

La huella de América Latina en Michel de Certeau

The imprint of Latin America on Michel de Certeau

A marca da América Latina em Michel de Certeau

Carlos ÁLVAREZ

Pontificia Universidad Católica - Centro Manuel Larraín

Universidad Alberto Hurtado – Instituto de Teología y

Estudios Religiosos (ITER)

Chile

calvarezs@gmail.com

Orcid: 0000-0002-5240-1960

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación

N.º 160, diciembre 2025 - enero2026 (Sección Tribuna, pp. 17-38)

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

Ecuador: CIESPAL

Recibido: 19-11-2025 / Aprobado: 18-12-2026

Resumen

Este artículo busca explorar la huella de América Latina en la obra y el pensamiento de Michel de Certeau. A partir de su primer encuentro con el continente, en 1966, se comienza a empalmar una serie de otros encuentros y viajes, que van a ir reconfigurando sus propias categorías conceptuales y su comprensión de la escritura de la historia. El desplazamiento geográfico de Francia a América Latina se transformó, para De Certeau, en un desplazamiento epistemológico. En América Latina o más bien en el espacio intersticial entre las Américas y Francia no encontró simplemente un campo de estudio, una óptica, sino un punto de vista privilegiado: un lugar hermenéutico desde el cual repensar la escritura de la historia, la particularidad de la teología y la subjetividad moderna. ¿Qué preguntas inquietantes se lleva De Certeau de América Latina al contexto de las ciencias humanas y de la teología en Francia? ¿En qué medida su mirada sobre la revolución en América Latina impacta su mirada sobre la revolución de mayo del 68? ¿De qué manera sitúa De Certeau el “descubrimiento de América” como un elemento que reconfigura la escritura de la historia moderna? Estas son algunas de las preguntas que trataré de abordar en esta contribución.

Palabras clave: Michel de Certeau; América Latina; historia; revolución; epistemología

Abstract

This article seeks to explore the imprint of Latin America on the work and thought of Michel de Certeau. From the first encounter, in 1966, a series of subsequent meetings and journeys began to unfold, progressively reconfiguring his conceptual categories and his understanding of the writing of history. The geographical displacement from France to Latin America became, for De Certeau, an epistemological displacement. In Latin America—or rather, in the interstitial space between the Americas and France—he did not simply find a field of study or a new perspective, but a privileged point of view: a hermeneutical locus from which to rethink the writing of history, the particularity of theology, and modern subjectivity. What unsettling questions did De Certeau bring back from Latin America to the context of the human sciences and theology in France? To what extent did his view of revolution in Latin America shape his understanding of the May '68 revolution? And how did De Certeau conceive the “discovery of America” as an event that reconfigures the writing of modern history? These are some of the questions I will seek to address in this contribution.

Keywords: Michel de Certeau; Latin America; history; revolution; epistemology

Resumo

Este artigo busca explorar a marca da América Latina na obra e no pensamento de Michel de Certeau. A partir de seu primeiro encontro com o continente, em 1966, começa a se encadear uma série de outros encontros e viagens que vão

reconfigurando sus propias categorías conceptuales e su comprensión de la historia. El desplazamiento geográfico de Francia para América Latina transformó-se, para De Certeau, en un desplazamiento epistemológico. En América Latina, o mejor, en el espacio intersticial entre América y Francia, él no encontró simplemente un campo de estudio, una óptica, sino un punto de vista privilegiado: un lugar hermenéutico a partir del cual repensar la historia, la particularidad de la teología y la subjetividad moderna. Las preguntas inquietantes de De Certeau sobre América Latina para el contexto de las ciencias humanas y la teología en Francia? En qué medida su mirada sobre la revolución en América Latina impacta su mirada sobre la revolución de mayo de 1968? De qué manera De Certeau sitúa a “descubrimiento de América” como un elemento que reconfigura la historia moderna? Estas son algunas de las preguntas que buscaré abordar en esta contribución.

Palabras-clave: Michel de Certeau; América Latina; historia; revolución; epistemología

Introducción

Las metáforas del “viaje” y del “viajero” (De Certeau, 2013, p. 27) han sido a menudo utilizadas para referirse al itinerario intelectual de Michel de Certeau, haciendo eco de la misma autocomprensión que él da de su propio recorrido. Si bien, para los especialistas de su obra, ella puede estar algo manoseada, no deja de ser pertinente evocarla aquí, ya que representa una de las claves de interpretación importantes tanto de la figura del jesuita francés como de una parte no menor de su obra. En el conjunto de sus viajes y desplazamientos, los territorios americanos ocuparon sin lugar a dudas para De Certeau un lugar central. Visitó Brasil, Chile, Venezuela y posteriormente México, y entre esos recorridos fue encontrando personas, sumándose a grupos de investigación y leyendo con agudo interés las recomposiciones socio-políticas, culturales y religiosas del continente. A partir de estos análisis fue elaborando artículos, crónicas, reseñas y conferencias, tanto en publicaciones jesuitas como en otros circuitos intelectuales.

Su obra *La escritura de la historia* es —a su vez— una historia impregnada por la aventura de los viajes modernos y por la “economía escritural” inscrita sobre el cuerpo y los cuerpos de la “India América”. Al igual que sus figuras —Lafitau o Jean de Léry— eminentes representantes de los orígenes de la etnología, De Certeau se desplaza de Europa hacia América. Camina determinadamente hacia el lugar del otro, dejándose alterar por la otredad que le permite

1 “Yo soy un viajero. Lo digo no solamente por haber viajado mucho a través de la literatura mística (y ese género parece modesto), sino también porque he hecho, ya escribiendo historia o también haciendo investigaciones antropológicas, algunas peregrinaciones a lo largo del mundo, y aprendí en medios de tantas voces que soy un ser particular entre muchos otros” (De Certeau, 2013, p. 27).

reconfigurar sus propias categorías conceptuales. En su artículo “Historia y antropología en Lafitau”, dedicado al misionero jesuita francés que estuvo en América del Norte, a quien se le recuerda como etnólogo pionero (*Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las de los tiempos primitivos*) y como divulgador del ginseng, a comienzos del siglo XVIII, leemos una frase que, en una primera lectura, podría aplicarse casi literalmente a De Certeau:

Quizás por este desplazamiento de una teología hacia una antropología, inscribe en el texto su viaje y su estancia entre los iroqueses. La distancia que lo separa de las pretensiones universalistas de su tradición religiosa se traduciría para él en un desarraigo interior que altera su lugar y transforma su cristianismo en teoría científica. El discurso de Lafitau sería la escritura de su historia, el índice de un no-lugar entre dos instancias ideológicas y dos mundos culturales (2007, p. 118).

Al hacer referencia al desplazamiento de Lafitau, De Certeau pareciera hablar de su propio itinerario: un desplazamiento de la teología hacia las ciencias humanas, de la teología hacia la historia, con el fin de evitar la pretensión universalista de una teología inconsciente de su propia miseria y de su propia particularidad. Y, como Lafitau, hay en De Certeau algo que transforma su forma de ser cristiano, su propia misión, en una necesidad urgente de colaborar en una construcción científica junto a redes de colegas de otras latitudes, así como también de disciplinas diversas.

¿Qué preguntas inquietantes se lleva De Certeau de América Latina al contexto de las ciencias humanas y de la teología en Francia? ¿En qué medida su mirada sobre la revolución en América Latina impacta su mirada sobre la revolución de mayo del 68? ¿Cómo afectan sus diálogos con la realidad de América Latina y con los intelectuales de dicho continente sus propios análisis sobre la mística moderna? ¿De qué manera sitúa De Certeau el “descubrimiento de América” como un elemento que reconfigura la escritura de la historia moderna? Estas son algunas de las preguntas que trataré de abordar en esta contribución.

Michel de Certeau y sus primeros vínculos con América Latina

Sus primeros vínculos con el continente se remontan a 1966, año en que es enviado por la revista *Études* como observador a la Asamblea de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas, CLAR (De Certeau, 1967a). En 1967, De Certeau regresa a América Latina, visitando Venezuela, Chile, Argentina y Brasil (De Certeau, 1967b).

En 1968, Michel de Certeau solicita a su provincial ser enviado en misión a Brasil:

A) Por una parte, creo que esta es una de las formas en que se puede colaborar en la edificación de un pensamiento teológico en América Latina sin ocupar el lugar de quienes son sus verdaderos responsables: en nombre de una especialidad que, junto a muchas otras, permite situarse en el presente en relación con una tradición (que ya no se concibe como la verdad de hoy, sino como un pasado necesario y portador de sentido). B) Por otra parte, creo que la reflexión en Francia también debe beneficiarse de una confrontación entre las formas diferentes en que el problema se plantea en Europa y en América Latina. Esto no solo como información sobre lo que sucede allá (lo cual ya es importante), sino por la elucidación de las formas distintas de la relación “revolución/tradición”, que es central en todas partes².

De Certeau propone así un trabajo de “ida y vuelta” entre Francia y Brasil, que le permitiría participar en el efervescente “laboratorio” político-eclesial que era entonces América Latina. Como él mismo explica en su artículo “Problemas actuales del sacerdocio en América Latina”, la implicación de la Iglesia en la vida política y social del continente la había convertido en un laboratorio extremadamente interesante para elaborar una nueva teología política, o al menos para esclarecer la compleja relación entre revolución y tradición. En otras palabras, Michel de Certeau quiere profundizar las posibilidades abiertas por una circulación de saberes y prácticas políticas y teológicas, capaz de confrontar su propia realidad con la de América Latina, y viceversa.

Sabemos que este proyecto de trabajo bipolar entre Francia y Brasil nunca pudo materializarse, pero nos queda la huella del testimonio escritural de su discernimiento político y de su compromiso con la situación social del continente. Es interesante señalar que De Certeau se convirtió en un agudo observador de los desarrollos culturales y religiosos en América Latina. Como señala el editor de la revista jesuita chilena *Mensaje* respecto de su artículo “Problemas del sacerdocio en América Latina”, publicado en 1969: “La lucidez de un hombre que sabe captar nuestras diferencias, respetándolas y vislumbrando sus potencialidades³”. En otras palabras, De Certeau se muestra consciente y lúcido frente a la tentación eurocéntrica de observar los fenómenos desde sus propios prismas o categorías, sin atender a las particularidades culturales.

2 Michel de Certeau au Père Provincial, Note: suite et précision de la conversation du 6 février 1968, Fonds Michel de Certeau, boîte 1, AFSI.

3 “El Padre Michel de Certeau, colaborador de las revistas *Études* y *Recherches de Science Religieuse*, profesor en la Facultad de Teología de París, autor de varios libros de historia del pensamiento y experiencia religiosos, estuvo en algunos países de América Latina, sobre todo en Brasil y Chile, entre los meses de febrero y mayo de 1967. Desde entonces, y gracias a las numerosas relaciones que entabló con ocasión de su estadía, ha logrado mantenerse al corriente de la evolución cultural y religiosa de este continente y ha publicado, para sus lectores europeos, varios artículos sobre América Latina. La lucidez de un hombre que sabe captar nuestras diferencias, respetándolas y vislumbrando sus potencialidades, nos parece ser una de las cualidades del artículo que ofrecemos hoy en *Mensaje*. Creemos que esta mirada de un extranjero que nos refleja nuestra “originalidad” puede ayudarnos a definir nuestra propia identidad en un problema de Iglesia que preocupa a todos los cristianos”. *Mensaje*, t. XVIII, 1969, p. 86.

En 1970, Michel de Certeau se convirtió en miembro y luego en vicepresidente de Diffusion de l'Information sur l'Amérique Latine, DIAL. Desempeñó un papel clave en la articulación de intelectuales, teólogos y militantes cristianos franceses profundamente comprometidos con las transformaciones políticas, religiosas y teológicas que se desarrollaban en América Latina. El comunicado de prensa publicado poco después de su muerte confirma la importancia que tuvo dentro de esta red. Su implicación en DIAL no fue simplemente simbólica: participó activamente en el análisis crítico de las dictaduras, de los movimientos revolucionarios, de la teología de la liberación y de la situación de la Iglesia.

El padre De Certeau fue de los pocos entre nosotros que, en 1970, percibimos el gran murmullo que recorría a los pueblos y a las Iglesias de América Latina, y comprendimos la necesidad de escucharlo y darle voz [...] Participaba fielmente en las reuniones del consejo de nuestra asociación. Había leído nuestros documentos [...] Su *leitmotiv*, desde 1973: que DIAL esté cada vez más atenta a las experiencias positivas vividas en América Latina, especialmente en el ámbito cultural. Decía: 'La descripción de las experiencias es siempre más provechosa que la producción de discursos'. Su insistencia seguía presente incluso en su ausencia. Por haber caminado juntos más de quince años, sabemos cómo ser fieles a su lucidez, a su coraje, a su libertad ⁴ (De Broucker, 1986).

La impresión de Joseph de Broucker es correcta. La atención de De Certeau a partir de inicios de los años setenta se orienta hacia las experiencias positivas de los sujetos ordinarios en el campo cultural —es decir, hacia las prácticas de resistencia de los sectores populares (comunidades indígenas, campesinos, creyentes cotidianos, hombres y mujeres religiosos)—: el arte de los débiles. Estos actores navegan hábilmente por los marcos simbólicos impuestos por los poderes hegemónicos. La observación de tales prácticas, desde un punto de vista etnológico, será fundamental para las categorías teóricas desarrolladas en *La invención de lo cotidiano*, en particular las nociones de "tácticas" y "artes del simulacro", como formas de resistencia inscritas en el lenguaje y en las prácticas de la cultura popular.

Para comprender mejor su compromiso con América Latina nos parece relevante jalonar la evolución de sus focos de interés. Siguiendo la cronología propuesta por Andrés Freijomil, es posible distinguir tres momentos distintos en la relación de De Certeau con América Latina (2017, pp. 31-38). Primero

4 "Le père de Certeau était du petit nombre d'entre nous qui, en 1970, ressentions le grand bruissement qui parcourait les peuples et les Églises de l'Amérique Latine et mesurions la nécessité de l'entendre et de lui donner voix [...] il participait fidèlement aux réunions du bureau de notre association. Il avait lu nos documents. [...] Son leit-motiv, dès 1973: que DIAL soit toujours plus attentif aux expériences positives vécues en Amérique Latine, notamment dans le champ culturel. Il disait: 'La description des expériences est toujours plus profitable que la production de discours'. Son insistance était qu'elle nous restait présente même quand il était absent. Pour avoir cheminé plus de quinze ans ensemble, nous savons comment être fidèles à sa lucidité, à son courage, à sa liberté". Communiqué DIAL, José de Broucker, Supplément au n. 1082, 23 janvier 1986. Archives Hubert de Certeau.

como cronista del mundo religioso entre 1966 y 1970, enviado para investigar la situación sociopolítica del sacerdocio y la vida religiosa en el contexto de los golpes de Estado y las dictaduras militares en América Latina. Sin embargo, a diferencia de Freijomil, nos parece pertinente prolongar este ciclo hasta 1973, considerando el texto *Chile después del golpe de Estado de Pinochet*⁵ (De Certeau, 1973). La segunda etapa estaría marcada por un mayor interés en las resistencias político-religiosas de los pueblos indígenas y por una investigación sobre las tensiones entre oralidad y escritura en la literatura de viajes. Por último, la tercera etapa, hacia finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, estaría marcada por sus postulados historiográficos a la luz de la alteridad impuesta por el descubrimiento de América. Desarrollaremos algunos elementos fundamentales de estos tres momentos.

Cronista del mundo religioso y de las evoluciones del sacerdocio ministerial entre 1966 y 1973

Uno de los ángulos privilegiados desde los cuales Michel de Certeau observa las mutaciones teológico-políticas en América Latina, durante la segunda mitad de los años sesenta y comienzos de los setenta, es el análisis del sacerdocio y la vida religiosa. La recomposición en curso —interrogantes, crisis, salidas— constituye un síntoma de la desestabilización provocada por lo que podríamos llamar el “momento 68” (2013b), marcado por el Concilio Vaticano II, mayo del 68 y las dinámicas revolucionarias del subcontinente. Sus reflexiones sobre el sacerdocio ministerial nos parecen un punto de entrada fundamental tanto para comprender sus análisis eclesiológicos y culturales sobre América Latina, como para ofrecer elementos significativos en la construcción de una historia cultural contemporánea de la Iglesia en la región.

Tres figuras del sacerdote: el cura popular, el teólogo secularizado y el sacerdote revolucionario

En el artículo “*Amérique Latine: ancien ou Nouveau monde?*”, publicado en la revista *Christus* en julio de 1967, Michel de Certeau ofrece un primer análisis de sus notas de viaje por Venezuela, Chile, Argentina y Brasil. En lo que concierne al tema que aquí nos ocupa, De Certeau elabora una tipología del sacerdocio en América Latina a partir de tres figuras del sacerdote. Dos de ellas están

5 En el artículo “*Le Chile après le coup*”, publicado en la revista *Projet* el mes de octubre de 1973, Michel de Certeau busca esclarecer, a partir del caso chileno, “la relación entre ideologías y estructuras socioeconómicas”. En el último apartado del artículo analiza “La Iglesia en la política”, mostrando la ambigüedad de la jerarquía eclesiástica durante los primeros meses del gobierno de la dictadura de Pinochet. A partir del caso chileno, De Certeau se hace la pregunta radical de qué políticas son precondiciones y cómplices nuestras teologías implícitas.

relacionadas con el problema de la religión de masas, diferenciándose por dos posturas teológicas claramente distintas.

La primera está encarnada en la figura del sacerdote como “cura popular”, que “en toda América Latina todavía llena su iglesia con extrañas procesiones” (De Certeau, 1967b, p. 341). En relación con esta figura sacerdotal, la corriente teológica destacada por De Certeau es la de la teología de la evangelización, que se apoya en la religiosidad popular existente, aunque con el riesgo de inclinarse unilateralmente hacia la oración y así alejar a los cristianos del compromiso político. Incluso si los promotores de la “religión popular” se ponen al servicio del orden establecido, ignorando las tareas reformadoras planteadas, por ejemplo, en *Populorum Progressio*, no se puede negar que allí puede producirse una auténtica experiencia espiritual. Según De Certeau, aquí se presentan dos tareas fundamentales:

Reunir, mediante una lectura científica y espiritual, no solo los hechos religiosos sino también la experiencia fundamental que en ellos se expresa; y, por otro lado, abrir a la conciencia de sus derechos y de sus capacidades a esos hombres desposeídos que, sin embargo, portan la fuerza y el porvenir de la nación. Por una parte, se trata de escuchar lo que se dice sobre “lo humano” en un lenguaje ya (o todavía) religioso, en vista de una comunicación espiritual; y por otra, de ofrecer a los excomulgados de la cultura los medios para realizar, en el lenguaje de todos, elecciones personales que transformen las conciencias hoy oprimidas y reducidas a una espera pasiva al fondo de un callejón sin salida de la existencia (De Certeau, 1967b, p. 344).

De Certeau es sumamente sensible a la emergencia de lo humano que se expresa en el hecho religioso de la cultura popular. Valora las posibilidades de una religión de masas, de una religión popular, sin juzgarla desde las categorías ilustradas de una élite católica o de una mentalidad ilustrada inserta en el contexto de un mundo secular. Pero, al mismo tiempo, no cae en la ingenuidad frente a los riesgos que comporta la religión de masas, particularmente las derivas alienantes de los dispositivos pastorales que promueven la resignación frente al orden establecido. En el extremo opuesto a la figura del “cura popular” se encuentra la figura del teólogo jesuita Juan Luis Segundo (1925–1996), a quien De Certeau describe como “uno de los mejores teólogos latinoamericanos” (1967b, p. 342). Más adelante, en 1982, organizará con él, junto al jesuita chileno Gonzalo Arroyo y el filósofo e historiador argentino Enrique Dussel, uno de los primeros coloquios sobre la teología de la liberación en Francia, bajo el auspicio de la revista jesuita *Recherches de Science Religieuse*. Según De Certeau, Segundo estaría en contra de una religión de masas y más bien a favor de un “cristianismo evangélico y desclericalizado en un mundo secularizado” (1967b, p. 342). El dispositivo de evangelización que propone Segundo consiste en una formación profunda dirigida a equipos cristianos comprometidos con tareas complejas, preparándolos para dar testimonio de su fe, pero dejando al Estado

la organización de las estructuras a las que ellos contribuirán como ciudadanos o trabajadores. De Certeau advierte, sin embargo, que el contexto de escritura de Segundo —la ciudad de Montevideo, conocida por su laicidad y poblada por una inmigración europea de tradición más bien liberal— no debe identificarse apresuradamente con el conjunto de América Latina. Según De Certeau, la teología de Segundo, aunque saca valientemente las consecuencias de una evolución necesaria y próxima, recibe de su contexto un sentido opuesto a sus intenciones:

Ella justifica indirectamente un neutralismo espiritual en los sectores donde la Iglesia es la única que puede intervenir frente a las injusticias evidentes. Abstenerse de lo político es aquí, en la práctica, aceptar una política: precisamente aquella que espera de las autoridades morales un apoyo, aunque sea tácito (1967b, p. 342).

El diagnóstico de De Certeau, que se opone a toda forma de “neutralismo espiritual” que conduciría a la aceptación de políticas injustas, resuena sin duda, por una parte, con la “resistencia espiritual” ejercida por un grupo de intelectuales católicos lioneses bajo el régimen de Vichy, entre quienes se encontraba su maestro y compañero jesuita Henri de Lubac (Álvarez, 2024, pp. 34-50). Una tercera figura sacerdotal emerge del texto de De Certeau: “el sacerdote revolucionario a través de Camilo Torres”. De Certeau continúa su análisis sobre la reconfiguración de la inserción política de los cristianos en América Latina, afirmando que la historia de Camilo Torres no llega a constituir una respuesta clara a los nuevos desafíos que enfrenta el continente. Sin ignorar la legitimidad de ciertos casos extremos, los tiempos por venir se abren a realizaciones “menos eclesíásticas”, donde los cristianos recibirán más indirectamente la ayuda espiritual de la Iglesia; sus riesgos estarán ligados a sus propias responsabilidades y compromisos, debiendo esclarecer situaciones diversas y complejas, con menos fórmulas doctrinales disponibles y sin garantes de acción. Dada la importancia de la Iglesia en América Latina, la figura de Camilo Torres seguirá siendo símbolo de ese lugar todavía privilegiado. Por eso, “si no hubiera sido sacerdote, no sería un signo de contradicción” (De Certeau, 1968, pp. 591-601). Su caso, según De Certeau, juega un papel considerable en la conciencia y la percepción de sí mismos de los sacerdotes en el continente, así como en la reflexión sobre el sacerdocio hacia fines de los años sesenta. Su vida y su obra muestran claramente, por un lado, el poder que la Iglesia aún tiene y, por lo tanto, la enorme responsabilidad que lleva en el destino de cada país latinoamericano. Por otro lado, su papel en la evolución actual pone en evidencia la urgencia de reformas pastorales y catequéticas internas, así como la necesidad de clarificar ciertos criterios teológicos que permitan tomar nuevas decisiones. Para De Certeau, “la problemática del papel político de la Iglesia es la clave de la originalidad de las opciones latinoamericanas” (2002, p. 138), incluso en los sectores donde la referencia religiosa comienza a desaparecer.

Problemas actuales del sacerdocio en América Latina

Para nuestro autor, el hecho de que las Iglesias latinoamericanas estén profundamente enraizadas en la vida social, cultural y política de cada país exigía una reflexión teológica sobre el sacerdocio capaz de clarificar el sentido del poder y los deberes que dicho poder implicaba con respecto al pueblo. De Certeau también hace un llamado a realizar un discernimiento teológico que pueda dilucidar el significado del poder que ejercen las diversas Iglesias en América Latina. Teniendo en cuenta la posibilidad de esclarecer estas cuestiones, afirma que las Iglesias en América Latina están mejor posicionadas que las Iglesias europeas para reflexionar sobre una teoría de las relaciones entre el mensaje cristiano y la política, problemática que había sido marginada particularmente en Francia, debido a un laicismo que tomaba una actitud defensiva del Estado frente a la Iglesia, con la consecuente reacción defensiva de la Iglesia frente al Estado.

Sus análisis se sitúan en un momento en que la Iglesia en América Latina goza de una “posición de fuerza” y de “credibilidad” frente a los Estados y a la sociedad civil, lo cual permite la producción de una teología política. Cabe recordar que la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, acto fundacional de la teología de la liberación, tuvo lugar ese mismo año, en 1968. Y en 1971, Gustavo Gutiérrez publica *Teología de la Liberación*. Para De Certeau, la diferencia entre los análisis sobre la situación del sacerdocio en América Latina y la realidad de la Iglesia en Europa occidental a fines de los años sesenta es evidente. La realidad muchas veces homologada y expresada bajo conceptos como “desacralización”, “secularización”, etc., en realidad habla de cosas disímiles. Se trata más bien, en América Latina, de “una problemática distinta”, la de una Iglesia que se encuentra en posición de “fuerza”, siendo muchas veces la única autoridad real y universal en la nación (junto con el ejército), y que pretende asumir su responsabilidad ante su Señor y ante el pueblo (De Certeau, 1968, p. 596). En el contexto posconciliar en el que se inscribe esta reflexión, De Certeau reconoce sin embargo que “el sacerdote desciende del pedestal desde donde su actividad había terminado por crear una pasividad en el pueblo cristiano” (De Certeau, 1968, p. 597). La razón de ello: la mutación de una estructura piramidal, que da lugar a una diversidad de funciones. Según él, una línea específicamente sacerdotal se perfila en América Latina, determinada por una “Teología de la Palabra”. Este ministerio habría definido, en los años posteriores al Concilio, los objetivos de las distintas Iglesias del continente. Este tema tendría una resonancia particular en América Latina, donde la escritura aún no habría desplazado del todo la oralidad, la palabra, la experiencia física y corporal; es decir, la experiencia del encuentro. De Certeau sitúa el rol del sacerdote en América Latina entre la “concientización” y la “exégesis de las religiones populares”. Esta nueva convergencia de tareas constituye al sacerdote latinoamericano en un nuevo tipo de líder, marcado por un profetismo que se

vuelve un criterio apostólico fundamental. De este modo, el sacerdote está llamado a suscitar a su alrededor respuestas nacidas de exigencias y verdades dormidas, a organizar las experiencias colectivas y personales de una asunción mutua de responsabilidades, y a repetir incansablemente dicho gesto (De Certeau, 1968, p. 599). En lo que respecta a la exégesis de las religiones distintas y de los mesianismos hacia fines de los años sesenta en América Latina, por una parte, De Certeau advierte que muchos sacerdotes temen que esto se convierta en un pretexto para mantener el *statu quo*, financiado por intereses políticos y económicos tanto locales como extranjeros. Pero, por otra parte, la atención al ser humano debe descubrir, en la extrañeza de esa experiencia religiosa, dimensiones que aún no han sido descifradas por las instituciones del sentido. Es innegable que la capacidad que manifiesta Michel de Certeau para “escrutar” y “dilucidar” la novedad y la complejidad de la “revolución simbólica” de mayo del 68 (Álvarez, 2023), como él mismo la nombra, no se entiende sin su exposición a los vientos revolucionarios que azotaban América Latina desde la Revolución Cubana, pasando por la “revolución en libertad” de la Democracia Cristiana — que conoció en Chile durante su visita del año 1967— y los nuevos aires eclesiales que circulaban en aquella primera recepción del Concilio Vaticano II en América Latina. Dicho de otro modo, la imbricación de su “experiencia como historiador, viajero y cristiano” (De Certeau, 1994, p. 39) es fundamental para comprender su mirada aguda sobre las transformaciones culturales que estaban aconteciendo tanto en América Latina como en Francia. Sus instrumentos analíticos están marcados por las huellas entrecruzadas de sus idas y venidas entre la historia de la mística en los siglos XVI y XVII (con especial atención a la cuestión del sujeto deseante ligada al paso de la primacía del enunciado a la enunciación de la palabra), la situación de la crisis de la Iglesia en el periodo post-Vaticano II y sus viajes por América Latina (mostrando su fascinación por su evolución política y cultural), los que enriquecen y fecundan sus análisis.

Las resistencias político-religiosas de los pueblos indígenas y las tensiones entre oralidad y escritura en la literatura de viajes.

En el libro *La prise de la parole (La toma de la palabra)*, texto que agrupa artículos producidos por De Certeau desde 1968 hasta 1985 y recoge sus principales artículos sobre mayo del 68, se manifiesta la profundización de ciertos análisis. Como señala Luce Giard: “lo que cambia visiblemente, en veinte años de trabajo intenso, es la amplitud del campo de observación y de experiencia, con el enriquecimiento que le aportan sus estadias americanas (tanto en el norte como en el Sur) y la distancia ganada, es decir reflexionada, con relación a su contexto europeo” (De Certeau, 1994, p. 22). Esto último es posible de constatar particularmente en los capítulos VII y VIII de dicha obra.

El capítulo VII se titula “Místicas violentas y estrategias no violentas”, publicado primeramente en *Le Monde Diplomatique* N. 266 en mayo de 1976. Su

objetivo es analizar las direcciones que toman las escrituras múltiples de los revolucionarios. Ya el título nos parece extremadamente decidor. De Certeau utiliza la constelación del lenguaje que cristalizará unos años más adelante, en *L'Invention du Quotidien*, al hablar de táctica y estrategia, para referirse a dos maneras de relación posible con la violencia. Michel de Certeau deja entrever que el recurso a la violencia revolucionaria, en el contexto de las dictaduras en América Latina, estaría vinculada a la práctica de los débiles; es decir, de aquellos que no tienen un lugar. El discurso de la no-violencia, por su parte, implicaría un discurso eclesial posicionado desde un lugar social capaz de articular un cierto diálogo político. De este modo, afirmaciones como “el cristianismo condena la violencia” reciben su soporte de los grupos políticos y eclesiásticos portadores de una credibilidad suficiente para llevar adelante un combate por el orden social. Siendo esos grupos articuladores, serían capaces de producir desde el interior las voces contestatarias. Podríamos decir que Dom Helder Camara o Raúl Silva Henríquez serían algunos ejemplos de ello. La figura de Dom Helder Camara retuvo enormemente la atención de De Certeau (1970, pp. 104-113). En 1967, ya había dedicado un artículo al obispo de Recife, en la revista chilena *Mensaje*, titulado: “Desarrollo y justicia social. El manifiesto de la Acción Católica Obrera brasileña” (De Certeau, 1967a). La figura de Dom Helder se elevaba en América Latina con una fuerza considerable y un liderazgo profético. Fundador del CELAM y líder indiscutido del pacto de las catacumbas en el Concilio Vaticano II. De Certeau se posiciona como un admirador de Dom Helder Camara. Pero no solo de la persona, sino también de la posición política que implica su palabra profética y evangélica. “Es la violencia de un pacífico. Nada de agresivo en sus manifiestos. Así, despierta en cada uno una palabra de hombre que dormía (De Certeau, 1970, p. 105). Contra la violencia sistémica, Dom Helder propone un camino alternativo: “la protesta pacífica contra toda forma de violencia (De Certeau, 1970, p. 106). Sus armas son “la información, el llamado a la conciencia, el establecimiento de dossiers sobre la injusticia social y su circulación (De Certeau, 1970, p. 106). De esta manera, propone una tercera vía: “ante el arma, presenta la palabra. Y, dado que en Brasil la violencia se presenta finalmente bajo el rostro de un poder dictatorial, cuenta con los profetas para vencer a los militares” (De Certeau, 1970, p. 107). Esta tercera vía, por un lado, se opone a la revuelta violenta y, por otro, a los capitalismo y socialismo del Este. Así, esta vía sería una utopía, a la vez discurso de una promesa y proyecto. De Certeau observa que la inclinación de religiosos hacia la violencia revolucionaria en los setentas en América Latina implica una cierta paradoja, por cuanto coincide con tiempos en los cuales las vías revolucionarias estaban siendo derrotadas. Hay, pues, una sincronía entre la convicción de que las graves injusticias sólo pueden abordarse con una opción radical, por una parte, y que esta opción radical se está haciendo políticamente inviable, por la otra. El resultado es una opción mística que ha hecho que haya cristianos dispuestos a optar por los riesgos de una tarea social cargada de sentido. El martirologio que sigue a la opción de muchos de

estos cristianos revolucionarios y su espiritualidad —particularmente los casos más conocidos de consagrados a la vida religiosa—, “creó el espacio de una esperanza; hizo verosímil la revolución que se alejaba; tiene fuerza mística en el momento en que pierde un alcance directamente político” (De Certeau, 1995, pp. 111-122). Este martirologio implica el nacimiento de “una literatura: relatos, cantos, imágenes. La sangre de los héroes muertos circunscribió un sitio para el sentido donde se encuentra simbólicamente sellada la alianza entre la fe cristiana y la revolución” (De Certeau, 1995, p.319). Estos mártires en América Latina se constituyen en verdaderos “Cristos políticos”. Estos monjes y mártires cristianos continúan partiendo a las guerrillas como antiguamente lo hacían a los desiertos de Egipto.

Impasses y superaciones de la religión popular

En el marco de la elaboración de los primeros ensayos de la teología de la liberación en América Latina hubo un fuerte menosprecio ante el fenómeno de la religiosidad popular. La aproximación de los fundadores de dicho movimiento clasificaba estas expresiones en formas religiosas “alienadas” que sólo ayudaban a mantener el *statu quo* de la sociedad. En los años posteriores se fue mitigando la mirada peyorativa hacia estas experiencias de expresión religiosa, reconociendo su valía y espesor cultural.

Hay que reconocer en ese sentido, que la llamada vertiente de la teología del pueblo, valoriza desde sus inicios a la religiosidad popular. Como señala el filósofo jesuita argentino, J. Carlos Scanonne, a diferencia de las corrientes representadas por la “Teología desde la praxis de los grupos revolucionarios” de Hugo Assman o de los cristianos para el socialismo o de la vertiente “Teología desde la praxis histórica”, representada por Gustavo Gutiérrez, la gran diferencia de la teología del pueblo estaría en una comprensión diferente de la noción de pueblo, que marcaría a su vez una posición diferente al análisis marxista. Por esta razón, “mientras que las dos últimas corrientes entienden el ‘pueblo’ como clase (las clases oprimidas por la estructura socioeconómica capitalista), esta otra corriente, sin negar valor a la categoría ‘clase’, concibe el ‘pueblo’, ante todo, desde una perspectiva histórico-cultural” (Scanonne, 1982, p. 9). De este modo, Scannone señala que en esta línea teológica habría un “especial cuidado de la dimensión religiosa de la praxis liberadora”, prestando una “singular atención a la capacidad liberadora de la *religiosidad popular*” (Scanonne, 1982, p. 9). De Certeau en el artículo “Místicas violentas y estrategias no violentas” afirma que la revalorización de la religiosidad popular a mediados de los años setenta está relacionada con la necesidad de comprender mejor el lenguaje religioso de los jóvenes y, a través de ello, conocer más profundamente la mentalidad de los campesinos y trabajadores. Dado el contexto de debilidad y división en el que se encuentran las Iglesias, éstas se aproximan a las prácticas populares. Según De Certeau, en esta religiosidad se mantiene “una protesta revolucionaria”

que invierte el orden de las fuerzas, conservándose en un espacio “sagrado”, en ausencia y en espera de los medios necesarios para su realización. Esta protesta incuba bajo la metáfora social de los movimientos religiosos. Más aún, todo sucede a menudo como si se tratara del indicio de “una estrategia sin lugar propio” (ni partido, ni fuerza, ni representación), pero que “se infiltra en la organización dominante” (De Certeau, 1994, p. 142). Existe así “la reivindicación del dominado en el mismo lenguaje del dominante” (De Certeau, 1994, p. 142). En 1976 estamos cerca de los análisis que elaborará en los años posteriores sobre tácticas y estrategias, pero aún con ciertas inestabilidades conceptuales que se afirmarán un par de años después, en *La invención de la cotidiano*. En el capítulo II de *L’Invention du Quotidien*, titulado “Cultures populares”, De Certeau reconoce que el relato del milagro manifiesta la esperanza de que el vencido de la historia triunfa. El trabajo de campo que le permite a De Certeau trabajar este capítulo está vinculado al grupo investigación de De Certeau en Brasil sobre la religiosidad popular. Uno de los miembros del grupo, vinculado al ITER, con la ayuda de tres seminaristas, había iniciado en 1971 una investigación sobre el Hermano Damião de Bozzano, capuchino italiano que vivía en el nordeste desde los años treinta. El objetivo de esta investigación era comprender las razones de la atracción que este misionero ejercía sobre el pueblo y la asimilación que éste hacía de sus enseñanzas. Tras un año de estudio, el grupo inicial, reforzado por la presencia de nuevos miembros, se embarcó en el trabajo de campo, realizando entrevistas a 75 habitantes de diferentes edades y profesiones en poblaciones del interior de Ceará. La encuesta consistió en tres preguntas: 1. qué dice y oye la gente sobre el Hermano Damião; 2. cree usted todo lo que oye sobre él; 3. qué recuerda de su predicación. Entre los testimonios, varios mencionaban los milagros del misionero italiano (De Mori, 2025, pp. 103-106). Si bien De Certeau saca varias conclusiones del estudio sobre el Hermano Damião, en 1974 él señala sobre este mismo trabajo que:

Hay que desconfiar del concepto de religiosidad popular, porque puede tratarse simplemente de la persistencia de representaciones religiosas en un contexto en el que ya no tienen ningún contenido religioso. En ese caso, la religiosidad popular sería el lugar de una secularización tan profunda y fundamental como la de la sociedad técnica. Sería entonces ilusorio pensar que la cultura popular es fundamentalmente religiosa (1975, p. 54).

En este punto me parece que De Certeau es más lúcido que los defensores de la teología del pueblo, rebatiendo el presupuesto de dicha corriente que afirmaba —sin demasiada problematización— el “sustrato católico” del continente latinoamericano a partir de la religiosidad popular. Otra conclusión que De Certeau afirma sería la refutación del carácter pasivo de la religión popular, ya que a menudo en sus múltiples expresiones se recurre a tácticas para subvertir las relaciones de poder, utilizando el ardid de “no decir” y/o “decir a medias”: las “artes de la simulación” y el “disimulo”. En otras palabras, la religión popular es

el escenario de una lucha cotidiana con los poderes simbólicos hegemónicos. Por último, está la cuestión de las posibilidades y condiciones de la pastoral en los ambientes obreros. El jesuita francés observa que hay que tener siempre presente el carácter metafórico del lenguaje popular, es decir, que éste dice una cosa para significar otra. Lo mismo ocurre con los temas religiosos, cuyas respuestas pueden inducir a error al interlocutor alfabetizado. De alguna manera dichos relatos sostienen la esperanza que otro mundo es posible. Es decir, que la vida personal, familiar y social puede ser algo totalmente distinto, porque la vida no se reduce a lo que vemos, percibimos o constatamos de ella fenomenalmente.

Una inaceptabilidad del orden social ya instalado se expresaba, con justa razón bajo la forma del milagro. Allí, en un lenguaje necesariamente ajeno al análisis de las relaciones socioeconómicas podía mantenerse la esperanza de que el vencido de la historia [...] pueda, en la persona del santo humillado, Damiao, ponerse de pie gracias a las buenas pasadas que el cielo puso en juego contra sus adversarios (De Certeau, 1990, p. 21).

Los relatos de los milagros ofrecen la posibilidad de un lugar inexpugnable, pues se trata de un no lugar, de una utopía. De este modo, el lenguaje de la religiosidad popular se transforma en un lenguaje de la resistencia. Y no solamente en un lenguaje de la resignación, como lo señalaban algunos de los exponentes de la primera generación de la teología de la liberación. Dichos relatos son más bien “una manera de utilizar los sistemas impuestos [que] constituye la resistencia a la ley histórica de un estado de hecho y a sus legitimaciones dogmáticas” (De Certeau, 1990, p. 22). Es un discurso de lucidez que se las ingenia para decir y revelar la injusticia por medio del lenguaje del otro, a través del uso del lugar del poderoso, de su lenguaje, de sus categorías y símbolos. En la cultura popular una cierta manera de hablar el discurso de la Iglesia oficial lo transforma en un canto de resistencia.

Mil maneras de hacer/deshacer el juego del otro, es decir, el espacio instituido por otros, caracterizaban la actividad, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por no tener uno propio, deben arreglárselas en una red de fuerzas y de representaciones establecidas (De Certeau, 1990, p. 22).

En términos más generales, prosigue el jesuita francés,

una manera de utilizar los sistemas impuestos constituye una resistencia a la ley histórica de un estado de cosas y a sus legitimaciones dogmáticas. Una práctica del orden construido por otros redistribuye su espacio; al menos crea juego, permite maniobras entre fuerzas desiguales y puntos de referencia utópicos. Aquí es donde entra en juego la opacidad de la cultura “popular”, el rock negro que se resiste a la asimilación. Lo que se llama “sabiduría” (*sabedoria*) se define como *estratagema* (*trampolinagem*, que un juego de palabras asocia con las acrobacias del acróbata y

su arte de saltar en el trampolín, *trampolin*) y como “astucia” (*trapaçaria*, astucia y engaño en la forma de “jugar”) (De Certeau, 1990, p. 35).

La larga marcha india

Volviendo a *La Prise de la Parole*, el capítulo VIII de este libro se titula “La larga marcha india”, publicado primeramente también en el n. 273 de *Le Monde Diplomatique*, en diciembre de 1976. El objetivo de este texto es indagar en la relación existente entre la violencia y las resistencias políticas de los grupos indígenas. Este artículo estaba destinado a concluir un dossier de documentos reunidos y traducidos por la Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine, DIAL, de la cual De Certeau era uno de los fundadores y era el vicepresidente desde 1975. De Certeau, lejos de ensoñar con un estilo político utópico nacido a partir de las resistencias indígenas que sería la contracara de una “explotación ideológica”, nos confronta al despertar indígena y a la necesidad de atender a la riqueza de la diferencia y de la cooperación igualitaria entre las comunidades y entre los países y las fuerzas extranjeras que la habitan. De Certeau señala así: “Campesina e india, una revolución toma forma en los hechos y en la consciencia; agita las profundidades hasta entonces silenciosas en los países latinoamericanos” (De Certeau, 1994, p. 149).

Las palabras para referirse a la violencia que sufren los pueblos indígenas son extremadamente connotadas políticamente. Él habla de la “cotidianeidad de la violencia” cuyas manifestaciones serían “la enajenación económica, la dominación cultural y la humillación social” (De Certeau, 1994, p. 149), proceso llamado por el autor de “etnocidio diario” (De Certeau, 1994, p. 149). De Certeau afirma que los pueblos indígenas poseen una “profunda memoria”, ya que “no olvida a sus héroes asesinados ni su tierra ocupada por el extranjero”. En sus pueblos, los indios conservan una aguda conciencia de su colonización de cuatro siglos y medio. Así como también recuerdan sus propios “levantamientos”, olvidados por la conciencia de los occidentales, sin dejar huellas historiográficas al respecto. Estas historias de resistencias estarían ni más ni menos, en la pluma de De Certeau, “marcada sobre el cuerpo indio” (De Certeau, 1994, p. 150).

En las etnias indias (unas 200) que habitan en América Latina, este *cuerpo torturado* y este otro cuerpo que es la *tierra desfigurada* forman el comienzo desde donde renace, una vez más, la voluntad de construirse una Asociación política (De Certeau, 1994, p. 150).

Dicho de otro modo, los pueblos indígenas constituyen su identidad a partir de una memoria del dolor, o *memoria passionis*, podríamos decir, usando las categorías del teólogo alemán Jean Baptiste Metz. El cuerpo es memoria y esa memoria cumple un rol ciertamente político. Según De Certeau sólo desde este lugar histórico de “resistencia a la desdicha”, como memoria colectiva de un

cuerpo social, se pueden descifrar las cicatrices del propio cuerpo como índices de una historia por escribir, es decir, de una historia por hacer. La condición de posibilidad de que la resistencia tenga una expresión política estaría vinculada al hecho que las comunidades supervivientes no cesaron de practicar el regreso a su tierra, a su pueblo, afirmando sus derechos sobre esta tierra, mediante una “alianza colectiva en un suelo, una fijación en la particularidad de un lugar” (De Certeau, 1995, p. 154). De este modo, esta tierra sería una suerte de palimpsesto, ya que la escritura de los colonos dominadores, de los “gringos”, no eliminaría el primer texto. Si bien dicho texto permanece ilegible para los transeúntes ordinarios que deambulan por estas tierras hace cuatro siglos, esta tierra sería una suerte de “sacramento silencioso de las “fuerzas maternas”, tumba de los padres y sello indeleble de un contrato entre miembros de la comunidad” (De Certeau, 1994, p. 154). Preciosa expresión de lo que significa la tierra para nuestros pueblos originarios. En este artículo, De Certeau manifiesta una esperanza en aquello que puede surgir de las resistencias indígenas. Él afirma:

Todo transcurre como si las posibilidades de un renacimiento sociopolítico aparecieran en los bordes de las sociedades occidentales [...] De lo que menospreciaron, combatieron y creyeron someter, vuelven alternativas políticas y modelos sociales que, tal vez, van a permitir corregir la aceleración y la reproducción masivas de los efectos totalitarios y niveladores generados por las estructuras del poder y de la tecnología en Occidente (De Certeau, 1994, p. 157).

Estos modelos sociales estarían marcados por un tejido asociativo de microunidades sociopolíticas caracterizadas por la autogestión comunitaria de bienes, por una gestión de la ley desempeñada por una “coordinación tácita de prácticas recibidas” cuya autoridad está conferida en las prácticas de las normas. Sociedades plurales, múltiples, que resisten a un organismo central y organizador. Dicha transición sería la de “una micropolítica (de las comunidades autogestoras) a una macropolítica (la federación)” (De Certeau, 1994a, p. 159). El segundo punto de la conclusión, donde las proposiciones indias se muestran fuente de sabiduría para las sociedades occidentales, dice relación con un “reconocimiento de la tierra, el agua, los bosques” (De Certeau, 1994a, p. 160), es decir, el desafío de establecer otro “contrato colectivo con la tierra bajo su doble aspecto económico [...] y ecológico” (De Certeau, 1994, p. 159). Y el tercer punto refiere al necesario “pluralismo cultural” que asigna a la escuela, bajo el cuidado de los sabios de la comunidad, un rol fundamental en la tarea de enseñar los procedimientos sociales propios de los conocimientos de agronomía necesarios, la enseñanza de la lengua materna como de la lengua nacional y la historia de las relaciones con Occidente. Dada la fecha de publicación de este texto, es imposible no vincular la toma de conciencia que vive De Certeau en relación con los pueblos originarios en América Latina, con la escritura de la historia en la modernidad.

El impacto del descubrimiento de América en la escritura de la historia

De Certeau abre el prólogo a la segunda edición de *La escritura de la historia*, escrito en 1978, con las siguientes palabras:

Américo Vespucio, el viajero (*découvreur*), llega del mar. De pie, y revestido con coraza, como un cruzado, lleva las armas europeas del sentido y tiene detrás de sí los navíos que traerán al Occidente los tesoros de un paraíso. Frente a él, la india 'América', mujer acostada, desnuda presencia innominada de la diferencia, cuerpo despierta en un espacio de vegetaciones y animales exóticos (1994a, p. 11).

Esta bella y poética descripción se inspira en el grabado "El explorador (A. Vespucio) ante la mujer india llamada América". Al inicio del libro, De Certeau afirma: "El encuentro histórico toma la forma de un mito en la alegoría dibujada por Jan Van der Straet para el *Americae decima pars*, por Jean Théodore de Bry, Oppenheim, 1619". Lo que resulta llamativo en este prefacio es que De Certeau enmarca su reflexión historiográfica dentro del impacto que el descubrimiento de América tuvo sobre la epistemología de la historia en Occidente. ¿No está en juego, acaso, su propio descubrimiento de la india América en esta operación? El hecho de que este tema emerja con tanta fuerza solo en el prefacio de la segunda edición, publicada en 1978, y no en la edición original, parece indicar el impacto progresivo que sus encuentros con América tendrían en el desarrollo de su pensamiento. Es como si el "descubrimiento" de América no fuese solo un objeto de análisis, sino también una experiencia vivida y paulatina, transformando su perspectiva teórica y su modo de comprender la escritura de la historia. En ese mismo prólogo, De Certeau afirma: "esta escena erótica y guerrera tiene un valor casi mítico, pues representa el comienzo de un nuevo funcionamiento occidental de la escritura" (1994a, p. 11). De Certeau es enfático al señalar que en la escena de Jan Van der Straet vemos cómo este cuerpo desconocido está destinado a llevar el nombre de su 'inventor', Américo. Lo que está en juego en el modo en que De Certeau habita un espacio entre Francia y América Latina es, precisamente, la toma de conciencia creciente sobre una colonización del cuerpo por el discurso del poder. Este tema resuena profundamente con sus reflexiones sobre la tortura en América del Sur, particularmente en Brasil. A fines de los años sesenta, De Certeau está también intensamente involucrado en la escritura de *La posesión de Loudun*. En ambas líneas de investigación, nos enfrentamos a una reflexión constante sobre "la inscripción de la violencia sobre el cuerpo del otro" (De Certeau, 2016, p. 350). En el prólogo de *La escritura de la historia*, precisamente, él observa:

Pero lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, la escritura conquistadora que va a utilizar el Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental (1994a, p. 11).

De Certeau va a desarrollar este tema con mayor profundidad en el capítulo «La economía escritural» de *La invención de lo cotidiano*, volumen I (1978). Aquí analiza cómo la historia de la escritura en la modernidad está impulsada por el deseo de transformar el espacio del otro en un “campo de expansión para un sistema de producción” (1997, p. 146). Según él, la escritura moderna nace en el momento de la conquista —cuando los europeos se enfrentan por primera vez a la necesidad de escribir sobre esa página en blanco que imaginan ser el continente americano—. Este encuentro con el otro, con la *India América*, obliga a Europa a repensar su relación con la escritura. Es en este gesto fundacional donde toman forma las categorías de la escritura moderna —categorías que De Certeau, desde una perspectiva crítica, identifica como *prácticas capitalistas y colonizadoras*—. La escritura se convierte así en una “tecnología del poder”, un medio de dominación sobre el cuerpo del otro. Resulta, por lo tanto, curioso el hecho que De Certeau sea casi ausente de la crítica postcolonial y de la crítica subalterna, a pesar del diálogo que él entabla con la literatura del otro (Fonkoua, 2018). Su atención aguda a la emergencia de la alteridad, a los “reempleos” del lenguaje dominante por los dominados y a las microrresistencias políticas del hombre ordinario y de los pueblos originarios, ciertamente lo sitúan en un horizonte cercano a los pensamientos subalternos. En efecto, sus textos sobre América latina traducen su fuerte convicción de un policentrismo cultural. Como señala en la *Apologie de la Différence*: “Este pluralismo y la universalización de la relatividad son el principio de la secularización” (De Certeau, 1968, p. 105). Su condición de viajero por las dos Américas y por los espacios de la literatura mística moderna, junto con su proximidad crítica al estructuralismo⁶, le predispusieron positivamente a ser más sensible a la emergencia de alteridad, a la pluralidad de lo real y a las posibilidades abiertas por esa carencia de un centro referencial capaz de representar y englobar el sentido.

Conclusiones

Michel de Certeau no se limitó a observar América Latina: escuchó, aprendió y se implicó como un etnólogo inmerso en un paisaje cultural y eclesial complejo. Su encuentro con una Iglesia pobre, crítica y misionera, habitando el espacio del momento revolucionario de los años sesenta, se convirtió en una especie de laboratorio viviente. Esto lo confrontó directamente con la dialéctica tradición/revolución, aprontándolo a afinar la mirada del acontecimiento de mayo del 68. Al mismo tiempo, sus múltiples viajes, le permiten confrontar las

6 “Le point de départ privilégié structuraliste est de dire : il n’y a pas de référence privilégiée, pas de centre ni de sujet”. Michel de Certeau, “Structuralisme et Histoire”, texte dactylographié. Archives communiquées par Étienne Fouilloux, La Bussière, 1967. Cité par François Dosse, “Théologie et sciences humaines” dans *Un nouvel âge de la théologie? 1965-1980* (éd. Dominique Avon, Michel Fourcade), Paris, Karthala, 2009, p. 224.

estructuras institucionales del cristianismo europeo y las prácticas emergentes y encarnadas de la fe en América Latina, donde la palabra y la ortopraxis se acercaban a sus intuiciones sobre la dimensión performática de la palabra que él estaba trabajando en sus reflexiones sobre la historia de la mística moderna.

Este desplazamiento geográfico se transformó, para De Certeau, en un desplazamiento epistemológico. En América Latina o más bien en el espacio intersticial entre América Latina y Francia no encontró simplemente un campo de estudio, una óptica, sino un punto de vista privilegiado: un lugar hermenéutico desde el cual repensar la escritura de la historia, la particularidad de la teología y la subjetividad moderna. Ese “entre dos” regiones me parece que se le presentó como un espacio fundacional del pensamiento: un lugar donde lo oral, lo popular, lo místico y lo político convergen, desestabilizando ciertas categorías y supuestos de la modernidad europea, cimentada en la “economía escritural”. Llama la atención, en su acercamiento a América Latina, las redes de amistad e investigación que estableció en el continente, así como también la enorme variedad de fuentes utilizadas: notas, informes de terreno, manifiestos, documentos eclesiales internos, correspondencia intelectual, publicaciones de base... todo cuidadosamente recopilado, todo sometido a un análisis riguroso. De Certeau repetía con frecuencia que era un extranjero, alguien que lo tenía todo por aprender. Y es precisamente en esa humildad, en esa negativa a imponer un sistema conceptual pre-juiciado sobre el “otro”, donde reside su gesto más radical de hospitalidad: la disposición a dejarse desplazar, a permitir que la experiencia transforme los dispositivos teóricos, y a dejar que las voces de la oralidad de los pobres y de los pueblos originarios perturben las certezas históricas y teológicas de Occidente.

Referencias bibliográficas

Archives Hubert de Certeau.

Álvarez, C. (2023). The keys of May 68's discernment in Michel de Certeau. What theological-spiritual presuppositions in the manufacture of its analytical tools? *The Heythrop Journal*, LXIV (2023), p. 556–564.

_____. Henri de Lubac et Michel de Certeau. *Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire*. Les Éditions du Cerf.

Álvarez, C. (2025). Michel de Certeau: historiografía, revolución y cristianismo. Un desplazamiento epistemológico desde América Latina. RECIFIT (Por aparecer).

De Certeau, M. (1967). La vie religieuse en Amérique Latine. *Études*, t. 326, p. 108-113.

_____. (1967a). Desarrollo y justicia social. El manifiesto de la Acción Católica obrera brasileña. *Mensaje*, N° 160, p. 299-303.

_____. (1967b). Amérique Latine: ancien ou nouveau monde? Notes de voyage, *Christus*, 55, p. 338-351.

_____. (1968). Problèmes actuels du sacerdoce en Amérique Latine. *Recherches de Science Religieuse*, 56, p. 591-601.

- _____. (1968a). Apologie de la différence. *Études*, t. 328, p. 81-106.
- _____. (1970). Le prophète et les militaires. Dom Helder Camara. *Études*, t. 133, 104-113.
- _____. (1973). Le Chili après coup. *Projet*, n. 80, p. 1151-1158.
- _____. (1975). Cultura popular e religiosidades populares. *Cadernos do CEAS* n. 30, p. 52-59.
- _____. (1990). *L'Invention du Quotidien. 1. Arts de faire*. Éditions Gallimard.
- _____. (1994). M. de Certeau, *La prise de parole*. Éditions du Seuil.
- _____. (1994a). M. de Certeau, La escritura de la historia. Universidad Iberoamericana.
- _____. (2002). *La faiblesse de croire*. Les éditions du Seuil.
- _____. (2007). *El lugar del otro*. Katz Editores.
- _____. (2013). *El extranjero o la unión en la diferencia*. Editorial Ágape.
- _____. (2016). *Histoire et Psychanalyse*. Gallimard.
- De Mori, G. (2025). Everyday Life Theology and Pastoral Care. Contributions and Insights from Michel de Certeau, *JraT, Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, p. 98-119.
- Fonkoua, R. (2018). "Prises" et "reprises de paroles". Michel de Certeau au miroir des "écrivains subalternes" [en ligne]. En Jean-Christophe Abramovici et Christian Joauhaud (sous la dir. De), *Les Dossiers du GRIHL*, n. 2, "Michel de Certeau et la littérature, mars 2018.
- Freijomil, A. (2017). El nuevo mundo como "página en blanco". Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau. *Pelícano* 3, p. 31-38.
- Pelletier, D. (2013b). "Les 'savoirs du religieux' dans la France du XXe siècle. Trois moments d'une histoire intellectuelle de la sécularisation". *Recherches de Sciences Religieuses, RSR*, Tome 101/2, p. 167-180.
- Scanonne, J. C. (1982). La teología de la liberación, caracterización, corrientes, etapas, *Stromata* n. 38, 3-40.

