

# Puntales para el estudio de la antropología del creer de Michel de Certeau

## Landmarks for the Study of Michel de Certeau's Anthropology of Belief

Juan Diego González Sanz

Las creencias siempre fueron el núcleo del interés intelectual de Michel de Certeau, pensador jesuita francés que atravesó el siglo XX elaborando una obra original y sorprendente. Sin embargo, y a pesar del interés que tendría conocer las ideas principales de su trabajo, existe una verdadera escasez de estudios dedicados a su antropología del creer. A través del estudio de los principales textos de Certeau sobre el tema y de los autores que lo han tratado, se exponen aquí algunas conclusiones que podrían servir como punto de partida de investigaciones posteriores.

---

*Beliefs have been the core of the intellectual interest of Michel de Certeau, French Jesuit thinker who developed an original and surprising work during the twentieth century. However, despite the importance of the main ideas of his works, only a few studies have been written about his anthropology of belief. Through the study of Certeau's major texts and of other authors on this subject, some conclusions are presented here that could be used as a starting point for further research.*

*Fecha de recepción: 23 de enero de 2012  
Fecha de aceptación: 4 de julio de 2012*

Cuando en 1984 Michel de Certeau es nombrado director de proyecto en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París, decide dar a su seminario el título de “Antropología histórica de las creencias en los siglos XVI y XVII”. En estas palabras, que dieron título a lo que terminaría por ser su último proyecto académico, quedaron reunidos los temas fundamentales de toda una vida de estudio, aunados en torno a un objetivo común.

Las creencias, y en especial las de los hombres y mujeres que habitaron los siglos del vuelco de

Europa —un tiempo crucial en el que el descubrimiento del Nuevo Mundo y la Reforma protestante habrían de transformar por completo el orden previo— siempre fueron el núcleo del interés intelectual de este pensador jesuita que atravesó el siglo XX elaborando una obra original y sorprendente.<sup>1</sup> Desde el comienzo de su carrera, Certeau se aproximó a las creencias a través de la historiografía, realizando eruditos estudios sobre algunos hombres destacados en los orígenes de la Compañía de Jesús y ya nunca le abandonó el interés por el tema. Sin embargo, a medida que fue pasando el

Juan DIEGO GONZÁLEZ SANZ es enfermero especialista en Obstetricia y Ginecología (Matrona) y doctorando en Filosofía con una tesis sobre la antropología del creer en Michel de Certeau. Es secretario del Máster en Educación en Ciencias de la Salud de la UHU, secretario de redacción de La Torre del Virrey y secretario del Grupo de Investigación de la UHU Resultados en salud y evidencia científica (CTS 499). Entre sus últimas publicaciones se encuentran el libro *Explorar el día a día, sobre parte de la obra de Michel de Certeau*.

### Palabras clave:

- Michel de Certeau
- Antropología
- Creencia
- Conocimiento
- Instituciones

### Key Words:

- Michel de Certeau
- Anthropology
- Belief
- Knowledge
- Institutions

1 A. BOUREAU, 'Croire et croyances', *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*, ed. de C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia y M. Trebitsch, Complexe, Bruselas, 2002, p. 126: "La cuestión de creer en toda su amplitud [...] reenvía 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".

tiempo, sus lecturas y su reflexión acerca de los límites de las disciplinas científicas —y entre ellas de la historia misma— le llevaron a incorporar a su trabajo de historiador nuevas herramientas, no siempre habituales en el repertorio de sus colegas ni en las publicaciones al uso, entre las que se cuentan el psicoanálisis, la lingüística, la sociología, etc. Además, junto a esos nuevos métodos, a su discurso se fue adhiriendo una madurez que le fue llevando, poco a poco, hacia la preocupación por los aspectos globales de todo lo que había estudiado en su obra. Una obra que, en el fondo, podría verse como una intensa investigación sobre el hombre.

Sin embargo, y a pesar del interés que tendría conocer las ideas principales de su trabajo, existe una verdadera escasez de estudios dedicados a la antropología del creer en Michel de Certeau. De hecho, hasta el momento no existe ninguna monografía disponible dedicada a ella, aunque sí algunos textos que tienen un importante valor como antecedentes de cualquier futura investigación que pretenda dar cuenta de la antropología certeaniana. De entre ellos destacan cuatro.

Por orden cronológico el primero es el artículo ‘Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau’, publicado por el teólogo Louis Panier en 1991.<sup>2</sup> El segundo es el capítulo 36, ‘Una antropología del creer’, de la biografía de Michel de Certeau escrita por el historiador francés François Dosse, publicada en 2002.<sup>3</sup> El tercero de ellos es del filósofo Patrick Royannais y se titula ‘Michel de Certeau: l’anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire’, y fue publicado en 2003 dentro de un número monográfico dedicado a Michel de Certeau por la revista *Recherches de Science Religieuse*.<sup>4</sup> Finalmente, de la pluma del profesor de la Universidad Iberoamericana de México Alfonso Mendiola apareció en 2009 el cuarto de los textos, una colaboración en un libro colectivo sobre Certeau, denominada ‘Hacia una antropología histórica de la creencia’.<sup>5</sup>

Una lectura atenta de estos trabajos permite encontrar aspectos del tema que han sido resaltados por todos los autores debido a su importancia. Por ejemplo, los textos de Certeau que tienen una mayor relevancia en el estudio de su antropología del creer. En el conjunto de las investigaciones de estos cuatro autores son citados como referencias más importantes para el tema los siguientes textos certeanianos:

1. ‘Les révolutions du croyable’, publicado en *Esprit* en febrero de 1969 y reimpreso posteriormente en *La culture au pluriel*, 1980, pp. 17-32.

2. ‘Du système religieux à l’éthique des Lumières (XVII y XVIII siècles): la formalité des

*Las creencias siempre fueron el núcleo del interés intelectual de este pensador jesuita que a través del siglo XX elaborando una obra original y sorprendente*

principes’, contribución a un coloquio en 1972, publicado en *La Società religiosa nell’età moderna*, Nápoles, 1973, y reimpreso en *L’écriture de l’histoire*, 1975, pp. 178-241.

3. ‘Croire: une pratique de la différence, document de travail’, Centro internazionale de semiotica e linguistica, Università d’Urbino, 1981, pp. 1-21.

4. ‘L’Institution du croire. Note de travail’, *Recherches de Science Religieuse*, 71 (1983), pp. 61-80; reimpreso como ‘Le croyable ou l’institution du croire’, en *Semiotica*, 54/1-2 (1985), pp. 251-266, y como ‘Le Croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances’, *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges A.J. Greimas)*, ed. de H. Paret y H.-G. Ruprecht, John Benjamin, Amsterdam, 1985, pp. 687-707.

5. ‘Autorités chrétiennes et structures sociales’, *La faiblesse de croire*, Seuil, 1987, pp. 89-136 (reimpresión conjunta de dos artículos que aparecieron de forma consecutiva en *Études*, 331 (1969), ‘Structures sociales et autorités chrétiennes’, pp. 134-148 y ‘Structures sociales et autorités chrétiennes (suite). L’archéologie d’une crise’, pp. 285-293).

6. ‘Crédibilités politiques’, en *L’invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard, 1990 (UGE, 1980<sup>1</sup>), pp. 259-275, que retoma y modifica textos anteriores de 1975 y 1978.

I. LA POLISEMIA DEL CREER. ¿Qué podría destacarse tras una lectura atenta de estas fuentes? La primera observación que cabe hacer, y probablemente la más importante, es relativa al sentido del término *creer*. Asociado tradicionalmente con el mundo religioso, en una relación asfixiante con las creencias particulares que aparecen o desaparecen en los diferentes momentos históricos, en la obra de Certeau el creer se desarrolla en un sentido más amplio, tomando en consideración, de manera fundamental, su condición de acto. Esta orientación supone una nueva tentativa de comprensión de una realidad (que se engloba bajo el término *creencia*) a la que las diferentes ciencias humanas y sociales han intentado aproximarse a lo largo de los últimos siglos, aunque sin agotar su estudio.

Familiarizado por su condición de historiador con la evolución histórica de las creencias, Certeau, con su proyecto de una antropología del

2 En *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, ed. de C. Geffré, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, pp. 37-59.

3 F. Dosse, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de C. Mascarua, Universidad Iberoamericana, México, 2003, pp. 558-584.

4 *Recherches de Science Religieuse*, 91/4 (2003), pp. 499-533.

5 *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, ed. de P. Chinchilla Pawling, Universidad Iberoamericana, México, 2009, pp. 41-59.

creer, trataría de buscar aquello que permanece invariante en el fondo de las diferentes concreciones en que se ha expresado históricamente el creer; aquello que constituye “el corazón, o el núcleo de las creencias, o algo así como la fuerza o la energía que las hace *caminar*”.<sup>6</sup> De esta forma, a pesar de seguir apareciendo en sus textos numerosos términos provenientes del mundo de la religión (especialmente del cristianismo), Certeau realiza un planteamiento abierto del tema, desbordando la terminología tradicional e incorporando usos provenientes de la lingüística o el psicoanálisis. Su perspectiva sobre el tema la expresa de forma certera este párrafo de *La invención de lo cotidiano*: “Entiendo por creencia no el objeto del creer (un dogma, un programa, etcétera), sino la participación de los sujetos en una proposición, el acto de enunciarla al tenerla por cierta”.<sup>7</sup>

El estudio que Certeau hace de este actuar supone la ruptura de una larga tradición de lo que él llama una “geografía epistemológica”,<sup>8</sup> que había circunscrito al ámbito anglosajón el acto del creer como objeto de estudio, mientras que en el mundo latino el interés había recaído prioritariamente en el estudio del objeto del creer. A finales de los años sesenta del siglo XX este interés por la forma del creer se había extendido entre las sociedades meridionales, dentro de un proceso al que muchos han denominado secularización. En estos momentos Certeau puede afirmar, haciendo referencia a sus compatriotas no religiosos: “Nosotros nos referimos sin cesar a lo que se ha dicho de la fe, a sus objetos, a una doctrina, y ellos se interrogan sobre lo que pasa cuando se cree, sobre el tipo de experiencia al que corresponde en realidad esta doctrina”.<sup>9</sup>

Así, es comprensible que la obra de Certeau esté en permanente contacto con autores *extraños* a su marco teórico más cercano, lo que la enriquece enormemente. Su propia trayectoria vital, incluyendo la experiencia de varios años como docente en la Universidad de California, reforzó este interés por las aportaciones científicas ajenas a la tradición francesa y europea en la que se había formado. En otras palabras, Certeau ve necesario un “desplazamiento de su búsqueda sobre los contenidos hacia las condiciones de la enunciación de estos, privilegiando el decir sobre lo dicho”.<sup>10</sup>

En segundo lugar, es importante destacar cómo los cuatro autores (Panier, Dosse, Royannais y Mendiola) observan una doble dimensión en la aproximación de Certeau a la creencia: una vertiente sociológica y práctica, y otra epistemológica. Parece que esta observación es certera y que puede ser de provecho en la aproximación a los textos certeanianos, porque son numerosas las ocasiones en las que el autor da pie, claramente, a pensar en esa doble dimensión. Por poner solo un ejemplo, en *La cultura en plural*, Certeau afirma:

“Una sociedad resulta finalmente de la respuesta que cada uno da a la cuestión de su relación con una verdad y de su relación con los otros. Una verdad sin sociedad no es más que un error. Una sociedad sin verdad no más que una tiranía”.<sup>11</sup>

Esto es una consecuencia necesaria de la consideración del creer como un acto que implica una relación en dos niveles: del sujeto con la realidad y del sujeto con otros sujetos. Así, aparecen ante quien estudia el creer dos problemas filosóficos con una larga trayectoria: la compleja relación del ser humano con su exterioridad y la cuestión de la intersubjetividad. La creencia aparece como puente de unión entre ambas distancias en la obra de Certeau, lo que se deriva de contemplar el creer desde la perspectiva de su condición de práctica. Además, este enfoque revela nuevas virtualidades si se enmarca el creer dentro de una concepción enunciativa de la realidad humana, es decir, de una comprensión del ser humano como alguien fundamentalmente asido al lenguaje para desarrollar su existencia y que utiliza este lenguaje siempre en un contexto.<sup>12</sup>

Esta dimensión práctica del creer queda resaltaada al inicio de uno de los trabajos citados más arriba,<sup>13</sup> cuando Certeau sugiere la inclusión de sus estudios sobre el creer en una “pragmática”, en la que se aborden las prácticas posibles de los creyentes; lo que supondría examinar de nuevo muchas cosas de las que se cree conocer su verdad, pero de las que solo se ha raspado la superficie. Es algo que el mismo Certeau hace en lo relativo a las prácticas relacionadas con el consumo. Si, como ha visto bien Alain Touraine, para la modernidad “el hombre es lo que hace”,<sup>14</sup> en el sentido de lo que fabrica o produce, en Certeau se produce una modificación semántica de este mismo principio, que podría mantenerse en su literalidad, aunque dándole el matiz de que el hombre es lo que práctica, lo que actúa, y cómo lo hace.

La pragmática del creer a la que Certeau se dedica privilegia, a cada instante, la relación que cualquier discurso establece con los actos entre los que se inscribe, frente a aquella otra que pudiera mantener con una hipotética verdad referencial situada más allá del contexto en el que se produce la enunciación del discurso. El discurso, como la cultura toda, “toma cuerpo en una acción” (CP, 181), por lo que el estudio de la acción adquiere una nueva y vital relevancia.

De esta forma, puede verse que las investigaciones de Certeau muestran que creer es algo más complejo de lo que pudiera parecer en una primera reflexión y que, de alguna manera, la dificultad misma que existe para llegar a una definición de creencia impulsa una variación metodológica en su abordaje, desde la semántica a la pragmática. Creer es un término polisémico cuyo estudio se ha realizado desde tradiciones y enfoques muy

6 L. PANIER, ‘Pour une anthropologie du croire’, p. 41 (en adelante AC y número de página).

7 M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990, p. 260.

8 M. DE CERTEAU, ‘Le croyable, ou l'institution du croire’, p. 251 (en adelante LC y número de página). Esta sensibilidad de Certeau para los aspectos geográficos de la ciencia puede verse también en su *Une politique de la langue*, Gallimard, Paris, 2002, p. 87.

9 M. DE CERTEAU, ‘La parole du croyant...’, p. 462.

10 F. DOSSE, *Michel de Certeau*, p. 561.

11 M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, ed. de L. Giard, Seuil/C. Bourgeois Éditeur, Paris, 1993, p. 30 (en adelante CP y número de página).

12 Para profundizar en la importancia de la influencia de la lingüística en Certeau y, más concretamente, de la teoría de la enunciación, de la que Algirdas-Julien Greimas y Émile Benveniste son los paladines, véase J. D. GONZÁLEZ SANZ, *Explorar el día a día. Análisis de las prácticas sociales en la invención de lo cotidiano de Michel de Certeau*, Nexofia. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, Valencia, 2010, pp. 35-45 ([http://www.latorredelvirrey.es/nexofia/pdf/juan\\_diego%20gonzalez\\_explorar\\_el\\_dia\\_a\\_dia.pdf](http://www.latorredelvirrey.es/nexofia/pdf/juan_diego%20gonzalez_explorar_el_dia_a_dia.pdf)).

13 M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, p. 55. Aunque es en esta obra donde llega a su cima el esfuerzo certeaniano por adentrarse en los terrenos de la pragmática, puede rastrearse su interés por el tema en distintas obras publicadas previamente por el autor, en las que aparece repetidamente la expresión “maneras de”. Por ejemplo, CP, 205.

14 A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, trad. de J. R. Capella y F. J. Fernández Buey, Ariel, Barcelona, 1973, p. 13.

diversos (e incluso a veces excluyentes), a riesgo de ser demasiado unilateral, restando la atención debida al hecho de que el creer aúna dos dimensiones fundamentales: una social o política, en la que podría analizarse la forma en que quien cree se relaciona con los demás miembros de su entorno social; y otra epistémica, que abarca el modo en que el sujeto se posiciona frente a la realidad que le circunda, y en la que tiene una gran importancia averiguar qué relación existe entre el creer y el saber.

## II. DIMENSIÓN POLÍTICA DEL CREER: LAS INSTITUCIONES.

Nuestra fe es fe en la fe de algún otro, y esto ocurre la mayoría de las veces en los asuntos más importantes. Nuestra creencia en la verdad misma, por ejemplo, en que hay una verdad y en que nuestras mentes y ella están hechas las unas para la otra, ¿qué es sino una apasionada afirmación de deseo, en el cual nuestro sistema social se apoya?<sup>15</sup>

En lo concerniente a esta primera dimensión, al vínculo que se establece con los demás seres humanos al creer, los autores citados resaltan a lo largo de sus estudios dos de las ideas centrales de la antropología del creer de Certeau: la afirmación de que el creer inunda todo el entramado social, mostrándose como una práctica de la diferencia; y la consideración de las instituciones del creer como figuras esenciales de la sociedad.

En lo que respecta a la primera observación, Dosse resalta en su estudio la relevancia que tiene para Certeau esta convicción de la presencia social de la creencia, afirmando que “el creer es el motor esencial de la comunicación”,<sup>16</sup> ya que está presente cada vez que alguien emite una palabra o se dirige a otro, algo que no haría si no *confiara* en que hay alguien, un interlocutor, que puede responder. Por otra parte, Panier sostendrá que, para Certeau,

creer no es solo una modalidad de la enunciación de un enunciado, sino también una *modalidad del hacer*, o la modalización de la relación del sujeto con su propio hacer [...]. El creer inscribe así al sujeto del hacer en la *comunicación social*, y en un *principio histórico* de respuesta, más que en la eficacia de un principio científico (inmediato) de verificación” (AC, 49).

Es decir, que en el acto de creer se produce un acontecimiento comunicativo. Quien cree genera una relación con la alteridad que se concreta a través de las consecuencias de lo que cree, a través de la forma en que actúa en base a su creencia. Esta

relación comunicativa puede variar de intensidad, desde el simple reconocimiento del otro, hasta el establecimiento de un contrato con él, pero que se desarrolla siempre en un marco de intercambio (o, si se quiere, de retribución<sup>17</sup>) entre personas.

En este sentido, el acto de creer aparece como una práctica del otro. Esta gestión de la alteridad comporta una serie de aspectos, como aquellos que conciernen a la naturaleza y el funcionamiento de la institución del sentido, y que circunscriben, como sus barrios, a la institución del poder. Al examinarla desde este ángulo, la práctica creyente oscila entre dos polos: es simultáneamente (en proporciones variables) instituyente e instituida (LC, 252).

Avanzando ya algunos aspectos relativos a las instituciones como parte esencial de una sociedad, este pequeño párrafo ilumina bien cómo la relación con el otro que se genera en torno al creer es la base de la constitución de un grupo social. Es algo que expresa también certeramente William James cuando sostiene que “un organismo social de la clase que sea, grande o pequeño, es lo que es porque cada miembro cumple con su deber confiando en que los otros miembros cumplirán simultáneamente con los suyos. Siempre que un resultado deseado se logra por la cooperación de muchas personas independientes, su existencia como hecho es la pura consecuencia de la fe precursora en cada uno de los que están involucrados en él”.<sup>18</sup> El sujeto que cree encuentra en la realidad un eco a su existencia, bien en los otros sujetos que pueden verse concernidos por la creencia del primero (y sobre todo por su hacer, derivado de esa creencia); bien en la temporalidad de una historia en la que su hacer puede estar relacionado con el de otros a los que nunca conoció o a los que nunca conocerá.

No es difícil, utilizando el ejemplo de la creencia que acompaña a todo compromiso político, ver la verosimilitud de estas afirmaciones. El ciudadano que vive conforme a determinadas directrices prácticas, derivadas de su creencia en otra *polis* posible, encuentra necesariamente respuesta a su hacer —establece una comunicación— bien en sus conciudadanos, que aceptan o rechazan sus comportamientos; bien en el eco de la historia, en el que habitan sus antiguos y futuros compañeros de militancia. La importancia de esta dimensión temporal en la comprensión de lo que sea creer no puede ser más importante para Certeau:

La diferencia que le distingue [al creer] del *ver* o del *saber* no está caracterizada en primer lugar por el valor de verdad del que una proposición es susceptible —cuestión que ha exorbitado la epistemología—, sino por esta inscripción

15 W. JAMES, ‘La voluntad de creer’, en WILLIAM JAMES/W. K. CLIFFORD, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, trad. de L. Villamil García, Tecnos, Madrid, 2003, p. 149.

16 F. DOSSE, *Michel de Certeau*, p. 568.

17 Certeau se hace eco de la terminología económica con la que otros autores han hecho referencia a las relaciones sociales: “comercio” en Georges Dumézil; “obligaciones económicas” y “donación-remuneración” en Émile Benveniste. Véase M. DE CERTEAU, ‘Croire: une pratique de la différence’, pp. 1 s.

18 W. JAMES, ‘La voluntad de creer’, p. 171.

del *tiempo* en una relación de sujeto a sujeto. Mientras esta relación no sea sostenida y estructurada por una temporalización, se moverá en una relación de sujeto (cognoscente) a objeto (conocido). En las relaciones sociales, la cuestión del creer es la cuestión del tiempo.<sup>19</sup>

Pero las respuestas que se producen en la comunicación surgida a raíz del creer distan mucho de ser unívocas. Con ellas ocurre como en la comunicación verbal: el mensaje de cada uno de los emisores debe ser interpretado por su receptor. Del mismo modo, la comunicación social surgida del encuentro de sujetos que actúan en función de unas creencias implica la apertura de un proceso de interpretación; lo que se sustenta en el convencimiento básico de que hay un sentido que es accesible a través de ella. Como dirá Panier, citando a Certeau, “la creencia instaaura una poética y una ética, una poética de las interpretaciones abiertas y una ética del *deber ser* del sentido” (AC, 51). Luego, entonces (y esta es la primera idea central de la dimensión social del creer en la propuesta antropológica certeauniana), la creencia implica el establecimiento de una comunicación y, al mismo tiempo, la exigencia de que esa comunicación pueda ser entendida.

Para dar cuenta de la segunda idea que se apuntó con anterioridad, hay que prestar atención a la importancia que Certeau otorga a las instituciones y que surge de esta clara percepción de la existencia de una matriz social del creer. Para él, las instituciones (o autoridades) son esenciales para el desarrollo de una sociedad, sobre todo porque cumplen la función de mostrar que lo propuesto como objeto de creencia ya es creído por otros, con lo que establece un puente entre el sujeto creyente y sus otros, y entre este y la realidad misma.

En el sentido más amplio del término, las autoridades suponen una realidad difícil de determinar, y sin embargo necesaria: el aire que hace a una sociedad respirable. Permiten una comunicación y una creatividad sociales, ya que aportan, por un lado, las *referencias* comunes, y por otro, las *vías posibles* (CP, 17).

Royannais subraya este carácter esencial de la institución, y lo pone también en relación con la creencia, al afirmar que “el creer articula una relación con lo otro y con los otros a través de la mediación de la institución”.<sup>20</sup> Las autoridades (o instituciones), preceden por tanto al individuo en la creencia y se fundan sobre la afirmación de dos presupuestos. El primero es que hay otros que creen, es decir, que el creyente no está solo: “¿Se puede creer solo en algo o en alguien? No, mientras que es posible ver solo a algo o a alguien.

*En el acto de creer se produce  
un acontecimiento comunicativo.  
Quien cree genera una relación  
con la alteridad que se concreta  
a través de las consecuencias  
de lo que cree*

La creencia reposa sobre una anterioridad del otro que tiene por delegado y por manifestación el *hecho* de una pluralidad de creyentes”.<sup>21</sup>

El segundo es que hay una garantía de respuesta, que existe algo que da sentido a lo que se cree. Es lo que Certeau llama lo *verosímil*, término con el que hace referencia a la forma en que se muestra la realidad en el discurso. Más allá de la realidad tal y como es, inaccesible en su completud al ser humano, lo *verosímil* (*vraisemblable*) es lo real en tanto que es posible que este sea expresado y conocido en la comunicación, en el lenguaje. Existe cierta cercanía entre esta idea y aquella de Paul Ricoeur acerca de lo “*croyable* disponible” que, según E. Schillebeeckx, indica “el conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente en una época determinada”.<sup>22</sup> De esta forma, la institución del creer sostiene la verosimilitud de la creencia que transmite, y hasta tal punto que, para Certeau, en esta capacidad de dar razón de lo creíble reside una de las principales características definitorias de las instituciones o autoridades. “Por *autoridad* entiendo todo aquello que tiene (o pretende tener) autoridad —representaciones o personas— y se refiere así, de una u otra forma, a lo que es *recibido* como *creíble* (CP, 18, n. 1).

Es importante en este punto aclarar que por institución no debe entenderse solo una entidad social claramente delimitada y configurada históricamente de una forma concreta, sino que también pueden entenderse como instituciones las nuevas realidades emergentes que permiten articular las creencias. Por ejemplo, podría decirse que una institución del creer es una iglesia o un partido político, pero también los grupos de liderazgo de los movimientos estudiantiles de *Mayo del 68*, de las revueltas de la llamada Primavera Árabe, o incluso, más en lo cotidiano, de las familias, a través de sus diferentes concreciones en épocas históricas distintas. Las primeras presentan una estructura mucho más acabada, pero no por eso se aseguran una mayor capacidad para atraer hacia sí la fuerza del creer, es decir, para hacer creer.

La Autoridad “autoriza” —lo que no es una proyección—. *Hace posible* lo que no lo era. Por esa razón, “permite” otra cosa [...]. De la misma forma un “autor” verdadero, Freud o Marx, constituye un campo científico y una práctica que *no existían* antes de él, y que son

19 M. DE CERTEAU, ‘Croire: une pratique de la différence’, p. 2. En clave freudiana Domínguez Morano abunda en esta dimensión temporal del creer al afirmar que “el presente de la creencia se enlaza con un más allá temporal, con un pasado oculto, pero actuante desde el inconsciente”. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable* (Sigmund Freud y Oskar Pfister), Trotta, Madrid, 2000, p. 116.

20 P. ROYANNAIS, ‘Michel de Certeau: l’anthropologie du croire...’, p. 507. (En adelante PR y número de página.)

21 M. DE CERTEAU, ‘Croire: une pratique de la différence’, p. 11.

22 E. SCHILLEBEECKX, Jesús. *La historia de un viviente*, trad. de A. Aramayona, Cristiandad, Madrid, 1983<sup>2</sup>, p. 41.



August 1

susceptibles, tras él, de invenciones, obras, visiones *diferentes* de la suya.<sup>23</sup>

Es institución, por tanto, cualquier entidad capaz de aumentar las posibilidades de expresión de lo real a través de una ampliación, cuantitativa o cualitativa, del lenguaje.

Respecto a la capacidad para hacer creer de estas entidades (verdadero *leit-motiv* de cualquier institución), Panier muestra el aspecto crítico de la mirada de Certeau, que pone el acento en la degradación que puede afectar a las instituciones del creer, haciéndolas traicionar su función de nexo entre las personas. Cuando la institución se extralimita en su voluntad de hacer creer se desvirtúa a sí misma y su tratamiento de la creencia puede llegar a hacer de esta algo rígido, ya que “la institución tiende a fijar lo verosímil” (AC, 54). Utilizando la referencia certeauniana a los refranes y proverbios, Panier muestra la tendencia esclerotizante de la institución, que se opone a la apertura que Certeau vio en el caso de los primeros.

Herederos de la sabiduría oral de los pueblos —y antiguos compañeros en la tarea esclarecedora de la filosofía ya desde Sócrates— los refranes hacen creer en la medida en que instauran un “se dice” que permite pensar que existe un sentido más allá de la caótica experiencia del mundo. Ese “se dice” aporta, además, la posibilidad de responder con un “yo digo” que da al sujeto carta de naturaleza. Como señala Certeau, existencia

del sujeto y existencia de un sentido en la realidad serían así contribuciones nada desdeñables de la retórica. Con el valor adicional de que ese sentido no queda fijado; el proverbio tiene por característica una polisemia que invita a una permanente e inacabable búsqueda del sentido. Es frente a esta apertura que la institución va cerrando posibilidades, seleccionando los contenidos creíbles en base a unos criterios de coherencia y limitando el “se dice” originario del proverbio a través de la creación de la figura de los “maestros”. Estos detentan ya una autorización que les viene de la misma institución que les ha seleccionado entre el grueso de los emisores. Los proverbios y los refranes están a mano de cualquiera, no hace falta ninguna preparación para disponer de ellos. Sin embargo, a través de una selección y una formación, los “maestros” que nombra la institución acaparan la posibilidad de emitir el mensaje de la creencia: ya no “se dice”, sino que “ellos dicen”.

De este modo, la institución trata las creencias porque busca producir “practicantes”, realizar el tránsito del decir al hacer en determinadas prácticas que ella controla. Ejerce una “política de lo simbólico” en la que “la convicción se manipula a distancia”.<sup>24</sup> De esta forma el “tratamiento institucional de la creencia” (AC, 55) realiza un cambio en el decir, controla y restringe la enunciación; y al mismo tiempo modifica lo dicho, seleccionando y organizando lo enunciado en función de un patrón de coherencia social que permita su articulación en prácticas.

23 M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, ed. de L. Giard, Seuil, París, 1987, p. 119.

24 M. DE CERTEAU, ‘Croire: une pratique de la différence’, p. 12.

	Forma neutra (Proverbio)	Forma institucional
Enunciación	“Se dice”	“Los maestros dicen”
Enunciado	Hay un sentido abierto (polisemia)	Los contenidos que definen un sentido cerrado son seleccionados por su coherencia (univocidad)

Pero el control que la institución va ejerciendo de forma cada vez más intensa se cobra su precio. La institución se hace menos creíble a medida que avanza en este proceso de control, a medida que codifica —con un lenguaje técnico— aquello en lo que hay que creer. La institución queda así marcada por una ambivalencia —en su sentido más estrictamente psicoanalítico— que la hace desempeñar, a la vez, dos papeles contrapuestos: el que autoriza, el que permite creer (abriendo espacios en el lenguaje que describe la realidad); y el que pretende, de mil formas, ocupar el lugar de aquello que funda la existencia misma de la institución (intentando limitar a sus dominios todo el descubrimiento posible de lo desconocido). Pero en el desequilibrio de esta ambivalencia, en su deriva hacia un exceso de rigidez, la credibilidad de las autoridades disminuye y se produce una crisis de las instituciones (PR, 507).

Al ser separadas progresivamente del “se dice” común para ser más coherentes, es decir, social e intelectualmente conformes al grupo que las sostiene, las creencias institucionales pierden su fuerza, se alejan de lo creíble. Poco a poco llegan a convertirse en ideologías que ya no son creídas.<sup>25</sup>

Esta crisis no implica tanto una pérdida o una desaparición de las creencias, como un exilio o un tránsito de estas desde unas instituciones que han perdido su credibilidad a otras que se han vuelto creíbles. Exilio de las creencias que se muestra en dos fenómenos diferentes pero interesantes ambos para Certeau: de un lado, la permanencia de una estructura institucional, que sigue funcionando de una forma precaria a pesar de haber perdido la capacidad de ser creíble (en el caso del cristianismo Certeau dirá, a finales del siglo XX, que este “se folcloriza”<sup>26</sup>); de otro, la existencia de un creer desinstalado y el proceso de establecimiento de nuevas autoridades en las que habrá de reposar la creencia. Tal como lo ven muchos de los autores

25 M. DE CERTEAU, ‘Croire: une pratique de la différence’, p. 18.

26 M. DE CERTEAU/J.-M. DOMENACH, *El estallido del cristianismo*, trad. de M. de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 13.

*Si el saber es la búsqueda de la  
aprehensión de la realidad,  
qué sea esta realidad es también  
muy importante para comprender  
hasta qué punto el creer tiene  
relación con el saber*

que han estudiado su obra, el objetivo último del estudio de estos fenómenos no es, en Certeau, el acopio de munición para producir un desgaste que acabara con las instituciones,<sup>27</sup> sino más bien la contribución a un proceso de debilitamiento de estas que las llevara a abandonar sus pretensiones totalizantes, volviendo a su primigenia función unitiva y posibilitadora de la creencia.

*La debilidad de creer*, es todo un alegato en este sentido, y en especial el artículo 'Autoridades cristianas y estructuras sociales'. En este trabajo Certeau argumenta como necesaria la pluralidad de las autoridades para que estas mantengan su credibilidad y reafirma su convicción de que una creencia, en su condición de sostén de una autoridad, "no se reduce a un poder de hecho. Solo existe si es recibida".<sup>28</sup> Dirigiéndose a la Iglesia en tanto que institución, Certeau invita a tomar conciencia de la importancia de este posible desplazamiento de la creencia y a tener presente que sin esta la institución no es nada:

El silencio no es inercia; masivo, da su peso a los enunciados de la autoridad; pero si los abandona, les quita al mismo tiempo su crédito y, dejando flotar las fórmulas abandonadas, ya demasiado estrechas o demasiado antiguas, se transforma en la palabra que protesta o en otro silencio que ya es alejamiento.<sup>29</sup>

III. DIMENSIÓN EPISTÉMICA DEL CREER. La segunda dimensión fundamental que los diferentes autores han resaltado en sus estudios sobre la antropología del creer de Certeau es aquella que se detiene ante el sujeto que cree en tanto que este, al creer, se sitúa frente a la realidad que lo rodea de una forma especial, diferente a la que desarrolla cuando conoce. Es necesario, por tanto, redefinir la relación existente entre el creer y el saber.

El interés por desentrañar esta compleja relación acompaña a Certeau desde el principio de su obra y no le abandonará nunca, como puede verse en el hecho de que en *La invención de lo cotidiano*, publicada en 1980, encuentre un espacio para "dedicarse a aprehender la relación creer/saber en su configuración contemporánea".<sup>30</sup> Su deseo de comprensión crece en el contacto con los místicos, de los que aprende a cuestionar el saber como única vía de aprehensión de la realidad. En el marco de sus estudios teológicos, y a la vista

<sup>27</sup> Michel de Certeau no ha deseado nunca la desaparición de las instituciones", afirma, en esta misma línea, P. MAYOL, 'Michel de Certeau, l'historien et la culture ordinaire', *Esprit*, marzo 2002, p. 201. El propio Certeau, en uno de sus textos centrales sobre la creencia, pone en guardia al lector ante "la escandalosa ligereza de aquellos que andan a la caza de un sistema de autoridades sin preparar su reemplazo". M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, p. 18. Otros autores, sea del mundo eclesial, como H. DE LUBAC (*La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol. II, trad. de J. H. Martín de Ximeno, Encuentro, Madrid, 1989, p. 423), o del académico, como E. LE ROY LADURIE ('Le Diable archiviste', *Le Monde*, 12 de noviembre de 1971), por poner solo dos ejemplos, tienen una opinión muy contraria sobre las intenciones reales de Certeau.

<sup>28</sup> M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 90. Este es uno de los artículos que suscitó el rechazo de Henri de Lubac al pensamiento de Certeau (quien fuera su discípulo en la Facultad de Teología de Lyon-Fourvière), aunque el definitivo fuese 'La ruptura instauratrice', de 1971.

<sup>29</sup> M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 91.

<sup>30</sup> F. DOSSE, *Michel de Certeau*, p. 566.



de la evolución de la teología como disciplina, Certeau va descubriendo cómo la mística misma, en tanto que ciencia espiritual, surge como una “posibilidad de hablar de Dios de otra forma que reduciéndolo a un saber” (PR, 501). El caso de la teología ofrece una gran oportunidad para estudiar la relación entre el saber y el creer, algo en lo que Certeau se implica ya desde sus primeros trabajos, dedicados a Pierre Favre y a Jean-Joseph Surin. En el siglo XVI, y aún más en el XVII, esta actitud de los místicos es una alternativa radical frente al desplome de la unidad de la Iglesia y, como consecuencia, al dominio de una teología cada vez más académica, a la que se intenta instrumentalizar para recuperar la cohesión eclesial a través de una férrea codificación de la doctrina.

Agarrados a la convicción agustiniana de que Dios es siempre mayor de lo que podemos pensar, muchos místicos buscarán la parte desconocida de un Dios demasiado controlado por los manuales.<sup>31</sup> Tras su contacto estrechísimo con estos hombres y mujeres convencidos de que “para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes”,<sup>32</sup> Certeau no puede estar sujeto a una concepción científicista del saber, que lo enarbole como última instancia del conocimiento y que considere que el creer es una modalidad epistémicamente débil de este, pues para él “la creencia no es separable del saber, al que sigue o al que precede” (AC, 504). Y es que, si se atiende a las conclusiones certeuanianas, esta concepción se equivoca al considerar a la ciencia como un saber superior, cuando realmente la ciencia no consistiría tanto en un “saber más real, como en una práctica discursiva capaz de dilucidar las condiciones de su producción” (PR, 504).

Al mismo tiempo, tampoco es posible para nuestro autor retrotraerse a una concepción teocéntrica del creer que, como en los años centrales del Medioevo, hiciera de la fe la única ama y señora de la relación del hombre con el mundo. La comprensión de que la teología no puede distinguirse ya de la antropología —herencia de tantos humanistas y teólogos, recogida y formulada en voz alta y clara por Ludwig Feuerbach<sup>33</sup>— no puede ser ajena para Certeau. Como dirá Dosse, “el campo de interrogación teológico plantea cuestiones de antropología fundamental. Gracias a su paso de lado, Certeau habrá hecho posible una renovación esencial del enfoque del imponente corpus dogmático teológico, mostrando que también está hablando de otra cosa aparte de lo que parece estar hablando”.<sup>34</sup> De ahí que, tal y como lo plantea Panier, Certeau parta de una concepción del creer que no implica que este sea superior o que anule al saber, sino que, más bien, le precede o le sigue, por lo que puede abrirle a nuevas dimensiones de conocimiento o asentar las ya descubiertas.<sup>35</sup> Como los proverbios a los que se hacía referen-

cia más arriba, en su “se dice” la creencia abre la posibilidad de acceder a un saber que hoy es imposible; creer es, de este modo, “una promesa de saber” (AC, 54).

No puede, por tanto, soslayarse la importancia que tiene aquí la reflexión de Certeau, que se sitúa, con su estudio crítico de la relación entre el creer y el saber, en el centro mismo de una de las discusiones fundamentales de la modernidad: la cuestión del sujeto (AC, 48). Siguiendo a Certeau en la afirmación de que aún estamos inmersos en esa concepción en la que prima el conocimiento, Royannais concluye que “el saber es la mitología de la modernidad porque esta disocia lo que es creído del acto de creer” (PR, 511). Poner de manifiesto que esta disociación es un imposible es una de las aportaciones centrales de Certeau, pues, según Panier, “no se podrá abordar la creencia (el creer) a partir de una clasificación de los *enunciados* (de los discursos y de las prácticas) de una sociedad en que estuvieran contrapuestos *a priori* los *saberes* y el *creer*” (AC, 43). Así pues “la modernidad secularizada deja abierta de forma insistente la cuestión de un sujeto humano del que la antropología de Michel de Certeau sostiene que es fundamentalmente, radicalmente *creyente*” (PR, 57).

Pero si el saber es la búsqueda de la aprehensión de la realidad, la idea de qué sea esta realidad es también muy importante para comprender hasta qué punto el creer tiene relación con el saber y de qué modo se produce esta. Michel de Certeau observó en sus trabajos la variación existente en los últimos siglos en torno a esta idea de lo *real*, al menos en torno a dos fenómenos: el del relato y el de la visión.

En cuanto al primero el jesuita es consciente de la importancia creciente atribuida por esta sociedad a la narratividad y las instituciones que se sirven de ella. Su interés por “analizar en la sociedad las estrategias narrativas que trabajan las creencias” (PR, 56) viene determinado por su constatación de que “nuestra sociedad se convirtió en una sociedad recitada, en tres sentidos: está definida a la vez por relatos (las fábulas de nuestras publicidades y de nuestros noticieros), por sus citas y por su interminable recitación”.<sup>36</sup> De ahí la necesidad de estudiar las creencias teniendo en cuenta las narraciones que giran en torno a ellas.

En cuanto a la visión, Certeau advierte la dicotomía moderna que se establece entre lo visto y lo creído. Si en épocas anteriores —especialmente marcadas por una mentalidad religiosa— se consideraba que lo verdaderamente real era lo invisible y se pensaba en el mundo visible como un cúmulo de apariencias capaces de engañar a la percepción, en la sociedad occidental actual, conquistada por la publicidad, esta relación se ha invertido y lo que es real se identifica con lo que

31 De su encuentro con la mística y con la historia Certeau extrae un “modelo heurístico”, basado en “un discurso sobre el otro y del no saber que atraviesa y estructura su pensamiento” (PR, 504).

32 SAN JUAN DE LA CRUZ, “Subida al Monte Carmelo”, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1982<sup>11</sup>, p. 125.

33 Agradezco al profesor Luis Miguel Arroyo haberme clarificado la importancia del nexo entre teología y antropología en Feuerbach, como umbral de un nuevo tiempo en la filosofía occidental.

34 F. DOSSE, *Michel de Certeau*, p. 572. También Royannais entiende, en este sentido, que puede verse todo el trabajo de Certeau como una obra teológica (PR, 513).

35 Mendiola hablará de “subsuelo” para referirse a esta función de sostén que en la obra de Certeau se asigna a la creencia respecto del saber. A. MENDIOLA, “Hacia una antropología histórica de las creencias”, pp. 46 s.

36 M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, p. 271.

puede ser visto. Se ha pasado de aquel “todo lo real es racional y todo lo racional es real” de Hegel, al “todo lo que se ve es real” de la televisión.

Para mostrar la forma en que se produce la relación entre ver y creer, Certeau narra en uno de sus textos una anécdota protagonizada por el matemático Georg Cantor, quien en 1877 escribe a su colega Julius Dedekind para comunicarle un nuevo descubrimiento. Para Cantor, Dedekind no es un colega sin importancia, sino alguien que, siendo extremadamente riguroso en su proceder científico, toma muy en serio sus propias investigaciones. En su carta Cantor explica a Dedekind los pormenores de su descubrimiento y añade que se encuentra muy inquieto y necesitado de una confirmación por su parte para poder estar seguro de que no se ha equivocado. Su expresión es clara: “En tanto usted no me dé su aprobación, no podré decir otra cosa que: *Lo veo, pero no lo creo*”.<sup>37</sup>

A raíz de esta anécdota, Certeau elabora un esquema (ver *infra*) que describe la evolución de la modalidad de las proposiciones, desde lo que no es ni visto ni creído, hasta lo que es visto y creído: “Debido a que el *creer* y el *ver* dan al enunciado dos estatutos diferentes pero no incompatibles, forman combinaciones entre las que los tránsitos son analizables” (LC, 254).

Hay cuatro posiciones posibles que una proposición puede ocupar en dicho esquema: lo que es visto y creído; lo que es visto pero no creído; lo creído pero no visto; y lo que ni es visto ni creído.

La primera posición (aquello que es visto y creído, CV) respondería a los “artículos de fe” que son considerados evidentes. Su conjunto tiene una especial singularidad en tanto que estas proposiciones son recibidas como algo instituido; ellas configuran “*el sitio histórico de lo que se está autorizado a pensar*” (LC, 256). Certeau profundiza con interés en la función que estas ideas previas, lo pensable recibido, tienen en la constitución de las instituciones, tanto en las sociales como en las científicas. Eligiendo como modelo a Aristóteles en sus *Tópicos*, muestra como este *endoxon* es la base sobre la que puede construirse una ciencia o una filosofía: “Al igual que lo *recibido* es tratado por un trabajo científico para ser transformado en saber, el conjunto de creencias forma un material de base que las instituciones sociales seleccionan y explotan representándolo” (LC, 261).

La segunda posición (lo que es visto pero no creído, CV) sería la propia, por ejemplo, de esas conclusiones del razonamiento que no parecen encajar con un conjunto previo de conocimientos y creencias. Es el caso en que Sócrates, al final del *Hippias Menor*, dice que a pesar de haber llegado a una conclusión lógica, no puede creer que su contenido sea cierto.<sup>38</sup> Es también la situación de Georg Cantor vista anteriormente. En estos casos está presente la constatación racional subjetiva de

<sup>37</sup> Carta de Cantor a Dedekind, 25 de junio de 1877, citada en LC, 253.

<sup>38</sup> PLATÓN, *Diálogos*, I, trad. de J. Calonge Ruiz et al., Gredos/RBA, Madrid, 2007, p. 396.

un hecho, pero falta la creencia en el mismo, que, sostenida por la creencia de otros, permitirá al sujeto confirmar su primera percepción y, además, permitirá también al grupo ampliar sus recursos explicativos de la realidad.

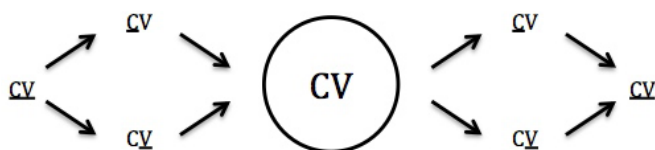
La tercera posición (lo que es creído pero no visto, CV) hace referencia a muchos de los contenidos de la religión, sostenidos en la creencia de muchos, pero faltos de una demostración empírica. Esta posición favorece la cohesión social e incluso el afrontamiento *seguro* del sujeto frente a la realidad que lo circunda. Sin embargo, está permanentemente abierta a la revisión que la racionalidad impone y por ello es inestable.

Finalmente, la cuarta posición (lo que no es ni visto ni creído, CV) podría verse en las supersticiones de los otros, en aquellas proposiciones que carecen de demostración y que, en un entorno determinado, carecen también del apoyo de la fe del grupo. Son lo extraño, una realidad inexistente (LC, 253-255).

la realidad que le es externa (sobre todo, en su afán de conocerla); pero también está referido a un actuar social, en el que se establece una relación bidireccional entre la creencia del individuo y la del grupo social en el que está inserto. Por tanto, el creer tiene una dimensión epistémica y otra social (o política).

Tercera. En ambas dimensiones el creer se desarrolla como un proceso que abre nuevos caminos. En el aspecto epistémico, dando lugar a la consolidación de un saber en trance de ser percibido como tal y abriendo espacio para un saber que está por venir. En el aspecto social, generando la aparición de instituciones que —a pesar de sus limitaciones— son generadoras de nuevas prácticas sociales.

Ojalá el trabajo que aquí culmina pueda servir, de aquí en adelante, y a partir de estas premisas, para profundizar en la comprensión de la antropología del creer de Michel de Certeau.



Lo más interesante de este esquema explicativo no es solo que da lugar a un análisis detallado de todos sus componentes, sino que muestra la relación dinámica (en el tiempo) que tiene cada una de las posiciones, subrayando así, de un modo sumamente gráfico, la temporalidad en que se establece y desarrolla la creencia.

IV. CONCLUSIONES. Los autores que han iniciado el estudio de la antropología del creer en Certeau han puesto de manifiesto, a través del examen minucioso de los escasos textos específicamente dedicados al tema a lo largo de la obra certeuniana, algunos de sus aspectos fundamentales. De estos pueden extraerse unas conclusiones de las que, sin duda, ha de partirse para una comprensión profunda del tema. Son esencialmente tres.

Primera. Michel de Certeau aborda el creer desde su condición de acto, elaborando las bases de una pragmática del creer en la que deben revelarse, no los contenidos de las creencias concretas, sino los modos y maneras en que las personas llegan a sostener como ciertos esos contenidos.

Segunda. El creer, para Certeau, presenta una condición polisémica: hace referencia a un actuar individual que implica al individuo que cree con