

Michel de Certeau y América Latina. Un encuentro antropológico

Michel de Certeau and Latin America: An Anthropological Encounter

Michel de Certeau e a América Latina: um encontro antropológico

—

Denis PELLETIER (EPHE, PSL)

École Pratique des Hautes Études

Francia

<https://orcid.org/0000-0003-0366-1376>

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación

N.º 160, diciembre 2025 - enero 2026 (Sección Monográfico, pp. 51-78)

ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X

Ecuador: CIESPAL

Recibido: 23-10-2025 / Aprobado: 10-12-2025

Resumen

Este artículo trata sobre los textos que Michel de Certeau dedicó a América Latina, total o parcialmente, entre 1967 y principios de la década de 1980. El encuentro con América Latina acompañó así la segunda parte de su trayectoria intelectual, durante la cual, tras formarse primero con el padre De Lubac y luego en la Escuela Práctica de Altos Estudios, en el seminario del filólogo e historiador Jean Orcibal, se convirtió en un intelectual comprometido con el campo de las ciencias humanas. Lejos de ser una dimensión más de su obra, la experiencia de América Latina desempeñó un papel esencial para De Certeau. Fue el lugar de un trabajo antropológico que transformó su comprensión del mundo. En las páginas que siguen, propongo un itinerario argumentado a través de los textos de Michel de Certeau. Este itinerario se organiza en torno a tres temas sucesivos: la religión popular, la violencia política y la invención de una antropología común a Europa y América.

Palabras clave: Michel de Certeau; América Latina; religión popular; violencia, antropología.

Abstract

This article discusses the texts that Michel de Certeau devoted to Latin America, either in whole or in part, between 1967 and the early 1980s. His encounter with Latin America thus accompanied the second part of his intellectual career, during which, after first training with father De Lubac and then at the École Pratique des Hautes Études, in the seminar of philologist and historian Jean Orcibal, he became an intellectual committed to the field of human sciences. Far from being just another dimension of his work, the Latin American experience played an essential role for De Certeau. It was the site of anthropological work that transformed his understanding of the world. In the pages that follow, I propose an argumentative itinerary through the texts of Michel de Certeau. This itinerary is organized around three successive themes: popular religion, political violence, and the invention of an anthropology common to Europe and America.

Keywords: Michel de Certeau; Latin America; popular religion; violence; anthropologie.

Resumo

Este artigo trata dos textos que Michel de Certeau dedicou à América Latina, total ou parcialmente, entre 1967 e o início da década de 1980. O encontro com a América Latina acompanhou assim a segunda parte de sua trajetória intelectual, durante a qual, após se formar primeiro com o padre Lubac e depois na Escola Prática de Altos Estudos, no seminário do filólogo e historiador Jean Orcibal, tornou-se um intelectual comprometido com o campo das ciências humanas. Longe de ser mais uma dimensão de sua obra, a experiência da América Latina desempenhou um papel essencial para Certeau. Foi o local de um trabalho

antropológico que transformou sua compreensão do mundo. Nas páginas a seguir, proponho um itinerário argumentado através dos textos de Michel de Certeau. Este itinerário está organizado em torno de três temas sucessivos: a religião popular, a violência política e a invenção de uma antropologia comum à Europa e à América.

Palavras-chave: Michel de Certeau; América Latina; religião popular; violência; antropologia.

Este artículo trata sobre los textos que Michel de Certeau dedicó a América Latina, total o parcialmente, entre 1967 y principios de la década de 1980. Se trata de recorrer la trayectoria de un encuentro intelectual entre un hombre y un mundo. De Certeau descubrió este mundo en otoño de 1966, cuando la revista jesuita francesa *Études* lo envió a Río de Janeiro para seguir los trabajos de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) (De Certeau, 1967a, 108-113). La experiencia fue tan impactante que al año siguiente regresó a Brasil, pero también a Chile, Venezuela y Argentina, y en 1968 solicitó a sus superiores que lo enviaran en misión a Brasil. Estos se negaron, pero las estancias de De Certeau al otro lado del Atlántico se multiplicaron durante la década de 1970 (Dosse, 2002, 172 y ss). El encuentro con América Latina acompañó así la segunda parte de su trayectoria intelectual, durante la cual, tras formarse primero con el padre de Lubac y luego en la Escuela Práctica de Altos Estudios, en el seminario del filólogo e historiador Jean Orcibal, se convirtió en un intelectual comprometido con el campo de las ciencias humanas. Lejos de ser una dimensión más de su obra, la experiencia de América Latina desempeñó un papel esencial para De Certeau. Fue el lugar de un *trabajo antropológico* que transformó su comprensión del mundo. En las páginas que siguen, propongo un itinerario argumentado a través de los textos de Michel de Certeau. Este itinerario se organiza en torno a tres temas sucesivos: la religión popular, la violencia política y la invención de una antropología común a Europa y América. Estos tres temas me parecen esclarecedores del lugar que ocupó América Latina en la evolución intelectual de De Certeau. Antes de continuar, sin embargo, debo plantear tres reflexiones previas que han orientado la redacción de este texto.

En primer lugar, es importante comprender que, ante la novedad que representaba para él América Latina, De Certeau no se limitó a aplicar las herramientas de las que disponía gracias a sus investigaciones anteriores. Lo hizo, sin duda, pero América Latina también le llevó a *renovar* sus herramientas de análisis. Durante unos quince años, Certeau construyó una especie de observatorio de la actualidad y las ciencias humanas, en la encrucijada de tres campos de investigación aparentemente muy diferentes: la historia de la espiritualidad en el siglo XVII, la Francia contemporánea y la América Latina de los años sesenta y setenta (De Certeau, 1980, 10-18). Por esta razón, cuando leemos los artículos y obras que publicó al final de su vida, en particular el más famoso de ellos, *La invención de lo cotidiano*, debemos leerlos también a la luz

de su encuentro con América Latina. Esta influyó en la totalidad de la obra de Michel de Certeau durante la última parte de su vida, incluso en ámbitos que podían parecer muy alejados de ella¹.

Una segunda premisa se refiere a las condiciones iniciales de este encuentro, tal y como las describió De Certeau:

Invitado a Venezuela, Chile, Argentina y Brasil, encontré en todas partes la ambigüedad inherente al principio. Yo buscaba un mundo nuevo. Allí esperaban que yo aportara algo nuevo. Para mí, la novedad estaba al otro lado del océano, en esas naciones que modelan su espacio e inventan su historia; para quienes me invitaban, debía venir de Europa, con ideas maduras en los laboratorios de la antropología o la teología occidentales [...] En el fondo, la aventura era el encuentro, que permitía la aceptación, ingenua o lúcida, de un contrato de viaje basado en el malentendido entre la oferta y la demanda (De Certeau, 1967b, 338).

El sitio que ocupa el malentendido en el encuentro antropológico es un lugar común de la literatura científica. Si esta cita me parece interesante, es sobre todo por la relación simétrica que De Certeau destaca en ella. En su opinión, la reciprocidad de los equívocos fundamenta una reciprocidad de conocimientos y establece la investigación sobre una base relacional en la que los interlocutores se encuentran en pie de igualdad. Esta elección no es evidente por parte de un hombre acostumbrado a trabajar en el silencio de los archivos, con textos escritos varios siglos atrás. En 1966, Michel de Certeau acaba de publicar la correspondencia del jesuita Jean-Joseph Surin (1600-1665)². No es sociólogo de formación, por lo que no cabe esperar de él una reflexión sobre la forma de construir un «terreno de investigación». Por lo tanto, habrá que prestar atención a la forma en que convirtió el malentendido inicial en algo positivo y heurístico, orientándolo hacia una investigación construida sobre el modelo del diálogo entre iguales.

Por último, cabe destacar un último punto en esta introducción. En su relación con los latinoamericanos, Michel de Certeau se enfrentó rápidamente a un acontecimiento imprevisto, que fue el establecimiento de dictaduras en la mayoría de los países que frecuentaba. Veremos que De Certeau se pronunció en varias ocasiones sobre esta violencia política, tanto para denunciarla como para comprender sus motivos. Pero, ¿cómo investigar en un contexto de dictadura, cuando los interlocutores que uno elige pueden ser encarcelados, cuando algunos de ellos corren el riesgo de ser torturados y asesinados? ¿Hasta dónde debe llegar la solidaridad con quienes antes eran simples sujetos de

1 Me parece que esta es una de las conclusiones que se pueden extraer del trabajo de edición de los textos de Michel de Certeau dedicados a América, trabajo en el que me han colaborado mis colegas Carlos Álvarez, Pierre-Antoine Fabre y Andrés Freijomil. Los análisis que se proponen en este artículo deben mucho a nuestras discusiones.

2 Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, texto establecido, presentado y anotado por Michel de Certeau, prefacio de Julien Green, París, Desclée de Brouwer, 1966.

investigación? ¿La violencia ejercida sobre los cuerpos de los investigados lleva al investigador a modificar sus herramientas de análisis, y esta modificación puede también afectar su mirada sobre otros campos científicos? En América Latina, la investigación antropológica que llevaba a cabo De Certeau se vio sacudida por la violencia política, una violencia que pesó *epistemológicamente* sobre el encuentro entre los conocimientos del investigador y los de los investigados.

¿Qué hacer con la “religión popular”?

Hasta mediados de la década de 1960, Michel de Certeau había sido un brillante erudito, formado en contacto con Henri de Lubac (Álvarez, 2024) y luego en la EPHE, especialista en la historia espiritual de los jesuitas de la época moderna, a quien sus superiores habían confiado, junto con su colega Michel Roustang, la responsabilidad de la revista *Christus* (Langlois, 2022). En 1964, participó en la fundación por Jacques Lacan de la Escuela Freudiana de París. En 1966, en *Christus*, estuvo muy involucrado en el asunto del “Tercer hombre”, que llevó a François Roustang a abandonar el sacerdocio (Roustang, 1966, 561-567). En 1968, como capellán de los estudiantes de la calle Saint-Guillaume en París, siguió los acontecimientos de mayo del 68 y publicó, en las revistas *Études* y *Esprit*, sus primeros textos de intervención política, que pronto se recopilaron en un volumen titulado *La prise de parole* (De Certeau, 1968a). En 1970, publicó *La possession de Loudun*, que lo convirtió en un historiador reconocido y en interlocutor de la tercera generación de la Escuela de *los Annales*, de la que se mantuvo cercano hasta el final de su vida. Cabe destacar este punto, que es esencial: el encuentro con América Latina no es posterior a este giro intelectual en la vida de De Certeau. Al contrario, es uno de sus componentes y uno de sus principales resortes.

Entre 1967 y 1970, trece artículos publicados en la prensa francesa, sin contar las reseñas de libros, dan testimonio de este trabajo en curso. En ellos aparecen una serie de figuras que, como era de esperar, son las figuras de referencia de América Latina para la izquierda cristiana francesa: monseñor Hélder Câmara, con quien se reunió en Recife y a quien invocó en varias ocasiones por su lucha junto a los trabajadores del nordeste brasileño (De Certeau, 1967c y 1967d, 49-57); monseñor Larraín, cuyo primer aniversario de su muerte accidental conmemora De Certeau en *Témoignage chrétien* (1967e, p. 22); Camillo Torres y Che Guevara, figuras de la lucha armada contra las dictaduras (1967f, pp. 624-629); Paulo Freire y su proyecto de «concientización»; y, por último, Ivan Illich, cuya obra Certeau elogia después de que este abandonara Cuernavaca (1969a, pp. 436-440), pero antes de que se convirtiera en uno de los autores más leídos por la izquierda antitotalitaria francesa. Las investigaciones de De Certeau se basan en la observación directa durante sus viajes, pero también en una considerable

labor de lectura, en francés, español, portugués e inglés. Este trabajo se refleja en las notas al pie de página de sus artículos. Los autores consultados son sociólogos y antropólogos, historiadores y politólogos, teólogos —en particular, los primeros teólogos de la liberación— y, por último, novelistas. Una vez más, De Certeau inaugura con América Latina lo que se convertirá en un soporte de su trabajo intelectual: la lectura en profundidad de las investigaciones más recientes en ciencias humanas, con el fin de facilitar el trabajo interdisciplinario y repensar lo que él denomina “la construcción social del conocimiento” (De Certeau, 1967b, 338-351).

En este primer momento del encuentro antropológico, la religión popular, descubierta en Chile y Brasil, ocupa un lugar esencial. En Santiago de Chile, De Certeau asistió a las oraciones a la Virgen de Pompeya, en el patio de la iglesia de Santo Domingo, y luego, un poco más lejos, cerca de la estación del Sur, al culto rendido a Romualdo Ibáñez, “un bandido cuya leyenda lo convirtió en santo”:

Venido de las profundidades de las calles, de detrás de los edificios y las villas, llegado desde muy lejos en el espacio y el tiempo, un pueblo desconocido avanza hacia las ciudades y se insinúa en los más mínimos intersticios a pesar de todas las regulaciones (De Certeau, 1967b, 340).

Se pregunta qué lugar ocupan “los cuatrocientos mil chilenos reunidos el 20 de enero [de 1967] en la peregrinación de Yumbel, o los casi cuatro millones de pentecostales brasileños”. “¿Debemos reconocer solo formas aberrantes en la religión popular, o en esta ola espiritista cuyo volumen se ha multiplicado por diez en pocos años?”, pregunta un poco más adelante (1967b, 343). En cada uno de estos casos, la relación entre el pueblo y el más allá, ya sea Cristo, la Virgen o el santo popular, es una relación directa, sin mediación. Se busca el milagro, el párroco apenas tiene voz ni voto. “En esta exuberante flora, ¿dónde termina la fe y dónde comienza la superstición?”, se pregunta De Certeau. “¿Dónde hay que discernir las premisas de una Iglesia abierta a los pobres, que renunciaría a las discriminaciones y a las defensas de la religión destinada a las ‘élites’?” (1967b, p. 340).

Hasta cierto punto, De Certeau reproduce un asombro muy europeo ante una forma de piedad popular que prácticamente ha desaparecido en Francia. La distinción entre piedad y superstición es convencional, no está claro que él mismo la crea:

Es imposible operar en la religiosidad popular una selección que pretenda extraer, para convertir su significado, ciertos elementos aislados del sistema vivo en el que se inscriben, o rechazar el todo debido a las impurezas inseparables de la aleación actual: en uno y otro caso, sería negar a estas formas religiosas su significado humano (De Certeau, 1967b, 344).

Pero no se adentra en este terreno sin herramientas ni representaciones previas, y el descubrimiento de América Latina pone en movimiento a unas y otras. De Certeau es sensible a la eficacia de la palabra que circula en el corazón de la religión popular. Esta cuestión se une a su formación como filólogo, a su proximidad con Jacques Lacan, para quien la cuestión de la palabra es esencial, y a su creciente interés por la filosofía del lenguaje, a raíz de sus primeras lecturas de los trabajos de John Austin y John Searle sobre los “actos de lenguaje”. Ante la eficacia del culto a la Virgen o al bandido convertido en santo, se pregunta qué podría ser una “teología de la palabra” que permitiera restablecer en beneficio del cristianismo lo que Austin denomina las “condiciones de felicidad de la enunciación”. Así, se podría “reanudar la labor que ha sido, a lo largo de los siglos, la invención teológica de una inteligencia de la fe” (De Certeau, 1967b, p. 350), con el fin de hacer audible de nuevo el mensaje cristiano.

También debemos tener en cuenta otro aspecto de su interpretación. En Francia, a principios de la década de 1970, el tema de la religión popular fue confiscado por la reacción católica. Lo invocan los adversarios del Concilio Vaticano II, que consideran que se ha instaurado una religión para las clases medias intelectuales y que ahora se descuida la piedad del pueblo. En América Latina, la cuestión de si el concepto de “religión popular” es conservador o revolucionario se plantea en condiciones diferentes. Juan Luis Segundo, teólogo uruguayo y futura figura de la teología de la liberación, explica a De Certeau que los verdaderos retos se encuentran en otra parte, en la movilización de la Iglesia y su base popular contra la injusticia y la violencia social, teniendo en cuenta que la sociedad se está secularizando (De Certeau, 1967b, 342). A raíz de esta conversación, De Certeau se plantea por primera vez la cuestión de una “teología de la revolución”, un tema muy presente en la reflexión de los cristianos de izquierda en Francia y al que volveremos más adelante.

También en este contexto se interesa por Paulo Freire y su programa de concientización, y propone a los lectores franceses lo que, en mi opinión, es una de las primeras reflexiones sobre la eclesiología de las comunidades de base. En un artículo publicado unos meses después de la conferencia de Medellín, dedicado a la cuestión del sacerdocio en América Latina, describe cómo “los sacerdotes renuncian al apostolado parroquial para dedicarse a un trabajo profesional o para dedicar su tiempo a relaciones personales en pequeños grupos más dinámicos, o incluso para compartir la vida de los trabajadores o de los ‘abandonados’” (De Certeau, 1968b, 596). Esta forma de “deserción sacerdotal”, según sus propias palabras, no remite a una crisis de vocaciones como en Europa, sino a una redefinición de la Iglesia a partir de la experiencia comunitaria:

Una parte cada vez mayor de los ministerios que durante siglos estuvieron reservados a los sacerdotes pasa a manos de laicos, hombres o mujeres, hermanos, religiosas, personas casadas. Así parece constituirse un espacio intermedio, un

lugar de experiencia antes de ser objeto de determinaciones teológicas y jurídicas. [...] Lo mismo ocurre con la enseñanza de la teología. Por lo tanto, un inmenso trabajo rompe las barreras y desplaza las especializaciones. (De Certeau, 1968b, 597)

Esta redefinición de los roles y los estatus lleva a privilegiar una “teología de la Palabra” en lugar de la teología del sacerdocio tal y como se ha definido desde Europa, pretendiendo ser universal. Esta teología de la Palabra debe su eficacia al hecho de que se impone “en sociedades en las que la escritura aún no ha ejercido una represión sobre la palabra”: “El hombre de la palabra está, debe estar, profundamente vinculado, por la experiencia física y espiritual del encuentro, a los hombres de su carne y de su raza” (De Certeau, 1968b, p. 598). Esta observación, que prefigura los futuros trabajos de De Certeau sobre la noción de etnicidad, permite establecer el vínculo entre eclesiología y religión popular, lo que traduce un primer cambio en su mirada. En la Iglesia latinoamericana tal y como la dibujan las comunidades, un “profetismo sacerdotal” se hace eco de “la palabra extraña y cercana, religiosa y prolífica, de las sectas, las religiones populares y el espiritismo”. Más aún, “*terra incognita*, esta inmensa experiencia religiosa, considerada durante mucho tiempo como ‘aberrante’, es la voz interior de un continente que sigue siendo culturalmente católico” (De Certeau, 1968b, p. 601).

En el fondo, la cuestión de la religión popular es la de la relación entre el catolicismo y el poder: el poder de la escritura que reprime lo oral, el poder de la institución que encierra la palabra en estatutos y, pronto, el poder de la dictadura que busca reclutar a la Iglesia a su lado contra el pueblo. De Certeau se encontró por primera vez con esta cuestión de la relación entre el catolicismo y el poder en su trabajo sobre la brujería, la espiritualidad y la cultura popular en la Francia del siglo xvii. Es por ello, repitámoslo, por lo que se convierte en un historiador reconocido en Francia. Se encuentra con ella por segunda vez a través de los acontecimientos de mayo del 68, cuando describe la «toma de la palabra» de los manifestantes y sus efectos de contestación de las instituciones políticas y los conocimientos constituidos. Se encuentra con ella, *al mismo tiempo*, en Chile y Brasil. Así se constituye un observatorio triangular entre el siglo xvii, la Francia contemporánea y América Latina. Pero uno de los vértices de este triángulo se enfrenta a una cuestión inmediatamente dramática, la de la dictadura militar. El observatorio latinoamericano pone a prueba la antropología de Michel de Certeau con la violencia sobre los cuerpos.

La investigación antropológica afectada por la violencia y la muerte

En la relación de De Certeau con América Latina, la cuestión de la violencia irrumpe de dos maneras. Por un lado, muy tempranamente, desde el punto de vista de la violencia revolucionaria, el compromiso de los sacerdotes guerrilleros, no solo Camilo Torres, plantea la cuestión de una teología de la revolución. “Hablamos mucho, y con razón, de la revolución y, por tanto, de una teología de la revolución. De hecho, es una cuestión que se nos plantea a todos. No percibirla es estar ciego ante lo que está sucediendo” (De Certeau, 1967f, 629), escribe tras la muerte del Che Guevara, en un momento en que la opinión pública francesa se moviliza en torno al caso de Régis Debray. En estas primeras intervenciones, De Certeau cede sin duda a la fraseología revolucionaria que domina entonces a una parte del catolicismo francés de izquierda y de extrema izquierda en Francia, tras los acontecimientos de mayo del 68. Así, critica la elección de la no violencia por parte de monseñor Hélder Câmara, cuya dedicación admira, pero teme que su “palabra profética” sea recuperada por las fuerzas de la dictadura brasileña (De Certeau, 1970b, 104-113). Sin embargo, muy pronto expresa también sus reservas, que se refieren menos a la violencia revolucionaria que a su construcción en una “teología de la revolución”: “Confieso que soy un poco reacio a una política basada en las Sagradas Escrituras” (De Certeau, 1968c, pp. 115-116), escribe en el *Suplemento* de *La Lettre*, el periódico de los cristianos de izquierda, en la primavera de 1968.

Por otra parte, parte de su interpretación de la violencia se centra en la dictadura, primero en Brasil y luego en Chile. Se trata, en primer lugar, de denunciarla y de movilizar a la opinión pública francesa e internacional. El 15 de noviembre de 1969, en la revista cristiana tercermundista *Croissance des jeunes nations*, De Certeau redacta el prólogo del dossier “Terror y tortura en Brasil” (De Certeau, 1969b, 20-21), una recopilación de once testimonios de personas torturadas publicada por iniciativa de un Comité Internacional de Apoyo que reúne, entre otros, a René Rémond, intelectual cristiano y figura destacada de la ciencia política en Francia; el presidente de la Liga de Derechos Humanos, Daniel Mayer; el pastor Charles Westphal, presidente de la Federación Protestante de Francia; Pierre-Henri Simon, ensayista católico miembro de la Academia Francesa; y en el que también figuran la Juventud Estudiantil Cristiana, la Asociación Internacional de Juristas Demócratas, la Liga Belga para la Defensa de los Derechos Humanos y el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos.

Se hizo hincapié en la identificación precisa de las víctimas: “Teresa y Rachel Luis Madeiros de Oliveira, Joao Talpe, Candido Pinto, Antonio Henrique Pereira Neto, otro Antonio: no puedo olvidar a estos desconocidos después de haber leído la seca descripción de sus torturas. [...] ‘Es muy importante que puedas dar a conocer lo más posible los acontecimientos que están ocurriendo aquí’,

escribe uno de ellos. Recibo esta opinión de alguien de quien no sé nada. Pero me avergonzaría existir si la ignorara” (De Certeau, 1969b, p. 20). Esta forma de nombrar a las víctimas, de dejarse interpelar por ellas, remite a la relación interpersonal que es fundamental en la práctica de la investigación de De Certeau. Volverá sobre ello en varias ocasiones, en términos similares. Pero la conexión con la situación francesa también está siempre presente: en el mismo texto, De Certeau evoca la tortura en Argelia. En otra parte escribe:

En Brasil, se trata de un sistema. La tortura no es una excepción. Es consecuencia de un régimen, como su marca sangrienta. Hemos visto demasiadas veces esta siniestra señal en Alemania, en Argelia y en otros lugares como para no reconocerla. No podemos ser, por nuestro silencio o por cansancio, cómplices del fascismo que designa y que renace sin cesar (1970c, pp. 338-344).

“Nuestra guerra de España es Chile”, escribirá en la introducción de su primer texto sobre la dictadura de Augusto Pinochet (Aguirre y De Certeau, 1973, 1151).

De Certeau también ofrece análisis políticos de la dictadura que suponen una innovación en su práctica como autor. Un buen ejemplo lo encontramos en el artículo publicado en noviembre de 1969 en la revista mensual *Politique aujourd'hui*, uno de los primeros órganos de la izquierda antitotalitaria francesa de los años setenta (De Certeau, 1969c, pp. 39-53). En él, De Certeau presenta una descripción detallada, argumentada y documentada de la dictadura brasileña tal y como se impuso desde el quinto Acto institucional del 13 de diciembre de 1968. Describe con gran precisión el uso de la fuerza, el papel del ejército y de la policía política, el peso de la Escuela Superior de Guerra y el recurso a una ideología de educación del pueblo contra la “amenaza comunista”. A continuación, detalla de manera objetiva las diferentes fuerzas de oposición a la dictadura, antes de detenerse más largamente —como era de esperar— en las responsabilidades de la Iglesia brasileña. “La Iglesia tiene poder”, escribe. “No se puede negar sin huir tanto de la realidad como de las responsabilidades (doble ‘beneficio’ de la ideología)” (De Certeau, 1969c, p. 49). A continuación, realiza un análisis de las divisiones dentro del catolicismo brasileño, del silencio y los compromisos del episcopado, que es mucho más matizado que una simple denuncia. Unos años más tarde, retomará el mismo tipo de enfoque en relación con el Chile de los generales, proponiendo un análisis en profundidad de la instrumentalización del “chilenismo” por parte de los militares, de su “populismo” y, de nuevo, de las concesiones de la Iglesia y la democracia cristiana. Tales análisis no excluyen la denuncia de la violencia: “¿Qué corte traza la sangre en las calles? Algunas ideologías se vuelven impensables; otras luchas, necesarias” (Aguirre y De Certeau, 1973, 1152). De hecho, las dictaduras brasileña y chilena obligan al antiguo filólogo a experimentar con la escritura de la historia inmediata y la ciencia política.

Sobre esta base se puede comprender cómo la violencia política chocó con la antropología de De Certeau y luego la modificó. Se pueden describir las líneas generales de este desplazamiento teórico a partir de dos textos tempranos, ambos publicados en 1968. El primero, “Construcción revolucionaria y violencia” (Certeau, 1968c), es la transcripción de una intervención oral pronunciada en un coloquio organizado por la izquierda y la extrema izquierda cristiana francesa en París en marzo de 1968. El segundo data del 30 de abril de 1968 y aparece poco después en la revista *Études* con el título “La revolución fundadora o el riesgo de existir” (De Certeau, 1968d, pp. 80-101). Hay diferencias entre estos dos textos, relacionadas con las condiciones en las que fueron redactados. El primero es más incisivo y performativo, ya que proviene de una intervención pública. El segundo se basa en una bibliografía considerable: De Certeau recurre a escritores (Ernesto Sábato, André Malraux, Octavio Paz, Arthur Rimbaud, Eugène Ionesco, Antonin Artaud), pero también a filósofos (Hannah Arendt, Michel Foucault, Ernst Bloch, Michael Walzer), antropólogos (Paulo Freire, Oscar Lewis, Ernesto De Martino) e historiadores (Nathan Wachtel). Lo que se aprecia en su obra es la búsqueda de un registro de escritura adaptado a las cuestiones que le plantean, como pensador cristiano e historiador, las formas *actuales* de violencia política que había encontrado anteriormente en los *archivos* de los juicios por brujería del siglo XVII.

De un texto a otro se impone una evidencia: ninguna teología de la revolución es adecuada a la situación, y hay que renunciar a ella. Esta elección se puede resumir a partir de las dos citas siguientes:

No se puede deducir de una doctrina cristiana un tipo de compromiso. No se puede deducir de una lectura de las Escrituras un tipo particular de política. Si el mundo moderno y las revoluciones recientes nos enseñan algo, es que la historia tiene sus propias leyes y que el cristianismo ya no determina la política. La fe cristiana debe enseñarnos a situar nuestra experiencia como seres humanos y nuestros compromisos políticos en función de situaciones o estructuras sobre las que no decide. [...] Me parece erróneo querer partir de una síntesis teológica para concluir una política. (De Certeau, 1968c, p. 116)

Y, en el texto de *Études*:

La teología de la revolución corre el riesgo de ocultar, bajo una nueva etiqueta, cosas muy antiguas y una generosidad demasiado inocente, poniendo una antología de textos bíblicos al servicio de una “profecía” creada a imagen del presente [...] Esta bella teología solo cubriría con palabras lo que cree comprender. [...] La revolución es, por tanto, para el teólogo, menos aquello de lo que habla que aquello en función de lo que debe hablar. (De Certeau, 1968d, 97)

Michel de Certeau rechaza, por tanto, toda teología de la revolución, al igual que más tarde se mantendrá al margen de las formulaciones más radicales de la

teología de la liberación. A sus ojos, al igual que la religión no puede someterse a la política, la teología no puede *dictar* una política. El historiador reconoce aquí una antigua tradición del catolicismo francés, que se remonta a la condena por parte de Roma, en 1926, de la Action française, ese movimiento de extrema derecha antidemocrático y antisemita que entonces amenazaba a la República (Tranvouez, 2018, pp. 323-336). Esta postura coloca a De Certeau en una posición incómoda con respecto a una parte de la izquierda francesa, con la que a veces tendrá relaciones difíciles, pero también con respecto a algunos de sus amigos latinoamericanos, en un momento en el que quizá se encuentren amenazados de muerte por la dictadura. Pero la postura de De Certeau está relacionada ante todo con la atención que presta a la palabra de los excluidos: toda violencia, escribe en esencia, conlleva el riesgo de una suspensión de la palabra. Esta suspensión siempre acaba volviéndose contra la palabra de los dominados, aunque crea defenderlos. Ya sea del lado del poder dictatorial o del lado de los oprimidos, la violencia es siempre una prohibición de la palabra, y es en eso en lo que es potencialmente mortal para el cuerpo social.

El otro desplazamiento que la violencia política en América Latina impone a De Certeau tiene que ver con la forma en que introduce la muerte en su discurso. Esta introducción se produce de forma metafórica, lo que no es necesariamente lo más interesante: De Certeau admite que para fundar un mundo nuevo hay que aceptar la muerte del mundo antiguo. Algo del cristianismo antiguo debe morir para que finalmente se reconozca el derecho a la palabra de los oprimidos. Esta es una forma de retomar la cuestión de la religión popular en un contexto de violencia política:

En efecto, quien habla de fundación habla también de muerte. La muerte que tal vez sea el precio que debo pagar para que nazca una nueva sociedad [...] Esta muerte alcanza y afecta a todo el cuerpo de una cultura ahora cuestionada, la nuestra, que hablamos con demasiada facilidad de la revolución de los demás. En este sentido, una teología de la revolución debería mostrarnos el sentido de una nueva experiencia histórica, aquella que hace inseparables el rechazo a dejar morir a los oprimidos y la desaparición de un régimen social. (De Certeau, 1968d, p. 98)

Pero la muerte de la que hay que hablar es también la de las víctimas de la violencia sobre los cuerpos, y es en la relación que establece entre la muerte colectiva y metafórica del mundo antiguo y estas muertes individuales, pero muy reales, donde se encuentra la aportación más original de estos dos artículos. Para ello, De Certeau se refiere al antropólogo italiano Ernesto De Martino, de una manera excepcional en su obra:

Me gustaría poder leerles uno de los textos más hermosos que conozco sobre lo que significa la revolución en general: *la entrevista con Ernesto De Martino sobre la muerte, el apocalipsis y la supervivencia*. Ernesto De Martino, marxista italiano, sabía que iba a morir (padecía cáncer). Reflexiona sobre la relación que existe entre

la muerte de las civilizaciones y la muerte de un hombre. Sí, existe una relación entre perecer y fundar. Creo que no habrá nacimiento de civilización, no habrá revolución, no habrá instauración ni génesis que inaugure una justicia de nuevo tipo, si no hay para cada uno de nosotros una confrontación con el peligro de perecer, con el peligro de morir. Porque no podemos saber hasta dónde nos llevará ese riesgo. Le tenemos miedo. Es normal. (De Certeau, 1968c, 117)

Ernesto De Martino (1908-1965) es un gran antropólogo europeo (véase Charuty, 2009). Es especialista en las religiosidades tradicionales del mundo mediterráneo, en la resistencia religiosa de las sociedades rurales a la modernidad. También es especialista en la ritualidad popular que se organiza en torno a la muerte (Charuty, 2009). En una de sus investigaciones más famosas, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di María* (1958), se ha interesado por el vínculo que se establece entre la muerte de los individuos y la muerte colectiva, entre la muerte de cada uno y la muerte del cuerpo social. Si las sociedades siempre han buscado ritualizar la muerte es porque cada hombre que muere corre el riesgo de llevarse consigo una parte del mundo en el que ha vivido, una parte de la sociedad que lo llora. Existe, por tanto, una pérdida colectiva potencial, que se expresa a través de la muerte de cada individuo, y que la ritualización debe retener e impedir. Si tenemos tanto miedo a morir es porque vemos durante nuestra vida cómo la muerte de los demás se lleva consigo una parte de nuestro mundo.

Los lectores de Michel de Certeau saben el lugar que la muerte acabará ocupando en su obra. A sus ojos, el acto de escribir tiene algo que ver con la muerte, porque la escritura siempre ocupa el lugar de la palabra viva, de la palabra que circula. Es en su famoso artículo sobre “La belleza del muerto” donde pronto formulará esta tesis (De Certeau, 1970c, pp. 3-23). Es importante comprender el paralelismo que se establece entonces, en la obra que está construyendo, entre la actualidad de la violencia sobre los cuerpos que denuncia en América Latina y la que descubre al trabajar sobre la historia religiosa antigua. En el momento en que De Certeau escribe estos textos sobre América Latina, trabaja sobre la brujería, la “religión popular” y la “cultura popular” en la Francia del siglo XVII. Se da cuenta de que, en nombre del “progreso” de la civilización, que desembocará en la filosofía de la Ilustración, las palabras de los dominados que se expresaban en los juicios por brujería fueron tratadas como un arcaísmo de otra época y luego borradas de la memoria colectiva. Al mismo tiempo, se torturaba el cuerpo de las mujeres poseídas para expulsar a Satanás y se ejecutaba en la hoguera a los “brujos” responsables de su posesión.

De Certeau abandonará posteriormente la referencia a la obra de De Martino. Pero, en la construcción de una antropología renovada a la que dedicará los últimos años de su vida, esta obra habrá sido una etapa, estrechamente ligada a su encuentro con América Latina, ese continente de la “religión popular” y la violencia política. Dicho de otro modo: en América Latina, la “belleza del

muerto”, que a sus ojos se convierte en el fundamento mismo de la escritura del historiador, se ve impactada por otra muerte, la que mata a las víctimas de la dictadura y que también pesa, con fuerza, sobre la investigación antropológica.

Hacia una antropología recíproca

La lectura de los textos que Michel de Certeau dedicó a América Latina permite entonces arrojar una luz diferente sobre el considerable trabajo que llevó a cabo durante los últimos quince años de su vida, trabajo que condujo, en particular, a la publicación de sus dos libros más conocidos, *La invención de lo cotidiano* (1980), por un lado; *La fábula mística* (1982), por otro. Este trabajo le otorgó un lugar original en el panorama intelectual francés e internacional, y lo convirtió en un representante de la *French Theory* que se extendió por América durante el último cuarto del siglo xx (Cusset, 2003; Dosse, 2002, 426-440). En esta obra, De Certeau movilizó todas las herramientas que le había proporcionado su trayectoria anterior —la erudición jesuita, la filología aprendida en la EPHE, el psicoanálisis lacaniano y, por último, la pragmática del lenguaje— y las renovó a la luz de los «terrenos» que recorría.

Así, inventó lo que podríamos llamar una “antropología doble” o, más exactamente, una “antropología recíproca”, en la que Europa y América Latina funcionan en relación entre sí. Intentemos esbozar sus principales características. El primer paso me parece ser la renuncia al concepto tradicional de *religión* popular, en favor de un enfoque político de las formas de resistencia de los dominados. En 1975, en un texto relacionado con su compromiso con el Comité Episcopal Francia-América Latina, escribe:

Hay que sospechar del concepto de religiosidad popular, o del carácter superficial del fenómeno. Porque es muy posible que la religiosidad popular no sea más que la persistencia de representaciones religiosas en un contexto en el que ya no tienen contenido religioso. En ese caso, esa “religión popular” sería el lugar de una secularización al menos tan profunda y fundamental como la de la “sociedad técnica”. (De Certeau, 1975a).

A los ojos de De Certeau, la religión popular ya no es esa antigua forma de pertenencia religiosa que habría que defender como la “verdadera” religión frente a los embates de la modernidad. Se convierte ella misma en uno de los lugares de la secularización, movilizadora como un registro de significados disponibles para otras luchas que no son religiosas. “La religión popular, escribe dos años más tarde, es, contada en fábulas, la memoria del pueblo” (De Certeau, 1976a, pp. 16-17). Aquí aparece, en relación con América Latina, la noción de “fábula” que De Certeau utiliza a partir de entonces tanto para comprender el régimen de verdad propio de la tradición mística europea, como para analizar ciertos textos de Freud y Lacan (De Certeau, 1975b, pp. 312-358), y para explorar el universo de

significados y prácticas movilizado en las luchas sociales latinoamericanas. “El cristianismo se ha convertido para nuestras sociedades en el proveedor de un vocabulario, de un tesoro de símbolos, signos y prácticas reutilizados en otros ámbitos” (De Certeau, 1987a, p. 307), escribirá en 1977 en la revista *Esprit*.

Se dedicó, pues, a *describir* este universo de significados y prácticas. La segunda característica de la antropología de De Certeau es ser descriptiva e incluso, podríamos decir, ultradescriptiva. En los talleres colectivos de investigación que dirige en Recife, así como en sus notas de viaje cuando se publicaron (De Certeau, 1987b, pp. 101-121), De Certeau presta atención a las prácticas más cotidianas de las poblaciones: las formas de cortesía, los usos culinarios, la música y las canciones, los juegos de palabras y los dobles lenguajes, lo que él denomina “poliglismo interno de la lengua”. Estas prácticas son el lugar desde el que pueden desplegarse las “tácticas” de resistencia popular a la “estrategia” de los dominantes, es decir, al poder, a la violencia política de las dictaduras militares y de las clases dominantes que las apoyan. “La cultura llamada ‘popular’, escribe De Certeau, se reapropia subrepticamente de la cultura dominante por la forma misma en que la utiliza. Es la astucia de expresarse en el lenguaje del otro, una forma de jugar y burlar al poder que se ha impuesto, y de recuperar la palabra sin tener (todavía) un lugar propio” (De Certeau, 1976a). Describir el detalle de estas prácticas es también reconocerles un estatus de conocimiento igual al del investigador. La experiencia de América Latina acerca así a Michel de Certeau a la etnometodología, que descubre en la misma época en los campus californianos y de la que se convertirá, a principios de los años ochenta, en uno de los portavoces en Francia, en un diálogo con lo que se ha denominado el “giro descriptivo” de la sociología (Dosse, 1997, pp. 88-95).

Por último, detengámonos en el artículo que De Certeau dedicó en 1976, en *Le monde diplomatique*, a “la larga marcha india” (De Certeau, 1976b, p. 16). En él describe las movilizaciones de los pueblos andinos en defensa de sus tierras y sus derechos. Presta especial atención a lo que denomina “contratos colectivos [firmados por los indígenas] con la tierra, en su doble vertiente económica (cooperativas rurales) y ecológica (armonía con la naturaleza)”. Contrasta estos contratos con la explotación de los recursos naturales por parte del modelo de desarrollo capitalista, de una manera que, leída con la perspectiva del tiempo, se hace eco de manera singular de los análisis recientes de la crisis ecológica. El texto también establece un paralelismo entre la violencia ejercida sobre los cuerpos y la violencia ejercida sobre la naturaleza, en términos que conviene citar con cierta extensión:

Dominados pero no sometidos, [los indígenas] también recuerdan lo que los occidentales han «olvidado», una sucesión continua de levantamientos y despertares que casi no han dejado huellas escritas en las historiografías de los ocupantes. Tanto o más que en los relatos transmitidos, esta historia de

resistencias salpicadas de crueles represiones está marcada en el cuerpo indígena. Esta escritura de una identidad conocida en el dolor constituye el equivalente a la marca indeleble que las torturas de iniciación graban en los cuerpos de los jóvenes. También en esta forma, “el cuerpo es una memoria”. Lleva la ley escrita de la igualdad y la insumisión que rige no solo la relación del grupo consigo mismo, sino también sus relaciones con los ocupantes. Entre las etnias indígenas que habitan América “latina”, este cuerpo torturado y ese otro cuerpo que es la tierra alterada constituyen el punto de partida desde el que renace, una vez más, la voluntad de construir una asociación política (De Certeau, 1976b, p. 16).

Se puede comentar de varias maneras esta forma de hacer antropología. Por un lado, vemos que la metáfora de la escritura ocupa un lugar esencial. Permite construir una gramática social, una gramática de la memoria inscrita tanto en los cuerpos como en la tierra. También vemos que esta escritura es siempre doble, siguiendo el modelo de la relación entre “táctica” y “estrategia”. Los cuerpos de los indígenas son portadores de dos escrituras, la que dejan en ellos las cicatrices de la iniciación y la que infligen la violencia política y la tortura. La tierra también lleva dos escrituras y dos memorias, la de la larga presencia indígena y la que deja la explotación de las tierras confiscadas por la colonización. La antropología de Michel de Certeau es, sin duda, una antropología política de la violencia. Cita en varias ocasiones a Pierre Clastres³, que era entonces en Francia el principal adversario de Claude Lévi-Strauss, y así vemos el lugar que ocupa América Latina en la crítica del estructuralismo que atraviesa toda la obra de De Certeau.

Pero también puede sorprender el lugar que ocupan en este texto las metáforas relacionadas con la escritura, como si la antropología que De Certeau se esfuerza por inventar necesitara una poética para sostenerse. En el fondo, incluso cuando se interesa por la violencia política en sus aspectos más reales y concretos, De Certeau se mantiene en un espacio literario (Blanchot, 1955), y sin duda ahí reside la herencia de su práctica como historiador y filólogo, lector de archivos y textos antiguos. En este espacio, el jesuita místico Jean-Joseph Surin dialoga en el siglo XVII con el “joven del carruaje”, ese hombre del pueblo que le hizo comprender lo que era la fe, del mismo modo que De Certeau dialoga hoy con los indígenas que le hacen comprender lo que es la violencia ejercida sobre los cuerpos. El espacio literario, el espacio del texto, es un espacio de reciprocidad de conocimientos, que fundamenta un diálogo entre iguales. Es, fundamentalmente, un espacio *democrático*. Pero sigue marcado por el uso de la metáfora, que algunos sociólogos pueden reprocharle.

Así, a lo largo de la década de 1970, a través de sus investigaciones en Francia y América Latina, de manera perfectamente recíproca entre unos y otros, De Certeau inventó el método que le permitió comprender la cultura de los

3 De Certeau cita, en particular, *La société contre l'État* (París, Editions de Minuit, 1974) sobre la tortura, y *Chronique des Indiens Guayaki* (París, Plon, 1972) sobre la organización social “igualitaria” de las sociedades indígenas.

campesinos y los indígenas brasileños, chilenos o mexicanos, y así trabajar en una antropología de América Latina, en términos análogos a los que utilizaba cuando se interesaba por “la invención de lo cotidiano” en Francia. Buscó obstinadamente el lugar donde la experiencia mística se encontraba con la marcha indígena, donde la denuncia de la violencia sobre los cuerpos valía tanto para los juicios por brujería como para la tortura. La pregunta de qué terreno sirvió de modelo al otro es una pregunta sin respuesta. La antropología inventada por De Certeau es una antropología doble, a la vez europea y latinoamericana.

En esta antropología, la religión ha perdido su poder, ya que ha sido necesario renunciar a explicar el mundo con las herramientas de la teología. Pero hay que añadir que esta antropología recíproca, eficaz tanto para Europa como para América Latina, es una forma de universalismo del pensamiento, aunque De Certeau ya se muestra sensible a las cuestiones étnicas. Este universalismo es quizás lo que Michel de Certeau sigue debiendo a su pertenencia a la orden jesuita. Le permite defender hasta el final la idea de que, incluso al convertirse en antropólogo de un universo que el cristianismo ya no basta para explicar, aún se puede conservar “la debilidad de creer”, y trabajar con ella.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, C. (2024). *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire (1940-1986)*. Éditions du Cerf.
- Blanchot, M. (1955). *L'espace littéraire*. Gallimard.
- Charuty, G. (2009). *Ernesto de Martino, les vies antérieures d'un anthropologue*. Parenthèses.
- Cusset, F. (2003). *French Theory*. La Découverte.
- De Certeau, M. (1967a). La vie religieuse en Amérique latine. *Études*, vol. CCCXXVI, 108-113.
- _____. (1967b). Amérique latine, ancien ou nouveau monde? Notes de voyage, *Christus*, 338-351.
- _____. (1967c). L'ACO brésilienne dénonce l'injustice sociale dans le Nordeste. *La Croix*.
- _____. (1967d). Développement économique et justice sociale. Un manifeste de l'ACO brésilienne, *Masses ouvrières*, 49-57.
- _____. (1967e). Voici un an mourait Monseigneur Larrain, évêque de Talca. *Témoignage chrétien*.
- _____. (1967f). “Che” Guevara et Régis Debray, la révolution entre sa légende et sa vérité. *Études*, 624-629.
- _____. (1968a) *La prise de parole. Pour une nouvelle culture*. Desclée de Brouwer.
- _____. (1968b). Problèmes actuels du sacerdoce en Amérique Latine. *Recherches de science religieuse*, 591-601.
- _____. (1968c). Construction révolutionnaire et violence. *Christianisme et révolution. Coloquio del 23 y 24 de marzo, Supplément de Lettre* (119), 111-118.
- _____. (1968d). La révolution fondatrice ou le risque d'exister, *Études*, 80-101.
- _____. (1969a). Cuernavaca: le Centre interculturel et Mgr Illich. *Études*, 436-440.

- _____. (1969b). Livre noir. Terreur et torture au Brésil. Avant propos. *Croissance des jeunes nations*, 22-24.
- _____. (1969c). Les chrétiens et la dictature militaire au Brésil. *Politique aujourd'hui*, 39-53.
- _____. (1970a). *La possession de Loudun*. Julliard, 1970.
- _____. (1970b). Le prophète et les militaires. Dom Helder Camara. *Études*, 104-113.
- _____. (1970c). Power against the People, *New Blackfriars* (51), 338-344.
- _____. (1970d). La beauté du mort: le concept de "culture populaire". *Politique aujourd'hui*, 3-23.
- _____. (1973). Le Chili après coup. *Projet* (80), 1151-1158
- _____. (1975a). Cultura popular e religiosidad popular. *Cadernos do CEAS*.
- _____. (1975b). *L'Écriture de l'histoire*. Gallimard.
- _____. (1976a). Mystiques violentes et stratégie non violente. *Le Monde diplomatique*, 16-17.
- _____. (1976b) La longue marche indienne. *Le Monde diplomatique* (273), 16.
- _____. (1980) *L'invention du quotidien*. 1. Arts de faire. Union générale d'éditions.
- _____. (1987). Notes de voyage. México (1970). *Cahiers pour un temps*, Centro Georges Pompidou, 101-121.
- De Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri.
- Dosse, F. (2002). *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. La Découverte.
- _____. (1997). *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*. La Découverte.
- Langlois, C. (2022). *Michel de Certeau avant "Certeau". Les apprentissages de l'écriture (1954-1958)*. Presses Universitaires de Rennes.
- Roustang, F. (1966). Le troisième homme. *Christus* (52), 561-567.
- Tranvouez Y. (2018). De la marge claire au centre obscur: Michel de Certeau et la gauche catholique. *Revue d'histoire de l'Église de France* (253), 323-336.