necesario dar respuesta a la pregunta por el tipo de antropología que cultivó Michel de Certeau. Objetivo al que se dedican las páginas siguientes.

No se trata, no obstante, de moverse en el terreno, siempre quebradizo, de posibles influencias, préstamos o complicidades. Ante un lector de la talla de Certeau, a quien sus propios compañeros recordaban por su capacidad de lectura, “¿cómo determinar lo que ha leído y lo que verdaderamente le ha marcado?”⁵ Más bien, dada la multitud de orientaciones que la disciplina antropológica puede recibir, se trata de examinar aquellas que fueron más cercanas a Certeau, al menos geográfica y cronológicamente; de plantear los marcos de pensamiento, las distintas facetas de la *episteme* (si se quiere usar un término foucaultiano) en que se movió Certeau, y ver en que dirección pretendió echar a navegar su antropología del creer.

I. ANTE LA MAREA ESTRUCTURAL. Para alguien que empieza a escribir en la Francia de los sesenta del pasado siglo XX, la corriente estructuralista no puede, de ningún modo, ser indiferente. Si además estamos hablando de antropología, mucho menos. Certeau está muy atento a la obra de los autores afines a esta corriente y aunque la presencia de elementos del estructuralismo en Certeau no es pequeña, éste se mantuvo siempre a cierta distancia, ejercitando la crítica frente a lo que consideraba excesos en los trabajos que fueron dando cuerpo a los distintos estructuralismos.⁶

En el campo de la historiografía, Certeau aprecia que la estructura, como “herramienta conceptual”, puede ayudar a dar cuenta con mayor solvencia de la relación que el presente del historiador mantiene con el pasado que se ha convertido en objeto de estudio.⁷ También el interés por

⁵ Certeau se referiría con estas palabras a Pierre Favre en su ‘Introduction’ a B. P. FAVRE, *Mémorial*, traducido y comentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 2006 (1960), pp. 7-101, p. 27. También, al estudiar la relación entre Juan de la Cruz y Jean-Joseph Surin, afirma que “dejaría de lado toda cuestión de influencia. Esta problemática corre el riesgo de ser engañosa, porque no considera cada obra más que por el aspecto que mira el otro”, M. DE CERTEAU, *L’Absent de l’histoire*, Mame, París, 1973, p. 42.

⁶ Para una visión más detallada sobre la evolución de esta corriente de pensamiento, F. DOSSE, *Historia del estructuralismo*. I y II, trad. de M^a del Mar Linares, Akal, Madrid, 2004; *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarua, Universidad Iberoamericana, México, 2003; *Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L’Histoire entre le dire et le faire*, Éditions de L’Herne, París, 2006; D. ROBEY (ED.), *Introducción al estructuralismo*, trad. de Paloma Varela, Alianza, Madrid, 1976. Puede verse también J.D. GONZÁLEZ-SANZ, *Explorar el día a día. Análisis de las prácticas sociales en “La invención de lo cotidiano” de Michel de Certeau*, Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, Valencia, 2010, pp. 46-69.

⁷ Ver ‘Histoire et structure’, dedicado intensamente a esta cuestión, en M. de CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 2002 (1987) [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003, pp. 101-114. En adelante *HP*].

el lenguaje, consolidado en un estudio profundo y continuado de la lingüística, desde Saussure a Barthes o Todorov, es considerado por Certeau un importante aporte del estructuralismo a la reflexión antropológica, pues “el objeto de las ciencias llamadas ‘humanas’ es finalmente el lenguaje y no el hombre” (DC 205) Así, resulta imprescindible meditar sobre el funcionamiento del lenguaje e intentar aplicar las conclusiones a la construcción de una “antropo-logía, es decir, un discurso sobre el Hombre en general.”⁸

El estudio del lenguaje, como se verá más adelante en relación al psicoanálisis lacaniano, es un contrapunto esencial para complementar el vuelo a vista de pájaro del resto de la metodología estructuralista, y poder bajar otra vez a ras de tierra, a las cuestiones relacionadas con las vidas discretas y sencillas de la gente, con el desenvolverse aparentemente automático de la realidad. En la atención prestada a estas dimensiones silenciosas y dinámicas del mundo, Certeau encuentra a varios compañeros de viaje, entre los que destaca alguien que es una de las personalidades más importantes y peculiares de la corriente estructuralista: Michel Foucault.⁹ Desde el uso de una terminología pareja a la suya,¹⁰ hasta la sintonía en cuanto a los temas históricos —con una especial dedicación a los siglos XVI-XVIII— las trayectorias de ambos pensadores transcurren en un cierto paralelismo, aunque, no obstante, es importante recordar que, en todo caso, “los parecidos no deben hacer olvidar las divergencias fundamentales.”¹¹

Frente al modelo antropológico hegemónico en los sesenta (Durkheim, Levi-Strauss, etc.), en el que prima una búsqueda del conocimiento antropológico en fuentes extranjeras, estudiando a los bororos o a los indígenas australianos, Certeau y Foucault apuestan por mirar más de cerca en su derredor y estudiar a la gente normal, esos “extranjeros del interior” (DC 211). Haciendo referencia a *Vigilar y*

⁸ M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, ed. de Luce Giard, Gallimard/Seuil, París, 2005 [disponible en castellano, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2007, p. 116. En adelante LO].

⁹ El debate en torno a la acertada o desacertada clasificación de Foucault como “estructuralista” no puede ser abierto aquí. Es suficiente con señalar que Certeau sí que le considera partícipe de esta corriente. Veáanse M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, París, 2005 (1969), pp. 101 s.; *La Prise de parole et autres écrits politiques*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1994 (1968), p. 82 [disponible en castellano, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1995]; HP 157 ss. Según cuenta Giard “Certeau tenía tanta amistad como admiración” por Foucault, L. GIARD, ‘Un chemin non tracé’ (HP 11-50, 47), aunque también marcara distancias con su pesimismo (DC 13).

¹⁰ Discontinuidad, *episteme*, arqueología (DC 111); G. VIGARELLO, ‘Histoires de corps. Entretien avec Michel de Certeau’, *Esprit*, febrero (1982), pp. 179-185, p. 182; L. GIARD, ‘Le travail de voyager au pays des vivants et de morts’, *Esprit*, febrero (1976), pp. 375-380, p. 375.

¹¹ M. DE CERTEAU, ‘Introduction’, p. 39.

castigar,¹² donde Foucault extiende toda una teoría acerca de los procedimientos panópticos de control carcelario, Certeau pondrá de manifiesto la diferencia entre ambas orientaciones: “Hoy día, las prácticas que llevan el secreto de nuestra razón ya no tienen una forma tan lejana. Con el tiempo, se aproximan. Ahora es inútil ir a buscar esta realidad etnológica en Australia o en el comienzo de los tiempos. Se aloja en nuestro sistema (los procedimientos panópticos).”¹³

Así pues, entre Certeau y Foucault son tan destacables las distancias como los paralelismos. Como diría Luce Giard, tanto en el caso de Foucault como en el de, por ejemplo, Pierre Bourdieu, para Certeau se trata de vincularse a ellos por una especie de “antiafinidad electiva”,¹⁴ un ejercicio de diálogo tanto más enriquecedor cuanto más diferentes son aquellos que conversan. Por ello, a pesar de todas las cercanías existentes entre Foucault y él, Certeau guarda las distancias: “Foucault es brillante (en demasía). Él destella fórmulas incisivas. Divierte. Estimula. Cautiva: su erudición confunde; su destreza provoca la adhesión y su arte la seducción. Sin embargo alguna cosa en nosotros le resiste” (*HP* 75).

¿Dónde está el quid de esa resistencia? A ojos de Certeau, late, bajo esta obra de Foucault, un irracionalismo que no puede compartir, ya que, a pesar de todas las limitaciones que sea necesario subrayar, para él es firme la convicción de que el hombre puede conocer y conocerse a través del uso de la razón. En este punto puede verse el espesor de la distancia que existe entre Foucault y Certeau, en torno a la muy diferente consideración que hace cada uno de ellos de la antropología. Las afirmaciones de Foucault sobre esta, especialmente en *Las palabras y las cosas*, no son nada positivas.

El pensador de Poitiers afirmará que

por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.¹⁵

¹² M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, trad. de Aurelio Garzón del Camino, 2005³⁴. Obra que, según indica L. Giard, Certeau “consideraba como el mejor libro de Foucault” (*HP* XXXIV).

¹³ M. DE CERTEAU, *L’Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990 (1980) [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. 74].

¹⁴ L. GIARD, ‘Histoire de une recherche’ en M. DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano*, pp. XIII-XXXV, p. XXII.

¹⁵ M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Madrid, 2009², p. 9.

Si quisiera sostenerse que el pensamiento de Certeau es en gran medida dependiente del de Foucault,¹⁶ ¿cómo entender entonces la adhesión de Certeau a la noción de antropología tras un planteamiento como el anterior? Muy probablemente, sólo como una refutación. Que Certeau se sienta parte con Foucault de una misma comunidad intelectual, no sólo no evita su discrepancia, sino que casi la presume. Su extenso e intenso conocimiento de los planteamientos foucaultianos es lo que permite a Certeau mantener su propia postura, ejercer de otro distinto junto a él. Para Certeau, la que queda inhabilitada tras la obra de Foucault no es la antropología en general, sino una forma determinada de cultivarla. “Foucault no anuncia el fin del hombre, sino de una concepción del hombre que pensaba haber resuelto a través del positivismo de las ‘ciencias humanas’ (ese ‘rechazo de un pensamiento negativo’) el problema siempre remanente de la muerte” (*HP* 88).

Luego, si una antropología positivista no es capaz de dar respuesta a este problema, y resulta que éste no es baladí sino que afecta a la médula de la experiencia humana de la que debe dar cuenta la antropología (porque el hombre es mucho más que aquello que se puede medir y pesar), no es difícil colegir que, o bien esta disciplina se transforma para poder incorporar el “pensamiento negativo”, o realmente no merece ser calificada más que como engaño o fraude. De ahí que, estando dispuesto a explorar otros métodos distintos a los que se ciñen únicamente a la colección de datos mensurables, Certeau sostenga con su praxis intelectual que aún es viable y necesario un campo de investigación en el que tratar de dilucidar los aspectos fundamentales del ser humano: que hay espacio para otra antropología.

A pesar de compartir con la antropología estructural la voluntad de dar cuenta de los problemas centrales de la vida humana y algunos de sus principios metodológicos, Certeau se sintió ajeno a esta corriente emergente en cuanto a su voluntad de dominio y éxito institucional, y también lejano a ella debido a su arraigada creencia en la existencia, dentro de la vida humana, de un espacio sutil –pero innegable– para la libertad (que no siempre quedó a salvo en los planteamientos estructuralistas). Por todo ello, Michel de Certeau no construirá, en propiedad, una antropología estructural.

II. EL TRÁNSITO CRISTIANO DE LA FE A LA CREENCIA. Al mismo tiempo que el estructuralismo va conquistando mentes y cátedras, otro enfoque de la antropología surge dentro del entorno eclesial en que se mueve Certeau: el que nace de una Iglesia católica en plena efervescencia tras el Concilio Vaticano II. En el nuevo marco que supone la orientación ofrecida a la Iglesia por los documentos del Concilio, viejas intuiciones cobran renovados bríos. Es el caso de la antropología teológica, que va a intentar aunar en sí muchos de los esfuerzos realizados a lo largo del siglo —tanto

¹⁶ Véase A. MENDIOLA, ‘Hacia una antropología histórica de las creencias’, p. 42.

en el medio católico como en el protestante— para responder a una pregunta central, y ya clásica, que ha trocado su vestimenta. Según Pierre Watté, “la pregunta era ésta: ¿qué es la fe? Desde el ángulo de mira antropológico, la pregunta se invierte y dice ahora: ¿qué es un creyente, o, más exactamente, un hombre que cree?”¹⁷

Esta inversión, que da protagonismo a la creencia en tanto que realidad humana, dejando al margen (al menos de momento) concepciones en mayor grado metafísicas, sitúa a la antropología teológica, en el camino de ser ese “saber integrador y unificado que recoja los resultados de las ciencias humanas en una interpretación que los trascienda”, que supere la parcialidad de otras denominaciones antropológicas en las que no se ha “consagrado todavía el sentido, originariamente kantiano, de ‘concepción filosófica del hombre’.”¹⁸ Este cambio supone algo no menor en el cristianismo, que entrará en el estudio de esta nueva orientación desde la pluralidad de sus confesiones, consolidando así, con un paso más, ese movimiento que data de los últimos cuatro siglos, y que supone, como diría Certeau en referencia a la obra del jesuita Joseph-François Lafitau, el “desplazamiento de una teología hacia una antropología” (LO 118).

Este giro antropológico suscitará el interés de muchos teólogos, católicos y protestantes, que trabajarán en muy diferentes vías de reflexión antropológica, de las que sólo algunas pueden ser incluidas propiamente en esta corriente de la antropología teológica.¹⁹ Entre ellas la seguida por Karl Rahner (1904-1984), jesuita como Certeau, que es considerado por muchos la figura más eminente de la teología católica del siglo XX. En sus obras puede encontrarse una completa y compleja teología, de gran calado filosófico, en la que se actualiza el legado tomista

¹⁷ P. WATTÉ, ‘Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX’ en H. VORGLIMLER Y R. B. GUTCH, *La teología en el siglo XX*, vol. III, trad. de Manuel Jiménez Redondo, BAC, Madrid, 1974, pp. 47-63, p. 49.

¹⁸ P. WATTÉ, ‘Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX’, p. 47.

¹⁹ Entre los católicos que tomaron en serio este giro puede citarse, por poner solo un par de ejemplos, a Yves Congar, principalmente eclesiólogo, que no obstante insistiría, en su participación en el Concilio Vaticano II, sobre la necesidad de “la unión de la antropología y la teología”, Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, I, Cerf, París, 2002, p. 367; o a Marcel Jousse, jesuita francés que tendría para Certeau una temprana y especial relevancia, ya que Certeau impartió, acerca de su obra, su primer curso de doctorado en el Instituto Católico de París, en 1965. Como ha señalado F. Dosse, “los trabajos de Jousse llevan a cabo el desplazamiento que anhela Certeau de lo teológico a lo antropológico”, F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 560. De entre los autores protestantes puede citarse a Wolfhart Pannenberg, que ha elaborado una monumental producción teológica con una especial atención a la relevancia de la historicidad para el pensamiento cristiano. Véase W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, trad. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1993; *Teología Sistemática. II*, trad. de Gilberto Canal Marcos, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996. Entre los autores españoles destaca José Luis Ruíz de la Peña, del que puede consultarse con provecho su *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 1988.

en un intenso diálogo con la filosofía de principios del siglo XX, especialmente con la de Martin Heidegger.²⁰

En cuanto a la consideración de la antropología en su relación con la teología, y de la posibilidad de la existencia de una antropología teológica, puede conocerse la posición de Rahner acudiendo a su libro *Oyente de la palabra*.²¹ Aquí, además de un profundo estudio sobre qué ha de entenderse por filosofía de la religión y qué relación habría de existir entre esta y la teología, aparece un esbozo de lo que puede entenderse por antropología teológica: una disciplina que se ocupa de la realidad humana vista a la luz del acontecimiento que supone la irrupción de Jesucristo en el mundo, en tanto en cuanto éste es considerado el Hijo de Dios.

Tras este acontecimiento, para Rahner y para el cristianismo en general, ha de ser replanteado el estudio de la naturaleza del ser humano, la antropología, para dar cabida en ella a este nuevo hecho fundante. De alguna manera, una vez aceptada la premisa de un “Dios personal supramundano” que se revela, y que lo hace a través de su Hijo, es necesario revisar si todo lo afirmado sobre el hombre es compatible con este punto de partida. Toca elaborar una nueva antropología que sea algo así como “la inclusión de todas las antropologías legítimas y limitadas en el misterio de Dios y del Verbo de Dios hecho carne.”²²

A pesar de una cierta sintonía de fondo entre Rahner y Certeau también aquí, como en el caso de los autores encuadrados en el estructuralismo,²³ es notoria la distancia que surge en el desarrollo de sus respectivos trabajos.²⁴ En general, los estilos y temas de ambos pensadores son muy distintos, por poner sólo un ejemplo, en lo que hace al recurso a la teología de Santo Tomás como fuente. Aquí la orientación del trabajo de Certeau no está cerca de la teología de Rahner ni de los

²⁰ También para Certeau resultaría muy sugerente la filosofía de Heidegger, tal y como puede verse en M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1987 (1982) [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006, p. 11] (primera página de la obra!); *DC* 125, 218, 248, 253, 260; *HP* 136; *La Culture au pluriel*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1993 (1974), p. 153 (en adelante *CP*) [disponible en castellano, *La cultura en plural*, trad. de Rogelio Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999]; *LO* 362; entre otras.

²¹ K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, edición refundida por J. B. Metz, trad. de Alejandro Esteban Lator Ros, Herder, Barcelona, 2009. Esta edición fue publicada por primera vez en 1963 (la primera edición del original data de 1941). La obra de Rahner es de tal amplitud y complejidad que no tendría sentido intentar aquí un abordaje más intenso de su pensamiento. Baste con situar, en el marco de la obra citada, sus posiciones sobre antropología teológica como vía de pensamiento que podía haber seguido Michel de Certeau.

²² P. WATTÉ, ‘Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX’, p. 47.

²³ Una buena síntesis de la oposición que existe, por otra parte, entre antropología teológica y estructuralista puede verse en J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, pp. 170 ss.

²⁴ Puede verse un interesante, y muy crítico, análisis de la postura teológica de Certeau en A. PEGO, ‘La ausencia como categoría teológica. Michel de Certeau, bajo el signo de la ruptura’, *Revista Catalana de Teología* 38/2 (2013), pp. 463-485.

principios generales de la corriente neotomista francesa capitaneada por Jacques Maritain y Etienne Gilson. La lectura conjunta de las obras de Certeau y de Gilson,²⁵ por citar a alguno de estos filósofos, muestra la enorme diferencia que hay entre dos estilos, dos metodologías de trabajo, que podrían representar actualmente lo que en su día fueron la teología positiva y negativa: una especializada en dar respuestas y la otra empeñada en suscitar nuevas y complejas preguntas. No obstante, esta distancia de estilos no implica para Certeau que no haya que tener en cuenta las aportaciones valiosas de estos pensadores en las áreas de interés compartido, como es el caso de los estudios sobre mística de Gilson.²⁶

Pero, yendo a aspectos más concretos, hay una diferencia importante entre Rahner y Certeau, que expresa muy bien la imposibilidad de calificar la antropología de éste último con el adjetivo “teológica”, y que gira en torno a la universalidad del cristianismo. Y es que Certeau está muy alejado del tipo de argumentaciones —como la de Rahner— que buscan, en último término, dar apoyo a la idea de que el cristianismo es un fenómeno absoluto y universal y que, por tanto, afecta a todo ser humano. La afirmación de la existencia de la revelación histórica de un Dios supramundano (en absoluto compartida por todos los seres humanos) tiene, en este marco, pretensión de universalidad. Aquel antiguo adagio, *extra ecclesiam nulla salus*, reaparece con fuerza (pese a todos los matices que se le quieran poner) cada vez que la dimensión histórica de la realidad humana es llevada hasta sus últimas consecuencias por algún filósofo o teólogo cristiano.

Certeau no comparte esta línea de pensamiento, sino que manifiesta claramente la voluntad de poner en cuarentena la afectación (“necesaria” por imperativo lógico en un contexto de reflexión filosófica) que el acontecimiento Cristo pudiera tener sobre el conjunto de la humanidad. En *El estallido del cristianismo*, deja Certeau una sentencia clave en este sentido. “El cristianismo no es más que algo particular en el conjunto de la historia de los hombres y no puede atribuirse esta historia ni hablar en nombre del universo entero.”²⁷ Y es que la especificidad cristiana de que hace gala la antropología teológica no va con Certeau quien, de hecho, llegó a hacer una afirmación de tal calado que no puede dejar ninguna duda al respecto. “Primero hay que dejar de suponer universal (verdadera para todos) esa opción singular que es la fe cristiana,

²⁵ E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. de Ricardo Anaya, RIALP, Madrid, 2004; *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. de Carlos A. Baliñas, RIALP, Madrid, 2004.

²⁶ El cierto tono “apologético” que está presente en estos escritos no anula su valor, M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975, p. 52 [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006]; *La fábula mística*, p. 112.

²⁷ M. DE CERTEAU Y J.-M. DOMENACH, *El estallido del cristianismo*, trad. de Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 42.

pero también dejar de restringir a la ideología de un grupo particular (cristiano) la base de una reflexión teológica” (DC 261).

Luego sí, tal y como lo ve Certeau, para hacer teología ha de abrirse la mente hacia algo más allá del cristianismo, ¿cómo no pensar que suscribiría algo muy parecido respecto de la antropología? De ahí el afán certeuniano por desarrollar una antropología del creer, más que una teología de la fe o una historia de las creencias, que hubieran sido dos alternativas perfectamente posibles dada su formación y su situación institucional. De este modo, Certeau abre una grieta en la antropología teológica que pone en cuestión la primacía de la aplicación de los principios teóricos sobre los históricos a la hora de dar cuenta de la realidad humana. ¿Apertura a la presencia de Dios en la historia y, por tanto, a su influencia en la configuración del ser humano? Sí. ¿Imputación instantánea de una realidad cristiana subyacente a toda la humanidad? No, al menos sin una reflexión detenida y con muchos matices.

Por tanto, y a pesar de compartir con la antropología teológica de orientación rahneriana el interés temático por ese “verdadero fósil morfológico”²⁸ que es el creer, es muy dudoso que Certeau pudiera suscribir que la suya fue, o quiso ser, en este sentido, una antropología teológica. Que fuera una antropología abierta a la teología hasta los tuétanos, entendida como una de las pocas vías posibles de tránsito hacia el conocimiento de Dios en nuestros días, eso sí. Una antropología teológica, *stricto sensu*, no.

III. EL HOMBRE DEL PSICOANÁLISIS. Al llegar a la tercera de las esquinas del marco epistémico que se viene trazando en este trabajo, el psicoanálisis sale al paso. Certeau no sólo conoció intensamente la teoría psicoanalítica a través de su estrecha relación con Jacques Lacan y el círculo de analistas de la Escuela Freudiana de París, sino también, de una forma fundamental, a través de la “lectura directa de Freud (que fue quizás su mayor fascinación intelectual).”²⁹

No obstante, contra esta pasión de Certeau por el psicoanálisis, algunos argumentaron (y argumentan) una supuesta incompatibilidad entre el freudismo y la fe cristiana, dudando que la teoría psicoanalítica sirviera de ayuda al jesuita en sus investigaciones sobre el creer. Siendo consciente de los puntos de fricción entre cristianismo y psicoanálisis, lejos de amilanarse ante las reticencias del maestro Freud, o de negarlas, Certeau da un paso característico de su carácter intelectual: salir de una falsa dicotomía para encontrar una tercera posición, si no necesariamente

²⁸ M. DE CERTEAU, ‘Croire: une pratique de la différence. Document de travail’, Centro internazionale de semiotica e linguistica, Università de Urbino, 1981, pp. 1-21, p. 1.

²⁹ L. GIARD, ‘Mystique et politique, ou l’ institution comme objet second’ en L. GIARD, H. MARTIN Y J. REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, pp. 9-45, p. 22. También señala Giard que “sería falso limitar en él la aportación del psicoanálisis a la comprensión de la vida espiritual, su relación con Freud fue más profunda y más larga” (HP XXX).

integradora, sí al menos no excluyente de los aparentes contrarios. Porque el psicoanálisis no ha de ser para él una cosmovisión que anule su propia historia personal, religiosa o intelectual, sino, en primer lugar, una herramienta. “El psicoanálisis es, ante todo, heurístico. Es una interpretación que hace que surjan nuevos problemas en *todo* el campo del lenguaje de acuerdo con un modo que le es propio y que comienza, además, por negar la distinción entre normal y anormal, como la división entre individual y colectivo” (HP 202).

En lo que atañe al tema de este artículo, hay que señalar que, como en el caso de Certeau, tampoco en la obra del fundador del psicoanálisis puede hallar el lector una antropología al uso, aunque en sus textos, sin embargo, pueda encontrarse en ocasiones un lenguaje muy próximo al de la antropología social de su época, como ocurre en *Tótem y tabú* (que tanto aprovecha las investigaciones de Frazer o Wundt, entre otros). En este sentido, Certeau reconoce que “al retomar como instancia simbólica los mitos y los ritos rechazados por la razón, una crítica freudiana puede hoy *parecer* una antropología” (HP 105).

Entre las aportaciones del psicoanálisis a la reflexión sobre la condición humana, el jesuita saboyano aprecia sobremanera su capacidad para aproximarse a las zonas inexploradas de la humanidad, al mundo de deseos y pulsiones que habitan en la íntima cotidianidad de cada individuo de una forma oculta y desapercibida. En este sentido, Certeau llegará a afirmar que el psicoanálisis hace hoy con una “interioridad ‘salvaje’” lo que la etnología de ayer hizo con una “exterioridad ‘primitiva’.”³⁰ En Freud se produce un desplazamiento fundamental en la concepción del hombre, que pasa de la búsqueda kantiana de la mayoría de edad a la toma de conciencia de la involuntariedad de los propios actos, de la arbitrariedad infantil del inconsciente. Esta importancia atribuida al inconsciente es algo fundamental para Certeau en la aproximación temática mística-psicoanálisis, porque tanto una como otro necesitan como punto de partida la existencia de algo oculto, de una realidad por conocer. Así, el psicoanálisis aporta luces al historiador que quiere hacerse cargo de la mística sin despreciarla de inmediato como una extraña reliquia de otros tiempos, ajenos y salvajes.

Por otra parte el psicoanálisis y la reflexión antropológica certeuniana se tocan con intensidad en lo relativo al análisis cultural, sobre todo en cuanto al estudio de las creencias y la toma de conciencia de la estrecha vinculación existente entre creencia y deseo. Carlos Domínguez Morano ha visto en esta relación con el deseo el centro de la visión freudiana de las creencias señalando que en *El porvenir de una ilusión*, “la cuestión sobre la que hay que pensar a propósito del acto de fe no es sobre la razón que la pueda sustentar, sino sobre la fuerza del deseo que la genera.”³¹ Ciertamente, esto supone por parte de Freud una puesta

³⁰ M. DE CERTEAU, *La Prise de parole*, p. 243.

³¹ C. DOMÍNGUEZ MORANO, ‘Ciencia, ilusión y creencia: pensar la fe desde el psicoanálisis’, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59/2 (2003), pp. 431-453, p. 432.

en cuestión de la importancia epistémica de la creencia, sacando a la ilusión (creencia) del terreno de la búsqueda de la verdad, pues “una ilusión no es lo mismo que un error, ni necesariamente un error.”³²

Este papel epistémico de la creencia será una de las principales líneas de trabajo de la antropología del creer de Certeau, que es muy consciente de que todo método, también el científico, está constitutivamente imbricado con la condición humana y con sus limitaciones. En palabras de Certeau, “ninguna ciencia humana es inocente” (DC 211). En un guiño freudiano de profunda ironía, Certeau apuntará contra la ilusión que, en esta ocasión, se oculta resguardada bajo una capa de científicidad: “Prefiero la lucidez, incluso cruel [...] La ilusión no conducirá a la veracidad.”³³

Por otra parte, además de la referencia obligada a Freud, Certeau tuvo en cuenta el marco psicoanalítico posterior, en el que la ilusión y la creencia pueden entenderse como estructuras fundamentales del dinamismo humano, como puede verse en las obras de Carl Gustav Jung o del médico y psicoanalista inglés D. W. Winnicott. Esta nueva actitud la resumirá con acierto el psicoanalista francés J. B. Pontalis al afirmar que “sólo los muertos no creen en nada.”³⁴

Pero si hay un psicoanalista posterior a Freud cuyo eco en el mundo intelectual ha sido especialmente potente, y esto es especialmente cierto en el caso de Certeau, este es Jacques Lacan. Entroncado con el estructuralismo y la filosofía de Martin Heidegger, entre otras corrientes de las ciencias humanas, el pensamiento de Lacan se presentó a mediados del siglo XX como un intento de fundamentación del psicoanálisis a través de un “retorno a Freud.”³⁵ Un retorno que intenta cubrir la necesidad percibida por Lacan de fortalecer el basamento científico del psicoanálisis, así como de recuperar ciertas esencias del método analítico que, en su opinión, se estaban perdiendo en la práctica y la teoría psicoanalíticas que respaldaban las autoridades postfreudianas, representadas en la figura de Anna Freud.

En el movimiento lacaniano de respuesta a esta situación destaca el axioma que será el gozne alrededor del que gire toda la teoría lacaniana: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje.”³⁶ Esta hipótesis de

³² S. FREUD, ‘El porvenir de una ilusión’ en *Obras Completas*, Vol. 21, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2004², pp. 1-56, p. 30.

³³ S. FREUD, ‘El porvenir de una ilusión’, p. 21. Esta preferencia por la lucidez frente a la oscuridad del autoengaño sería una constante en Certeau y le mantendría siempre en guardia, pues “la lucidez viene de una atención, siempre móvil y sorprendida, a lo que los acontecimientos nos muestran sin que nosotros lo sepamos” (HP 66). Giard subraya también que, en el caso de Certeau, “su lucidez, venía, creo yo, de su formación filosófica y de su interés por la epistemología...”, L. GIARD, ‘Histoire de une recherche’, p. X.

³⁴ J.B. PONTALIS, ‘Se fier à... sans croire en...’, *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 18 (1978), pp. 5-14, p. 5.

³⁵ Véase J. DOR, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, trad. de Margarita Mizraji, Gedisa, Barcelona, 2000.

³⁶ J. LACAN, *Escritos 1*, trad. de Tomás Segovia, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 227.

Lacan (novedosa ciertamente respecto a Freud), cuyo examen constituirá el núcleo de toda su producción y actividad psicoanalítica, será también la principal aportación antropológica que Lacan le hará a Certeau y, al mismo tiempo, el desencadenante de la aparición de toda una nueva terminología psicoanalítica.

Esta nueva nomenclatura de ascendencia lingüística, heredera de las obras de Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson, entre otros, supone el abandono de la parte más vetusta del vocabulario freudiano, extraído del mundo de la física y de las ciencias naturales. La centralidad del lenguaje, de la palabra, que tendrá sus consecuencias tanto en la dimensión clínica como en la teórica del psicoanálisis lacaniano, conquistará a Certeau quien, a partir de su conocimiento y adhesión a la teoría lacaniana, hará uso de la estructura general del pensamiento psicoanalítico de Lacan en multitud de trabajos de exploración antropológica sobre la cultura, la mística o la historiografía.

Para Certeau, la primacía del lenguaje en la comprensión de la psique abre las puertas a una lectura de la obra freudiana en la clave de las ciencias humanas y, más en concreto, de la historia. Además, implica la adquisición de un enorme *corpus* instrumental, con grandes posibilidades heurísticas, que deja abierta una vía de paso desde el psicoanálisis hacia el espacio vacío de lenguaje en el que se mueve el creer. Es algo que puede verse al analizar otra de las figuras centrales del pensamiento de Lacan: el esquema *Imaginario, Simbólico, Real*.

Este esquema está compuesto por tres elementos que representan las tres grandes dimensiones de que se compone el sujeto.³⁷ La primera, lo Imaginario, es la relativa al cuerpo y la imagen del yo; la segunda, lo Simbólico, comprende todo lo referente al lenguaje y por tanto a la interacción humana, por lo que puede ser considerado el campo del otro; y finalmente, lo Real, sería la de más difícil comprensión pues afecta a todo lo que no puede ser adscrito a las dos dimensiones anteriores, esto es, aquello que no puede ser explicado mediante el lenguaje pero que tampoco puede ser identificado mediante una imagen. Aunque una primera descripción del esquema fue introducida por Lacan en 1953, posteriormente modificó dicha descripción introduciendo el llamado “nudo borromeo”, en el que la forma de relación de los tres registros cambia para dar una mayor preeminencia a lo Real frente a lo Imaginario y lo Simbólico.

Dicha preeminencia es fundamental para Certeau en relación a ese espacio vacío al que se hacía referencia anteriormente, porque en él puede verse que hay un lugar para lo inefable (concretamente en el estadio de lo Real), que tiene cabida aquello que no puede ser visto ni dicho, a pesar de que el sujeto tenga de ello una experiencia. Es un espacio para la mística, si hubiera que utilizar un término querido a Certeau. El hecho de que el jesuita encuentre este espacio en Lacan (como también lo hará en Wittgenstein), es una gran oportunidad de conexión entre ambos, pues

³⁷ J. LACAN, *Escritos 1*, pp. 473-509.

permite a Certeau avanzar en su aproximación a los místicos, en la que no sólo había encontrado hasta ese momento un objeto de estudio histórico, sino también un elemento teórico privilegiado para profundizar en su comprensión del cristianismo en particular y de las creencias en general.

IV. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DE LAS CREENCIAS. Y he aquí, finalmente, el título con el que Certeau bautizó el proyecto académico que, a la postre, resultó más cercano a esa antropología del creer que manifestó haber querido escribir. Ni estructural, ni teológica, ni psicoanalítica: antropología histórica. Pero, ¿en qué consiste esta orientación y qué tiene de particular para que Certeau le de prioridad frente a las que se han expuesto anteriormente?

Antes de entrar a examinar la primera parte de la pregunta, conviene recordar que, a pesar de la formación vasta y plural de Certeau, en la base del marco intelectual de su pensamiento estaba “la historia, la disciplina que le daba su acreditación” (HP X) y que “cuando le preguntaban por su identidad profesional [...] Michel de Certeau respondía que él era historiador, más exactamente historiador de la espiritualidad.”³⁸ De ahí que no sorprenda que una pequeña ancla para sus reflexiones, siempre móviles y libres, quedara echada en un puerto donde se sentía seguro, no tanto por la protección de un grupo o de una institución, sino por el conocimiento de las limitaciones de la propia disciplina.

Buscar los orígenes de esta denominación, antropología histórica (en verdad poco común para la reflexión sobre el hombre), quizás ayude a contestar la parte de la pregunta anterior que había quedado en el aire. Y no hace falta remontarse mucho en el tiempo para encontrar pistas valiosas en esta búsqueda. A principios de siglo XX, concretamente en 1929, dos historiadores franceses, Marc Bloch y Lucien Febvre, fundan la que será una de las empresas intelectuales más influyentes de toda la centuria: la revista *Annales*. A través de un cambio radical en los temas, los métodos, y también en su estrategia de trabajo, *Annales* supone un giro copernicano en relación con las publicaciones anteriores en el campo de la historia y cosecha un éxito sin precedentes que dura hasta hoy.

En el caso particular de Marc Bloch, ya en los trabajos previos a *Annales* destacaría por su particular forma de enfocar los estudios sobre la historia. Uno de sus títulos más originales y justamente famoso será *Los reyes taumaturgos*,³⁹ obra en la que se aproxima a las narraciones medievales sobre la curación de escrófulas por parte de los reyes a través del tacto. El historiador francés Jacques Le Goff, al analizar la vigencia que tiene aún hoy esta obra peculiar de Bloch, ofrece sin quererlo importantes aclaraciones sobre la antropología histórica de las creencias.

³⁸ L. GIARD, “Un style particulier d’historien” en LO 9-24, 9.

³⁹ M. BLOCH, *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, FCE, México DF, 2006.

Según Le Goff, Bloch trató en este libro de historiar “un milagro y, en segundo lugar, la creencia en dicho milagro; ambas cosas, no obstante, se confunden entre sí hasta cierto punto: él mostró que un milagro existe desde el momento en que se *puede* creer en él [...], el milagro luego se debilita hasta que, finalmente, desaparece cuando ya no es posible creer en él.”⁴⁰ Esta evolución en las creencias y su vinculación con los comportamientos de las personas, son dos aspectos esenciales de la reflexión certeuniana sobre el creer. Además, para Le Goff, “la gran innovación de Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos* consistió también en que, a través de esta investigación, se convirtió en antropólogo y fungió como el padre de la antropología histórica, disciplina que hoy se encuentra en desarrollo.”⁴¹

Certeau aprecia en *Annales*, quizás aún más en su segunda etapa (a partir de 1969), la apertura de una reflexión sobre las condiciones de trabajo de la historiografía, que cambia la perspectiva sobre la labor de los historiadores.⁴² Y es que, en contraposición con la tradicional imagen del profesional de la historia como un sabio erudito que posee las claves de la visión global del pasado, “la figura del historiador, según Michel de Certeau, es la del husmeador que busca en los márgenes de lo social fantasmas del pasado, el discurso de los muertos. No tiene como finalidad captar el centro, sino el contorno de lo real.”⁴³

La forma de hacer historia (y por tanto, antropología histórica) de Certeau bebe también de la obra de Alphonse Dupront y del estructuralismo histórico que representan Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, en cuyas obras aparecen las principales características de una historia que tiene siempre presente el interés por el lenguaje, la noción de sistema y una fuerte tendencia etnológica. Los tres aspectos son de un gran interés para Certeau, pero quizás sea el último de ellos el que dará un tono más característico a su investigación histórica sobre las creencias, pues esa tendencia etnológica consiste en abandonar los caminos más trillados y las referencias más claras a la hora de elaborar el relato de un tiempo pasado, para dar lugar en el discurso a los personajes silenciados, secundarios, periféricos, o hasta entonces considerados indignos de atención; es una preferencia por el otro, siempre distinto, siempre contrapunto de la historia oficial.

De este modo, va quedando claro que la denominación más acertada para la antropología del creer de Michel de Certeau tiene el adjetivo de histórica no como algo accesorio, sino como eje principal. No obstante, no estaría completa si no incorporase también el calificativo de política, porque el aspecto social de la realidad humana, está siempre presente de forma prioritaria en los trabajos certeunianos.

⁴⁰ J. LE GOFF, ‘Prólogo’ en M. BLOCH, *Los reyes taumaturgos*, pp. 11-57, p. 24.

⁴¹ J. LE GOFF, ‘Prólogo’, p. 52.

⁴² M. DE CERTEAU, *L’Écriture de l’histoire*, p. 58 n. 41.

⁴³ F. DOSSE, *La historia en migajas. De “Annales” a la “nueva historia”*, trad. de Francesc Morató, Universidad Iberoamericana, México, 2006, p. 193.

Y esto no es menos cierto en lo que hace a las creencias, que son abordadas por Certeau en todo momento dentro de la matriz cultural en la que nacen, se desarrollan y mueren. En su opinión, “toda antropología articula cultura y naturaleza” (CP 71), y realmente, ¿hay alguna noción que exprese con mayor claridad que la de cultura la comunitariedad inherente al ser humano? Al identificar las creencias como una dimensión constituyente de la cultura, Certeau no es nada original. La atención prestada a las creencias mágicas o religiosas de diferentes pueblos o comunidades es una constante en antropología cultural. Sin embargo, sí que es novedosa la concepción dinámica que Certeau tiene tanto de la cultura,⁴⁴ como de las creencias.

Por ello, para él, a la hora de profundizar en las creencias en su dimensión cultural, es esencial examinar detenidamente no sólo los productos, podríamos decir estáticos de esta (un texto, un cuadro, un edificio, una ciudad o la celebración de una fiesta), sino también los usos que la gente hace de estos productos y la conexión que estos usos tienen con las creencias, dando una relevancia inusual al modo en que se establecen relaciones entre las personas en base a estos usos culturales. Es decir, que se convierte en algo muy conveniente el cultivar una “historiografía de las conductas” (LO 35).

Así pues, la interacción entre prácticas, cultura y creencias es clave aquí, incluso para poder explicar movimientos sociales súbitos y en apariencia imprevisibles. “La cultura es una noche incierta donde duermen las revoluciones de ayer, invisibles, replegadas en las prácticas.” (CP 211) Otros autores, provenientes de tradiciones muy distintas, como William James, ya habían expuesto antes que Certeau sus convicciones en torno a la importancia atribuida a las prácticas derivadas de la creencia. Así como para Certeau hacer creer es hacer hacer, para James las hipótesis que se plantean como creíbles están más o menos vivas en función de su “más o menos pronta disposición a actuar. El máximo grado de vivacidad de una hipótesis indica la voluntad de actuar irrevocablemente. De forma práctica, eso significa creer; pues hay tendencia a creer donde quiera que hay voluntad de actuar.”⁴⁵

A pesar de la ausencia de referencias notables a la obra de James en los textos de Certeau,⁴⁶ como puede verse, en su posición se encuentran argumentos interesantes que iluminan la de Certeau y que coinciden en los temas centrales: la consideración del libre albedrío como abandono de todo determinismo y la legitimación de la creencia frente al escepticismo. De hecho, es muy posible que, más allá del distinto enfoque metodológico

⁴⁴ “La cultura se vuelve absurda cuando deja de ser el lenguaje –el producto, la herramienta y la regulación– de aquellos que la hablan” (CP 89). “Cultura (lo que ha sido pero ya no es)” (CP 90).

⁴⁵ W. JAMES, ‘La voluntad de creer’ en W. JAMES Y W. CLIFFORD, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, trad. de Lorena Villamil García, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 135-180, p. 138.

⁴⁶ LO 347 (sobre la renovación en estudios místicos a principios del s. XX); HP 29 (sobre la recepción norteamericana de Freud).

que dieran a sus investigaciones, Certeau pudiera suscribir, de alguna manera, el objetivo final que el pragmatista americano se daba para su trabajo: que éste pudiera leerse como “un ensayo sobre la justificación de la fe, una defensa de nuestro derecho a adoptar una actitud de creencia en asuntos religiosos, sin que quizás sufra por ello coacción alguna nuestro intelecto meramente lógico.”⁴⁷

Supone esta declaración un punto de conexión importante que reside en que ambos buscan una consideración de lo humano que tenga en cuenta todas sus dimensiones, incluidas las irracionales, especialmente a la hora de enfrentarse a la realidad creyente del ser humano.

Destacando cómo este componente social y cultural, que también se ha visto en James, está en el núcleo del pensamiento certeuniano, Luce Giard, en su prefacio a *La cultura en plural*, reconoce la importancia de esta obra en el conjunto de la reflexión antropológica de Certeau y señala que en 1980 éste tenía dos líneas de estudio en marcha en este campo: la primera, relativa a una antropología de las prácticas, quedó encauzada con la publicación de *La invención de lo cotidiano*; la segunda, correspondiente a una antropología de las creencias (o “*antropología de la credibilidad*” (CP 12)), quedó por hacer a su muerte en 1986. Para la primera línea Giard sugiere, como se ha señalado anteriormente, la denominación de antropología “social”⁴⁸ o “política”.⁴⁹

Por ello, y teniendo en cuenta las reflexiones de Giard en esta dirección, no parece inadecuado afirmar, ya como conclusión, que la propuesta antropológica de Certeau es fundamentalmente, tal y como Le Goff denominaría el trabajo de Bloch, “una antropología político-histórica.”⁵⁰

⁴⁷ W. JAMES, ‘La voluntad de creer’, p. 136. Así describía James su propio intento de dar razones para sustentar la racionalidad de la creencia, en esta famosa conferencia pronunciada en las universidades de Yale y Brown, que sería publicada por primera vez en 1897.

⁴⁸ L. GIARD, ‘Introducir a una lectura de Michel de Certeau’ en C. RICO DE SOTELO (COORD.), *Relecturas de Michel de Certeau*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, pp. 15-33, p. 25.

⁴⁹ “Esta *Cultura en plural* puede servir legítimamente de introducción a la antropología política de Certeau”, L. GIARD, ‘Ouvrir des possibles’ en CP VIII.

⁵⁰ J. LE GOFF, ‘Prólogo’, p. 57.