

MICHEL DE CERTEAU: RECORRIDOS POR EL “CREER” Y SUS CONSTELACIONES CONTEMPORÁNEAS

RESUMEN

El historiador francés Michel de Certeau se ha dedicado mucho a reflexionar acerca del “creer” desde áreas y acontecimientos muy diversos. En este artículo, el autor se concentra en sus análisis del creer y sus constelaciones contemporáneas, ofreciendo un panorama introductorio de textos y tramas para impulsar la recepción, todavía incipiente, de su pensamiento en el contexto latinoamericano.

Palabras clave: Michel de Certeau, creer, antropología, cultura contemporánea.

ABSTRACT

French historian Michel De Certeau has been committed to reflection on “believing” from different points of view. The author of this article focuses on De Certeau’s studies on belief and contemporary constellations. He provides an introductory set of texts in order to aid his reception in Latin American context.

Key Words: Michel de Certeau, to believe, anthropology, contemporary culture.

1. Introducción

“Creer” es un acontecimiento antropológico que fascinó a Michel de Certeau y al que dedicó importantes hitos de su trayectoria reflexiva.¹ Una persona, un grupo, una multitud, una nación creen; mudan las figu-

1. Si, por un lado, el creer y las creencias fueron un tema permeante de todo su pensar, en sus últimos escritos este interés se focalizó en la propuesta de una *antropología del creer*. Entre sus escritos más significativos en lo que hace al argumento se pueden ver: M. DE CERTEAU; J. M. DO-

ras históricas de la adhesión o dejan de estar convencidos. Asienten, “invisten” o se retraen. Una red de “creeres” y/o “descreeres” constituye la trama misma del existir-juntos. Desde esta perspectiva de análisis el historiador francés abordará áreas tan diversas como: las conmociones de mayo del '68. La epistemología de las ciencias sociales. Los medios de comunicación. La crisis de credibilidad por la que atraviesan instituciones religiosas, políticas y económicas. Los modos de adherir y de resistir en el campo popular. Los intentos de las empresas por movilizar a sus cuadros con decálogos y liturgias. El retorno de lo reprimido en la emergencia a la visibilidad de reliquias, miedos y nostalgias que parecen estar fuera de la contemporaneidad.

Dado que el autor ya ha sido presentado en esta revista en lo que a biografía y claves de lectura se refiere,² en el presente artículo me concentro en sus análisis del creer y sus constelaciones contemporáneas a partir de dos recorridos que se reparten ambas vertientes. El género literario es el de una *presentación inicial*, por lo que privilegio un ofrecimiento a la consideración de lectores y lectoras, de tramas y textos de Michel de Certeau ante la presunción de su aun escasa recepción en los medios teológicos latinoamericanos.

MENACH, *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976; M. DE CERTEAU, “Croire: une pratique de la différence”, en CENTRO INTERNAZIONALE DI SEMIOTICA E LINGUISTICA, *Documents de travail et prepublications*, Urbino, Université d'Urbino, 1981; “L'Institution du croire. Note de Travail”, *RSR* 71 (1983) 61-80; “Le Croyable ou l'Institution du croire”, *Semiotica* 54 (1985) 255-266; “Credibilités politiques”, en Id., *L'invention du quotidien, vol. 1: Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 259-275 (hay traducción castellana: *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996); “Las revoluciones de lo «creíble»”, en Id., *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, 21-24; “Autoridades cristianas y estructuras sociales”, en Id., *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 93-140; “La ruptura instauradora”, en Id., *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 191-230. Para las fuentes, los trazos y las principales direcciones de la propuesta de una antropología del creer me he valido abundantemente de dos estudios claves: L. PANIER, “Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau”, en C. GEFFRÉ (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Du Cerf, 1991, 37-59; y P. ROYANNAIS, “Michel De Certeau: L'Anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire”, *RSR* 91 (2003) 499-533. Algunos abordajes al autor han sido inspirados por el fecundo trabajo de S. MORRA, «Pas sans Toi». *Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004. Una muy útil introducción general al autor y a su recepción latinoamericana puede verse en C. RICO DE SOTELLO (coord.), *Relecturas de Michel De Certeau*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

2. Cf. M. ECKHOLT, “No sin Ti. El caminante herido y el Dios desconocido. Una aproximación a Michel de Certeau sj”, *Teología* XLIII (2006) 281-305.

2. Recorriendo el creer como acontecimiento antropológico

Michel de Certeau asume un abordaje al acontecimiento del *creer* que será decisivo en gestar un itinerario interpretativo peculiar y en suscitara originales indicaciones analíticas. Privilegia *la* creencia más que las creencias, el *acto* de creer más que sus objetos. No se propone hacer un mapa de lo que una sociedad o una iglesia creen sino el hecho de que lo hacen y las modalidades en que lo ejercen. En esta perspectiva, *creer* constituye el corazón, el motor de las *creencias*; la fuerza que impregna e "in-viste" a las distintas convicciones:

"El término «creencia» designa habitualmente el objeto de una convicción («tener creencias»), yo prefiero el de «creer» en cuanto que precisa una perspectiva. No se trata aquí de un buen objeto (tenido por verdadero) ni de uno malo (tenido por «falso» o por «supersticioso»), sino del *acto* mismo de creer, es decir, de aquello que el locutor (individual o colectivo) *hace* del enunciado que afirma creer."³

Una tal prioridad de enfoque está íntimamente asociada con una opción metódica. Certeau abordará el *creer* desde una aproximación *pragmática*. Entendiendo por tal la que se interesa en las *operaciones* de los creyentes sobre los más diversos contenidos o creencias. La mirada estará puesta en lo que el creyente *hace* con cuanto dice o hace. Enunciados y prácticas, decir y hacer serán estudiados atendiendo más al *modo* en que quienes creen los modulan que a sus objetos.⁴

Este prisma de acceso trae consigo una estela de aperturas que resumo en cinco: una visión amplia de "creer" y creyentes. Una manera de rediseñar la comprensión de los vínculos entre creer y saber. *Creer* como modalidad de articulación entre decir y hacer. Creer como práctica del otro y de la diferencia. Poética, autoridades e instituciones del *creer*.

3. M. DE CERTEAU, "L'Institution du croire. Note de Travail", *RSR* 71 (1983) 61-80, 61 (en adelante IC). En la misma clave: "A título de primera aproximación, yo entiendo por «creencia» no el objeto del creer (un dogma, un programa, etc.) sino el investimento de los sujetos en una proposición, el acto de enunciarla teniéndola por verdadera- dicho de otro modo, una modalidad de afirmación y no su contenido.", en M. DE CERTEAU, "Credibilités politiques", en Id., *L'invention du quotidien, vol. 1: Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 259-275, 260.

4. Certeau recurre con frecuencia al registro de "modalidades" o "modalización" y se apoya explícitamente en A. J. GREIMAS, "Pour una théorie des modalités", *Langages* 43 (1976) 90-107. Para una mejor comprensión de esta terminología, conviene tomar en cuenta esta presentación de dos lingüistas contemporáneas: "Expresión de la subjetividad en el lenguaje, la modalidad es constitutiva del sentido de todo enunciado: aun el menos modalizado contiene en efecto un cierto tipo de modalidad. La modalidad afecta a lo dicho añadiendo la perspectiva desde la cual el lo-

2.1. *Una visión amplia de creer y creyentes*

Certeau no toma como sinónimos *creer* y creer religioso. No concentra la densidad de tal verbo en lo que este registro circunscribe. Más aun, considera imprescindible analizar lo que tiene que ver con la fe cristiana, las adhesiones eclesiales, los discursos y prácticas religiosas en estrecha relación con *dinámicas creyentes* más dilatadas. Personas, colectivos y sociedades no “creen” sólo religiosamente sino también cotidianamente, políticamente, científicamente. En todos estos campos puede escucharse un lenguaje análogo: reconocimiento, obligación, don, crédito, recibir, confianza. No sólo hay sacerdotes y dogmas en las iglesias sino también en las instituciones científicas donde severos magisterios de expertos vigilan ortodoxias. La política y la economía están atravesadas por credibilidades, intercambios de confianza y autoridades; por crisis de legitimidad y contestaciones. En todos los casos encontramos instituciones que buscan, basándose en su autoridad, hacer *creer* y hacer *hacer*. Sintetizando, es posible decir con Royannais que *creer* no es para Certeau un acto más del ser humano o algo de lo que se podría prescindir, sino una dinámica de su mismo existir.⁵ Una aproximación al “creer” religioso y a su peculiaridad, por tanto, no podrá lograrse si se lo desgaja del resto de las “confianzas”.

2.2. *Rediseñar la comprensión de los vínculos entre creer y saber*

No es infrecuente que algunos cultores de las ciencias antropológicas emprendan el análisis del *creer* ubicándolo en contraposición con la racionalidad. De un lado estaría lo que una sociedad “sabe” y del otro lo que “cree”. Habría un ámbito de afirmaciones populares, primitivas o místicas y otro de racionalidad. He aquí una primera constelación a la que Certeau contesta y quiere redefinir. Para él, la creencia sólo es abordable si se la analiza en sus vínculos polares con el saber; si se la ve, al mismo tiempo, suponiendo y engendrando saberes. Las ligazones entre saber y creer, además de analíticamente imprescindibles, son complejas y pluriformes.

Nuestro autor ejemplifica esta densidad analizando un intercambio de correspondencia entre el matemático Georg Cantor y su colega Dede-

curator considera el contenido de lo que dice. En este sentido, la modalidad remite a la relación establecida entre el locutor y los enunciados que produce.”, M. M. GARCÍA NEGRONI; M. TORDESILLAS COLADO, *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*, Madrid, Gredos, 2001, 92-93.

5. Cf. P. ROYANNAIS, “Michel De Certeau: L’Anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire”, *RSR* 91 (2003) 499-533 (en adelante ACR).

kind.⁶ En una de las cartas, el primero le envía para su consideración una originalísima demostración de un teorema diciéndole que ha descubierto algo tan inesperado, tan novedoso que no puede estar tranquilo hasta saber lo que Dedekind opina. Hasta que él lo apruebe Cantor solo puede decir: *lo veo pero no lo creo*. Si, por un lado, "ve" el teorema –lo sabe– porque articula su intuición con una construcción demostrativa; por el otro necesita "creerlo"; requiere que sea recibido por los matemáticos a quienes su interlocutor representa. La respuesta de Dedekind es aun más notable: el teorema es *exacto* pero será "increíble" puesto que implicará una conmoción en los "artículos de fe" aceptados por los matemáticos. Su publicación no es aconsejable. Sus rasgos de incredibilidad no le vienen de su inexactitud sino de su inoportunidad.

"Es creíble en la medida en que pertenece a las expectativas comunes sobre la base de las cuales se efectúan y reglamentan los intercambios científicos. A este título, tiene un valor convencional, cuya determinación varía según cada grupo y es de otro orden que su valor cognitivo: uno difiere de otro pero no hay contradicción entre ambos."⁷

Una lectura detenida de este intercambio sirve a Certeau como plataforma para explicitar las intrincadas y polifacéticas conexiones entre saber y creer:

a) Entre creer y saber hay importantes tránsitos y éstos ofrecen diversas trayectorias posibles: un enunciado que ya es visto/sabido se puede transformar en creíble –el teorema es recibido por los matemáticos–. O puede darse un paso adelante en la cognoscibilidad de un enunciado ya creído. Un enunciado que no sea ni sabido/visto ni creído puede serlo como preámbulo o como desembocadura; sea que se trate de algo dudoso y en suspenso que no puede resolverse aun en el marco en que se plantea, sea que se llegue a tal estado cuando un enunciado es citado como una reliquia histórica del pasado, como un comentario de la historia de la etnología que ya no cuadra en el actual contexto de referencia. Los enunciados admiten distintos estadios, por ejemplo: *No lo se (es falso) y no lo creo*; *lo se (es exacto) pero no lo creo*; *no lo se (es falso) pero lo creo*. Existe la posibilidad de que dichos estadios sean un lugar de detención, pero también de tránsito.

6. Para todo este desarrollo cf. IC 63-68.

7. IC 65.

“Entre los enunciados «creídos» y los enunciados «vistos», operaciones combinatorias efectúan desplazamientos de unos hacia otros. Estos forman cuerpos vivientes que se transforman constantemente (como lo muestra el examen del campo matemático o del campo religioso). Los movimientos cambian los equilibrios entre saberes y creencias.”⁸

b) Los saberes y las creencias han sido objeto de tratamientos históricos separados. Se han hecho estudios de los itinerarios de unos como si fueran del todo ajenos a los otros. Urge una historia de sus encuentros y desencuentros para que pueda despuntar en toda su amplitud la riqueza de sus conexiones. Podrían verse situaciones en las que se han dado saberes que han tenido *efectos de creencia*; o creencias que ha funcionado como preámbulo de saberes; o creencias que han operado como reliquias o fetiches cuando han continuado a sostenerse cuando el paradigma que las enmarcaba hubo desaparecido. Quien siga insistiendo en miradas que ponen todos los progresos del lado de los saberes y todas las resistencias-retrazos en la cuenta de los creeres, se incapacitará para adentrarse en las configuraciones de equilibrios y transformaciones que sociedades, ámbitos e individuos han protagonizado –y siguen haciéndolo–.

c) El creer no es un saber débil. Se cree porque no se tienen pruebas, porque faltan otros medios más propios de conocimiento. «Creer» no es un conocer degradado y pobre:

“Es necesario subrayar la imposibilidad de comprender el creer como una modalidad epistémica débil del saber. El creer... caracteriza un modo de conocimiento propio, el de la relación. Lo que es creído no está a disposición como el objeto científico, colocado allí, al alcance de la mano. Rechazar que el creer sea reducido a un saber, es mantener el lugar del otro... Existe algo inapropiable en el creer no por imposibilidad de saber sino como condición de posibilidad para saber.”⁹

2.3. *Creer como modalidad de articulación entre decir y hacer*

Certeau ubica al *creer* no sólo como la “modalidad” que un sujeto da a un enunciado, sino también como la que produce en su hacer. Creer es un modo de realizar prácticas. Más aun, si estas no estuvieran, aquel desaparecería. Por eso, el autor gusta de hacerse eco de la afirmación de Pierre Janet: *Creer es actuar; decir que creemos en algo es decir: nosotros haremos algo*. En palabras del mismo Certeau:

8. IC 67-68.

9. ACR 510.

“En la religión como en la publicidad, el acto de creer es pragmático. Se sitúa en la juntura de un enunciado (del tipo: yo creo x) y de una efectucción. Conjuga un decir sobre un hacer. Viceversa, no hay ya creer allí donde no está comprometido un hacer. Relativa a las prácticas, la creencia es al mismo tiempo especificada por aquellas.”¹⁰

La creencia deja de existir cuando decir y hacer se disocian por completo. Esta grieta reduce los enunciados a resabios de creencia. Simplemente ya no se cree en ellos. Pero también se vuelve sobre las prácticas. Al no tener ningún “decir” dejan de ser significativas y solo pueden subsistir como técnicas en el registro de la eficacia. He aquí el ámbito donde se inserta una de las hipótesis de largo alcance planteadas por Certeau: la modernidad, que despinata en el pasaje del siglo XVI al XVII y se va consolidando hasta articular nuestro actual escenario, se caracteriza precisamente por provocar una disyunción entre decires y haceres, entre discursos y prácticas. Hace surgir un sujeto “sufriente” y tenso entre dos polos que se alejan.

“Las convicciones se relajan, pierden sus contornos y aparecen en el lenguaje común de un exotismo mental, en una koiné de la ficción; se acumulan en la región donde se dice lo que no se hace, allí donde se *teatralizan* los requerimientos que uno ya no logra *pensar*, allí donde se mezclan «necesidades» variadas, todavía irreductibles, pero todas desprovistas de representaciones *creíbles*.”¹¹

No obstante, los grados y figuras de desligadura decir/hacer son muy variados y los retornos de uno sobre otro frecuentes:

“Las convicciones pasadas, desorbitadas de las prácticas que las articulan, se objetivan en las estrategias que se supone las reemplazan (entre religión y política, por ejemplo, o en el discurso sobre los «valores», donde los valores son algo que hay que hacer, porque el hacer ya no tiene valor en sí mismo). Inversamente, los gestos que sobreviven al derrumbe del sistema de intercambio del que recibían su legitimidad pública siguen siendo determinantes, por más ilegítimos que sean en el paisaje mental que se les ha vuelto extranjero. Están allí, activos, pero «ilícitos», con el estatuto de «supersticiones», es decir de «supervivencias» (a la manera de Mme de Deffand que no cree ya en los fantasmas pero les tiene miedo).”¹²

10. IC 77-78.

11. M. DE CERTEAU, “La ruptura instauradora”, en *Id.*, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 191-230, 191.

12. M. DE CERTEAU, “Croire: une pratique de la différence”, en CENTRO INTERNAZIONALE DI SEMIOTICA E LINGÜISTICA, *Documents de travail et prepublications*, Urbino, Université d’Urbino, 1981, 6 (en adelante CPD).

2.4. Creer como práctica del otro y de la diferencia

El hecho de que Certeau se proponga una lectura pragmática del creer privilegiando las operaciones por sobre los contenidos, no implica defender que el sujeto domine o controle lo que cree. Al contrario, este modo de adentrarse:

“...analiza las maneras en las que se inscribe, en el lenguaje y en la acción, la relación de un sujeto con aquello que se le escapa, es decir, con el *otro*, bajo las formas interrelacionales (relación con otros), temporales (ley de la duración) y pragmáticas (resistencia de las cosas). Desde esta perspectiva el acto de creer aparece como una *práctica del otro*.”¹³

Creer es una práctica del *otro*. Se cree o descree a/con/hacia otros. La alteridad le es constitutiva y es una manera de vivirla. El acto de creer enraíza enunciados y prácticas en una densa trama de “otros” al tiempo que les atribuye *sentido* por la dinámica de la confianza. Se trata pues de otro fiable, capaz de responder; que garantiza y del que se espera una regularidad. Creer involucra un intercambio de dones y retribuciones; es siempre una comunicación.

Pero *creer* es también una práctica de la *diferencia*. Implica una dilación temporal entre el don y la respuesta, entre lo dado y lo esperado. La apropiación es diferida y el presente del creyente es alterado por un futuro:

“Ahueca en sí mismo un vacío relativo al tiempo del otro... Crea un déficit para que un advenir se introduzca en su presente... En una sociedad, el creer impide la unificación totalizante del presente. Crea en ella una remisión al otro y a un futuro. Pero también evita la diseminación. Crea una trama de dichos y derechos entre los miembros de un grupo. En suma, garantiza una socialidad fundada en una duración. Sirve de resorte a un sistema de garantías donde los contratos sociales se gestionan en términos de tiempos separados. Es esencial a las colectividades que articulen temporalmente las relaciones humanas. Se puede inferir que cuanto más una sociedad escapa a la ley del tiempo (por ejemplo constituyendo lugares escriturísticos donde el saber puede ser capitalizado en un presente), menos importancia da al creer”.¹⁴

La científicidad trabaja sobre el ver y lo inmediato subrayando la verificación y la exactitud; pero también “eliminando” el lapso entre lo dado y lo devuelto. El «creer», en cambio, inscribe al sujeto en un diferir temporal que evita su achatamiento monopólico sobre el hoy.

13. IC 62.

14. CPD 4.

La forma en que el creer vincula alteridades y gestiona diferencias, sin embargo, no es una cualquiera:

“Esto permite precisar el estatuto del creer: se sitúa entre el simple reconocimiento de la alteridad (de la pura diferencia) y el contrato, donde las reglas del respondiente están definidas por anticipado y donde los partners son de algún modo iguales a partir de estas reglas. Entre ambos se ubican distintas formas de creencia entre la pura diferencia y el pacto.”¹⁵

No se cree contratando un intercambio por medio de un acuerdo de reglas que pautan dares y recibires. Quien cree ha de suponer que detrás de lo que espera hay un fiador que funda la expectativa. Creer es arriesgarse a que haya “otro” capaz de dar una respuesta, una devolución y mantenerla. Pero este “otro” debe, al mismo tiempo tener a alguien que responda de él. En otras palabras, debe ser, de alguna manera también él un creyente. Se cree que el otro cree y porque el otro cree. Creo que los otros creen y porque ellos lo hacen. La creencia tiene una base: hay garantes. Y una diámica: busca fiadores detrás de lo que espera. Esto origina una cadena de garantes que se apoyan últimamente en que existe un fiador.

Estas rutas del *creer* son dibujadas por Certeau como una suerte de secuencia: se inicia con una remisión del creyente a la “cosa” de la que espera una retribución. Luego se da una remisión de la “cosa” con la que se cuenta hacia un garante que debe asegurar la devolución. Posteriormente sigue una remisión de este garante singular a otros que respondan por él. Por fin, una remisión de esos otros creyentes creídos a la suposición general de que *hay un garante*. Esta verosimilitud nodal funda la creencia:

“Con esta verosimilitud se alcanzaría el postulado general de la creencia, el cimiento o fundamento: *la creencia debe suponer que lo Real responderá*. Tal sería para Michel de Certeau el «postulado universal de la comunicación»: lo verosímil legitima la creencia refiriéndola a otro, refiriéndola a una función *enunciativa* (hay un garante) y refiriéndola a una fidelidad supuesta que responde a priori y en la que se fía.”¹⁶

2.5. Poética, autoridades e instituciones del creer

Lo otro, el otro y los otros articulan el creer de múltiples maneras convirtiéndolo en una experiencia de indisponibilidad y desposesión. Es-

15. L. PANIER, “Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau”, en C. GEFFRÉ (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Du Cerf, 1991, 37-59, 49 (en adelante ACP).

16. ACP 53.

tá esculpido por un *recibir* y por un *encaminarse*. Se teje asumiendo lo dado y arriesgando pasos que nadie ha dado. He aquí el contexto en el que Certeau propone un recorrido por tres articulaciones claves del creer: su dimensión poética, su constitutiva relación con las “autoridades” y las instituciones.

a) Creer como poética instituyente

Lo “recibido”, lo “admitido”, lo que otros dicen y merece crédito, los acuerdos que permean las relaciones interhumanas antes que mi acción humana sea posible tienen para Certeau un rol “poético”. Esto quiere decir que el hecho de que el “otro” sea anterior, lejos de provocar una rutina insoportable o a una clausura asfixiante de la autonomía, posibilita una apertura, impulsa lo propio, incuba operatividades posibles y reclama una interpretación plural:

“Este rol jugado por la institución que es lo «recibido» lo califico de poético en la medida en que las opiniones recibidas que preceden a la verificación no componen solo un pasado en el cual se corta una racionalidad, sino un principio de desbordamiento representado por las creencias, es decir, por los mil índices actuales de un porvenir ofrecido a nuestras prácticas y a nuestros saberes. Lo recibido hace lugar al otro. Puntúa la vida social con los signos innumerales de lo que se escapa (aun?) a una apropiación. Lo recibido hace pulular, en torno y al interior de nuestras razones o de nuestras evidencias, lo que las excede.”¹⁷

La creencia es poética porque abre futuros y posibilita instituir. Por un lado, porque sólo sobre lo *dicho* será posible que un sujeto pueda *decir*. Lo recibido es la condición y el ámbito de la palabra propia. Siempre que un yo se presenta hablando *sus* palabras o realizando *sus* prácticas, se escucha un rumor de hablantes y practicantes que no son él, se adivina una interrelacionalidad. La autonomía es también una posibilidad abierta por los otros.

Además, porque en palabras de Sperber citadas por Certeau, “*la creencia forma parte del equipamiento mental que hace posible la adquisición de un saber*”. Pone de manifiesto que lo que hoy se sabe difiere de lo que podrá afirmarse mañana. Esto es, salva y protege la posibilidad de alcanzar lo que actualmente no considera posible conocer; abre a proce-

17. IC 73.

dimientos que trasladan a un “después” la evidencia hoy imposible o el juicio que con los recursos actuales se vuelve inviable.

Finalmente, porque la creencia no tiene un sentido cerrado y circunscrito. Al modo de la metáfora, habilita diversas interpretaciones; tantas, que el creyente estará urgido a precisar, a interpretar. Creer impulsa a investigar, a explorar, a defender la pluralidad de trayectorias posibles: *“El enunciado de la creencia tiene la capacidad de abrir todo un campo imprevisible de interpretaciones posibles.”*¹⁸

La dinámica poética del «creer» tiene que ver, en última instancia, con que ha de vincular dos polos a los que no puede subsumir: *Hay otro/s* y *debe haber un sentido*. Por un lado, el creer reconoce que hay regiones de las que no puede apropiarse, que hay innumerables “más” que son indisponibles e incontrolables por cualquier conocimiento. La excedencia es inaferrable –hay otro/s–. Por otro lado, el creer no rechaza la conexión de estos “más” con la verdad –tiene que hacer un sentido–. Que lo que desborda sea excesivo no quiere decir que no tenga ligazón ninguna con el conocimiento: la defensa y la expectativa de una inteligibilidad posible –aunque parezcan de hecho imposibles– le son constitutivas. Lo que está más allá de tener sentido. Entre la acogida de la alteridad y la exigencia de un orden en el campo de conocer, el creer se alza como punto de encuentro posible

“Desde este punto de vista, en figuras más o menos triviales, sofisticadas o desorbitadas, pero grabadas en el lenguaje como los focos paradójicos de una instauración poética, las creencias son las representaciones de una experiencia estética y de un a priori ético. Sin duda, al buscar mantener juntos ambos ejes, apuntan a hacer creer que, lejos de ser antinómicas, deben coincidir en un punto inaccesible pero necesario. Este será el horizonte de su función poética una poética puesta en circulación en una sociedad gracias al dinero chico de las ideas «recibidas» y a los gestos cotidianos del creer.”¹⁹

b) *Creer* y autoridades

Es claro, por lo ya dicho, que el creer dice relación con la autoridad o autoridades. Razón por la cual Certeau se ha ocupado una y otra vez de las conexiones entre ambos. Para acceder a su punto de vista es prioritario tener en cuenta su “definición”:

18. IC 75.

19. IC 75-76.

“Por autoridad entiendo primero lo que tiene autoridad. Puede entonces distinguirse: a) una referencia social que tiene «fuerza de ley» y que expresa una suerte de contrato fundador (por ejemplo, los derechos del hombre y del ciudadano o una constitución); b) o un personaje (autoridad «constituída») a quien se reconoce el derecho de hacerse obedecer en virtud de dicho contrato (por ejemplo un magistrado, un gobernador, etc.); c) o un criterio que especifique, determine y mida lo que tiene derecho al respeto (por ejemplo, la legalidad o la competencia); d) o un recurso teórico que se impone al pensamiento como lo que posibilita nuevos desarrollos (así ayer, Platón, Aristóteles, o incluso los auctoritates en la Edad Media; hoy, Marx, Freud, Mao, o bien, en otros aspectos, el Evangelio, el Corán, etc.). Antes de encarar los personajes o los papeles sociales, parece necesario reubicarlos en su panorama general de «la autoridad».”²⁰

Se trata de una visión amplia y al mismo tiempo unificada en torno a la doble capacidad de toda autoridad: suscitar, engendrar y ser recibida, reconocida. Hay “autoridades” cuando hay entendimientos y consensos entre quienes conforman un colectivo. Solo así son posibles las referencias comunes y el funcionamiento de la cadena de organismos y roles sociales.

“Así como un oro invisible, oculto en las profundidades de los bancos, sostiene la moneda que circula, del mismo modo, a menudo tácito, oculto en el fondo de convicciones apenas formuladas (por ser consideradas evidentes) o durante un tiempo reconocidas en las representaciones que aclaran su contenido, un consenso funda por sí solo un sistema de autoridades.”²¹

Desde esta noción de autoridades se ve el porqué, para Certeau, se trata de una dinámica fundamental y decisiva de la vida común. Ellas la hacen respirable, permiten la comunicación y la creatividad social; dan referencias comunes y abren caminos posibles. En todos los casos favoreciendo las vertientes poéticas del creer que ya se han analizado. Pero esta centralidad es la que las hace vulnerables:

“También ellas se corrompen, pero es cuando apestan que uno se da cuenta de que están viciadas. Las enfermedades de la confianza, la sospecha ante los aparatos y las representaciones políticas, sindicales o monetarias, las formas sucesivas de un malestar que permanece nos recuerda ahora este elemento al que se había olvidado durante las épocas de certidumbre y que no parece indispensable más que cuando falta o se corrompe.”²²

20. M. DE CERTEAU, “Autoridades cristianas y estructuras sociales”, en *Id.*, *La debilidad de creer*, 93-140, 93 (en adelante, ACES).

21. ACES 95.

22. M. DE CERTEAU, “Las revoluciones de lo «creíble»”, en *Id.*, *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, 21-24, 21 (en adelante RC).

Para Certeau el descrédito, la incredibilidad de las autoridades es un problema esencial de todo colectivo. Por eso mismo, se levanta enfático contra quienes, elitista e irresponsablemente, promueven una demolición de un sistema de autoridades sin procurar alternativas para reemplazarlo. Inevitablemente será ese mismo grupo o uno reaccionario del signo contrario quien lo hará.

c) *Creer* e instituciones

El autor se interroga sobre esta dupla clave en términos que podrían sintetizarse en la pregunta: ¿qué hacen las instituciones con las creencias? Entre sus búsquedas de respuesta contamos ante todo con ésta: buscan poner el *creer* al servicio de una racionalidad social y trabajan sobre las creencias tanto en lo que respecta a su enunciación cuanto a lo que atañe a sus enunciados.

Un primer hacer institucional consiste en producir una selección de aquellos que pueden hablar legítimamente y que serán admisibles. Se precisan, modifican y deciden los criterios que los acreditan. No se considera suficiente que los garantes del creer operen en el anonimato de un "se" sino que se ve necesario poner en evidencia a aquellos que pueden hablar con autoridad, circunscribirlos y vigilarlos. La institución se arroga el carácter de único locutor del cual todos los demás son delegados: *la familia piensa, la iglesia afirma, el partido declara*. Una segunda operación se mira a diseñar una compatibilidad entre los diversos enunciados de las creencias. Siguiendo la lógica de la cohesión, selecciona, elimina, remodela, jerarquiza e interpreta de modo que los enunciados se conformen a sus criterios. Las proposiciones se estabilizan, se delimitan en número, sentido y uso, buscando evitar derivas. Un pequeño número de artículos de fe, una delimitación en la manera de entenderlos y de practicarlos es la desembocadura.

Estas operaciones pueden alcanzar grandes logros, contagiando la fascinación por la coherencia y el poder de la unidad. Pero se está siempre demasiado cerca de pasar del trabajo al exceso. La búsqueda de la reducción de la complejidad y de la unanimidad pueden llegar a patologías varias: compensar con obligaciones lo que se pierde en amplitudes y en riesgos de la pluralidad. Unir lo que se ha de creer de tal modo con un tipo de práctica que se ha de hacer que toda plasticidad se eclipse. En el límite, se llega a lo que Certeau llama la "ley de las sectas": producir creyentes es

producir practicantes y trabajadores. Y esto con la ventaja adicional de que no es necesario pagarles. Un ejemplo entre muchos al que remite es el de grandes empresas contemporáneas que redactan sus “credos”, sus tablas de valores o decálogos, en donde se busca fijar creencias y movilizar practicantes con un mensaje claro: *cuando se pertenece a la empresa x, es ésto lo que ha de creerse –decirse y hacerse–*. El resultado puede ser una suerte de “política de lo simbólico” con efectos paralizantes:

“Los aparatos que tienen por tarea redefinir los locutores y los enunciados recibidos tienden a obedecer a la lógica técnica de su tarea. Poco a poco se autonomizan del creer para proceder a una racionalización organizacional cuyo modelo es la cientificidad. La institución que regla las creencias se transforma en una institución técnica. Deja de ser ella misma admisible y creíble, salvo a título de la creencia general que, en el paradigma cultural actual, se liga a una cientificidad. Por su propio desarrollo tecnocrático el tratamiento institucional del creer agota o excluye lo que pretende gestionar.”²³

Las dinámicas poéticas del creer –posibilidad, apertura, interpretación, palabra propia– quedan ahogadas por la obsesión controladora, centralizadora y eficientista.

3. Recorriendo las constelaciones contemporáneas del creer

El análisis de Michel de Certeau en torno al creer no se ubica sólo en el plano fundamental/raigal al que el segundo momento del artículo estuvo dedicado. Propone, también, interpretaciones de la situación de este acontecimiento antropológico en las coordenadas contemporáneas en las que se movió. *Revoluciones de lo creíble* y *estallido del cristianismo* son dos de sus creaciones terminológicas de las que me valgo para acompañar su recorrido.

3.1. *Revoluciones de lo creíble*

Un primer acercamiento a la manera en que Certeau interpreta las figuras en las que se constela el creer en su contemporaneidad es la hipótesis de estar asistiendo a una *revolución de lo creíble*. Desembocadura y

23. IC 79.

radicalización al mismo tiempo de un proceso iniciado en el pasaje entre los siglos XVI y XVII, el mundo occidental vive en el siglo XX una conmoción de las profundidades del creer. Dos facetas se destacan: un movimiento en las regiones de la confianza y una proliferación fantástica.

a) La revolución de lo creíble es caracterizada, ante todo, como un "movimiento" en las regiones de la confianza, en el subsuelo de los entendimientos que hacen a lo creíble:

"Las confianzas se desmoronan. Violentamente o sin estrépito. Caen los valores que conllevan las adhesiones y todo un sistema de participación. *No «se» cree más en ello. ¿Quiénes son los que no creen? ¿Y cómo es que se ha producido este resultado? Es casi imposible determinarlo. El fenómeno no es visible hasta que se ha llegado a él. De su lenta preparación no existen más que signos a posteriori, cuando «es un hecho», cuando el resultado está aquí y ahora, como respecto de una muerte se remonta su pasado, jalonado desde un comienzo de presagios hasta entonces desapercibidos.*"²⁴

Occidente asiste a una oleada de desafecciones, a un exilio de las adhesiones. El *creer* se muda, se pone en marcha, se lanza a otros paisajes:

"Las instituciones actuales producen más emigrados que semi-soldados; los que parten son más numerosos que los nostálgicos... Se produce un exilio. Monumentos en los cuales los titulados conservadores, al ocuparlos, piensan resguardar la verdad, son otras tantas instituciones que aparecen abandonadas por aquellos que, precisamente, se quieren fieles a una exigencia de conciencia, de justicia o de verdad. Lo que emigra... es la adhesión, ya sea de los ciudadanos, de los afiliados de un partido o de los miembros de una Iglesia. El mismo espíritu que animaba las representaciones las abandona. No ha desaparecido. Está en otro sitio, partió al extranjero, lejos de las estructuras cuya partida ha convertido en espectáculos desolados o en liturgias de ausencia. Y si tantos personajes importantes toman un tono vengativo o lloroso para protestar ante el cielo contra un tiempo despojado de virtudes, no es que este espíritu ya no existe; es que ya no habita entre ellos. No es que falte. *Les falta.*"²⁵

La alusión inspiradora a los capítulos 10-11 del libro del profeta Ezequiel por parte de Certeau, hace a este análisis aun más punzante. Como en dicha escena, también en occidente la Gloria de YHWH comien-

24. RC 21-23.

25. RC 25-26.

za a retirarse del templo y a exiliarse de la ciudad. Una contundente migración espiritual deja a más de un lugar “sin gloria”; como taperas donde los ecos de fulgores pasados se acercan cada vez más al registro del museo y la curiosidad.

Lo analizado en el primer punto hará comprensible que una tal perturbación de las confianzas/adhesiones no podría dejar intocadas a las “autoridades”, ni a sus conexiones con el *creer*:

“El descrédito de las autoridades es parte de nuestra experiencia. Los síntomas se multiplican. El problema amenaza con deslizarse de un sector a otro, político, religioso o social. Resurgiendo por todas partes, afectan a todos los «valores», los del régimen, los de la patria, los de las Iglesias o los de las Bolsas. Una devaluación, se entiende. Incluso en los lugares donde se la aplaca o se la oculta, reaparece bajo otra forma. Los dogmas, los saberes, los programas y las filosofías pierden su credibilidad, sombras sin cuerpo que ni las manos ni los espíritus pueden asir y cuya evanescencia irrita o deprime el gesto de los que todavía las buscan, no nos dejan otra cosa que la ilusión, a menudo tenaz, o la voluntad de «tenerlas».”²⁶

Ahora bien, esta voluntad de tener autoridades explica uno de los movimientos de reacción que Certeau considera característicos y que tiene como protagonistas a las “autoridades” conmocionadas y a quienes defienden que *hay que creer en algo*, procurando alianzas con todas aquellas instituciones que puedan combatir el caos de las incertezas. Esto da lugar a un proceso de *utilitarización* del creer. Muchos desacreditados y no pocos exigidores de rocas firmes defienden las creencias con el argumento de que *son necesarias*. Un país, una iglesia, una ciencia exigen verdades articuladoras en común, “tienen” que tenerlas. Pero no son capaces de ir más allá de esta postulación. No están en condiciones de mostrar nada que se corresponda con este deber ser. Se comportan «como si existiese» lo que «debería existir». Esto provoca un efecto inesperado e inverso a la defensa buscada:

“Comportarse como si existiese y porque es fuente de beneficios nacionales o particulares es sustituir subrepticamente la veracidad por lo utilitario; es suponer una convicción por la sola razón de que hay una necesidad; es decidir una legitimidad porque se preserva un poder, es imponer una confianza o el fingimiento a causa de su rentabilidad.”²⁷

26. RC 23-24.

27. RC 24.

La necesidad sin respaldo desemboca en una instrumentalización que hace aparecer al creer como menos necesario, como arraigado en niveles no tan radicales de la antropología:

“Reclamar la creencia en nombre de las instituciones a las cuales se sirve es el primer objetivo de una política. ¡Extraña inversión! Se expresa el apego a las expresiones y ya no más a los que expresan; a los beneficios de una adhesión antes que a su realidad. La defensa de los «valores» que privilegia el servicio que éstos rinden a un grupo no cree ya en lo que dice, se tiene por perdida desde el momento mismo en que se justifica solamente a título de beneficio. En voz baja ¡cuantos realistas o conservadores reconocen de este modo la devaluación que combaten a grandes voces!”²⁸

Certeau llama a esto la lógica de la *utilidad del muerto*. No cabe duda de que hay un difunto –el patriotismo, la revolución, la práctica religiosa–, pero todavía es útil, sirve y es funcional. La insistencia en seguir este trayecto utilitarista provoca un desacople de magnitud entre autoridades y consensos, poniendo en tela de juicio el lazo mismo que los vincula. No obstante, es frecuente que se busque dar vuelta la carga de la prueba: se reclama con insistencia a los individuos y a los grupos que “crean”, sin zambullirse en las aguas convulsionadas de la pérdida de credibilidad:

“No hay que invertir los términos del problema, llorar el respeto que se pierde y atribuir a la desgracia de los tiempos o a la decadencia de los hombres el perjuicio que se hace a las autoridades. Lo contrario sería más cierto. Algunas autoridades no deberían existir, ya no son lo que pretenden, a partir del momento en que la gente ha dejado de adherir a ellas. Los contenidos ideológicos o los aparatos institucionales pueden permanecer sin cambios, pero ya no son representativos sino de un grupo particular. Su «título» es otro, como el de una moneda cuya aleación hubiera sido modificada por su acuñación. Lo que resulta cambiado, hasta comprometido, es su credibilidad; ahora falta precisamente eso que las hacía respetables.”²⁹

En este escenario, la ligazón entre *creer* y autoridades se eclipsa. Si desde un ángulo los miembros de los colectivos ya no estarán en condiciones de reconocer y experimentar una autoridad legítima; desde el otro, ésta ya no será capaz de provocar adhesión ni de organizar participación.

Pero Certeau dirige su atención a otro paisaje de la revolución de lo creíble. El despuntar de la vida y la creatividad más vigorosa parecen dar-

28. RC 24.

29. ACES 96.

se cita en una suerte de “otro país”, en una tierra extranjera que aun no ha articulado una lengua y no ha alcanzado a plasmar símbolos ni reivindicar derechos. Sin embargo, muchos caminantes comienzan a afinar una suerte de cantar de rechazo a la insignificancia, de oposición a tener que emigrar para vivir:

“Detrás de la cólera, aun cuando no se sepa siempre su verdadero nombre, existe el deseo de crear una polis y una política; existe la voluntad de organizar las condiciones de vida en función de las razones para vivir.”³⁰

Un grupo en un lugar y, otro más allá... parecen ir creando “espacios” y “circulaciones” que sin constituir referencias ni pertenencias comunes van dejando ver y alborean a confrontar nuevos recursos, posibilidades, mapas, itinerarios y lenguajes:

“Estas credibilidades nacientes testimonian lo que hay de más frágil, y también de más mutable, pero que resulta más fundamental en la vida social. Enuncian las invenciones. Pero, a menudo, estas inauguraciones, novedades que bullen en la espera de la historia humana, se hacen visibles solamente gracias a lo que se torna creíble o deja de serlo.”³¹

Es en este caminar cotidiano, en el continente de lo que parece habitual donde Certeau ausculto la revolución en curso:

“Las revoluciones de lo creíble no son necesariamente reivindicatorias; son a menudo más modestas en sus formas y más temibles, como las corrientes de las profundidades; operan estos desplazamientos en la adhesión; reorganizan subrepticamente las autoridades recibidas, y en una constelación de referencias privilegian algunas y extinguen otras. Trabajo secreto en el cual las representaciones públicas no pueden quedar ajenas sin convertirse en una fachada sin significado.”³²

b) Pero, al mismo tiempo, y poniendo al abrigo de cualquier diagnóstico unilateral, Certeau desentraña una segunda vertiente de la revolución del creer: *el florecimiento de lo fantástico y de lo imaginario*. En la medida en que la vida colectiva se estructura cada vez más desde las lógicas técnico-administrativas y que, en el campo del saber, la ciencia expulsa la finalidad y las convicciones, se dibuja y se dilata un “lugar” que acoge inquietudes y deseos cuya agua no tiene otros canales para circular:

30. RC 29.

31. RC 30.

32. RC 30-31.

“El tiempo de la formalización administrativa tiene como contracara ese espacio de prestigios e inquietudes donde proliferan la eros-ficción, las brujerías de la etnología o de la actualidad, la ciencia ficción y los más allá «diferentes». Y en este zoológico de lo imaginario también se coloca a la religión.”³³

Por eso, serán el *management* y las “mitologías”, ambos y en sus relaciones recíprocas, las ventanas privilegiadas para un análisis del “creer” contemporáneo:

“Lo fantástico penetra en esos lugares de donde lo ético debió ser eliminado. Donde se elabora una racionalización de la empresa o una técnica de las relaciones humanas, también nacen leyendas, al mismo tiempo que dogmas y mitos. Algunas revistas técnicas no solo se abren a información cultural sino que se dan apologías del humanismo, filantropía edificante, defensa del alma, recurso a lo sagrado, incluso al papa: leyendas dogmáticas y predicantes. Filosofías del pobre para cuadros especializados que no dejan de responder a una necesidad.”³⁴

Un dato peculiar es traído a colación por Certeau en esta misma línea: los más asiduos a la literatura erótica son los famosos y los ejecutivos. ¿Su interpretación? No estamos ante un fenómeno de inmoralidad sino ante una necesidad “ideológica”. Lo que se busca leyéndolas es, precisamente, lo que no se va a hacer, y las razones por las que no se lo hará. Se necesita hablar de algo que no sucede, narrar lo que falta.

Ubicada en esta “zona”, la religión vuelve a entrar en el utilitarismo antes descrito pero por otros caminos. No llega allí por lo que ella hace sino por lo que se hace con ella. Se la convierte en útil e insignificante y se la reclama en clave de espectáculo: no se cree en ella pero se la necesita porque en *algo hay que creer*:

“La religión (como muchas otras ideologías transformadas hoy en liturgias inconsistentes, como muchas otras leyendas surgidas de historias muertas) recibe de una sociedad el papel de recoger en su *lenguaje*-pero no en su *fe*- todo tipo de necesidades privadas de aire y expresión. Se las utiliza. Pero ¿para decir qué? Este lenguaje se ha vuelto incapaz de enunciarlo. Lo que implica lo que arae hacia sí no es verificable por ninguno de quienes lo emplean. Del teólogo al artista, del devoto al etnólogo, cada uno le adosa, como a la imagen, el sentido que quiere. Lo sagrado ha dejado de articular lo que evoca.”³⁵

33. ACES 99.

34. ACES 100.

35. ACES 103-104.

Como una suerte de almacén de lo que no tiene espacio, como un amontonamiento de todo lo que no tiene explicación, como depósito de lo reprimido y tenido por aberrante por los sistemas que permean la existencia colectiva:

“Le adjudican la función de recoger los desechos «espirituales» y suministrarles un lugar. Pero también hace perceptible un vacío entre los aparatos administrativos o técnicos y los hombres que les están sometidos, al tiempo que les son deudores. Ella manifiesta una interrogación que no se desaloja tan fácilmente de las casas y de los edificios. Algo circula, que es del orden del alma, a lo que ofrece un nombre y una posibilidad.”³⁶

3.2. *El “estallido” del cristianismo*³⁷

Las consecuencias de estas mutaciones sobre el cristianismo en Francia son, para Certeau, contundentes. Su caracterización de conjunto es expresiva de la orientación de su interpretación: lo hacen “estallar”:

a) El cristianismo es sometido a un proceso de teatralización o folklorización: los decires y haceres cristianos no desaparecen de la esfera pública pero su “registro” y su significación global han cambiado drásticamente. No han desaparecido. Más aun, lejos de ser marginados, la prensa, la radio y la TV no cesan de solicitar la participación de figuras eclesíásticas y de poner en circulación discursividades cristianas de variado tipo. Unas y otros parecen infaltables en cualquier debate en torno a las costumbres y a la vida civil. Pero la cuestión es: ¿en calidad de qué son convocados?, ¿en qué régimen se los hace funcionar? Certeau responde que se trata de una teatralización. Se los llama y se los escucha como personajes de la “comedia social”. No se los recibe como a testigos de una verdad, ni se percibe en sus lenguajes una palabra ante la cual cabe decidirse en términos de adhesión o combate. Tienen que estar para asegurarse que las voces de otro tiempo estén presentes en el juego de las reliquias del imaginario social. No están allí para decir sino para que pueda decirse.

b) El cristianismo vive un proceso de disociación entre discursos y prácticas, entre creer e instituciones: muchos creyentes, a la hora de dar cuenta del cristianismo en el campo de lo público, rehuyen del lenguaje

36. ACES 104.

37. Para todo lo que sigue cf. M. DE CERTEAU; J. M. DOMENACH, *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976 (en adelante EC).

religioso. Términos como justicia, liberación e igualdad suelen impregnar sus intervenciones. Al mismo tiempo, multitud de personas que ya no profesan creencias definidas abundan –en manifestaciones públicas y privadas– en referencias a Jesús, al papa o al diablo. Como si la experiencia fundamental de la fe ya no se encontrara en los mismos lugares que el lenguaje religioso. Cantidades de militantes comprometidos en los movimientos cristianos dejan las instituciones de la iglesia y radican sus militancias en los campos de la sociedad civil, la política o la cultura. Y lo hacen aduciendo, precisamente, querer seguir creyendo:

“Son motivaciones cristianas las que hacen que dejen puestos cristianos en abandono... Un número de cristianos, siempre en aumento, se hacen menos practicantes a medida que se hacen más creyentes. Su misma fe los aparta de la práctica sacramental o litúrgica.”³⁸

La dinámica del creer se muestra conflictiva respecto del practicar reglado y regular, del compromiso institucional. Este distanciamiento cobra tal entidad que ya no es posible comprender el estado real de las convicciones personales en torno a la fe a partir de las conductas requeridas por los ritos oficiales. La ligazón entre la creencia cristiana y las figuras institucionales del cristianismo en torno a estilos de vida familiar, comportamientos sexuales y opciones políticas ya no es obvia. Adopta la forma de la tensión, la ambivalencia y la dramaticidad.

c) El cristianismo “flota” y entra en un régimen de disponibilidad: el resultado de conjunto de estas dislocaciones en torno a discursos y prácticas es la desintegración de la constelación creyente en la que el cristianismo francés se apoyó por mucho tiempo:

“La institución cristiana se agrieta, como una casa abandonada: hay creyentes que salen de ella por la ventana; hay recuperadores que entran por todas las puertas. Es un lugar cruzado por movimientos de todas clases. Lo utilizan para todos los fines. No define ya un sentido no es ya el indicativo social de una fe. La constelación eclesial se disemina a medida que sus elementos se desorbitan. Deja de «tenerse en pie» porque ya no existe una articulación entre el acto de creer y los signos objetivos. Cada signo sigue su propio camino, va a la deriva, obedece a nuevos empleos diferentes, como si las palabras de una frase se dispersaran en la página y entraran en otras composiciones de sentido.”³⁹

38. EC 10-11.

39. EC 11-12.

Si el cristianismo francés constituyó durante mucho tiempo la trama misma de la dinámica sociocultural, hoy ha pasado a ser un fragmento de la cultura. Si las creencias cristianas estuvieron ampliamente arraigadas en la vida de grupos humanos bien identificables y generaron comportamientos específicos públicamente identificables, hoy el cristianismo “flota”. En otras palabras, se establece una dislocación entre la fe cristiana y el conjunto de las instituciones religiosas. Esto da lugar a un proceso de diseminación. Los signos y los discursos cristianos ya no están anclados primariamente en la fe de un colectivo particular. Han quedado “liberados”, disponibles y se desplazan. Esto hace posible que diversos sectores de la sociedad recurran a ellos en orden a satisfacer necesidades que les son propias:

“He aquí el hecho rotundo: el cristianismo objetivo se folkloriza, se desprende de la fe para pertenecer a la cultura y, en una evolución general, proporciona símbolos y metáforas a ciertos sectores en crisis. Si esto es así, el lenguaje cristiano funciona como representación de problemas sociales.”⁴⁰

Este cristianismo en disponibilidad conoce distintas apropiaciones. Da voz a todos los conflictos que genera el fin de la sociedad tradicional con su gama de acentos: rechazos, inquietudes, nuevas interpretaciones tranquilizadoras y rompimientos blasfemos. Permite a diversos sectores políticos –derechas e izquierdas– recurrir a la referencia cristiana en búsqueda de legitimidades que no les llegan por otras vías: presidentes que se muestran entrando y saliendo de oficios religiosos, candidatos que postulan en sus campañas el retorno a tradiciones religiosas “de otros tiempos”. Incontables agnósticos se vuelven grandes defensores de lo más tradicionalista que hay en la religión.

d) El cristianismo se “estetiza”: así diseminado, el cristianismo sufre un proceso de “estetización”. Sus escritos, sus ritos, sus edificios son abordados como obras de arte, como sugerencias poéticas y potencial de belleza. Se trata de una suerte de magníficas ruinas de las que es posible extraer materiales para la creación teatral, inspiración para la expresión y renovación para el imaginario social. Ya no son testigos de una revelación ni signos de una verdad:

“Una religión se convierte en estética de una experiencia que no es la suya. Quedan de ella textos y objetos actualmente practicados de modo distinto de cómo fueron creados, percibidos y vividos por creyentes.”⁴¹

40. EC 13.

41. EC 18.

4. Conclusión

La propuesta de una presentación inicial de los análisis y procederes de Michel de Certeau en torno al *creer* y sus constelaciones contemporáneas no se lleva, a mi juicio, demasiado bien con una síntesis o una recapitulación. Tomo el riesgo de "recibirlo" en una práctica de la diferencia y de creerle como se lo hace con una autoridad poética. Lo que ha visto del creer me es posibilitante, impulsor y exigente invitador a un diálogo crítico. Pero, siendo Certeau otro, quedando ahora este texto confiado a la alteridad de los lectores y lectoras, terminar es abrirse a un encuentro posible. Y al riesgo de creer:

"¿Cómo va a ejercerse y formularse una experiencia comunitaria de la fe? ¿Cómo va a situarse en relación con el cuerpo de signos y textos que le indican una singularidad cristiana? ¿Cómo se articulará en la práctica y las organizaciones sociales? En suma ¿qué quiere decir ser cristiano en esta sociedad?... Existen actualmente innumerables prácticas vividas y sostenidas por cristianos, pero sin rostro cristiano, sin firma, perdidas en la multitud, algunas de ellas a la espera de un lenguaje y otras –las más numerosas, me parece– no necesitadas de él. Esta agitación anónima del río cristiano disuelto en el mar humano es ya el rumor de un silencio detrás de los discursos y las disputas. ¿Génesis o supervivencia? ¿Quién se atreverá a pronunciarse?".⁴²

MARCELO GONZÁLEZ

25.10.08 / 02.11.08

42. EC 35-36.46.