

SÍLEX

MICHEL DE CERTEAU: LEGADO Y VIGENCIA



ANTONIO
RUIZ
DE MONTOYA
UNIVERSIDAD JESUITA

MICHEL DE CERTEAU: LEGADO Y VIGENCIA



Revista *Sílex*, volumen 6, N° 2
Revista interdisciplinaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Julio - diciembre 2016

DIRECTOR

Bernardo Haour, S.J.

VICEDIRECTORA

Birgit Weiler, HMM

MIEMBROS DEL CONSEJO EDITORIAL

Manuel Burga (Universidad Mayor de San Marcos) / Tony Mifsud (Universidad Alberto Hurtado, Chile) / Rafael Fernández Hart, S.J. (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) / Catalina Romero (Pontificia Universidad Católica del Perú) / Aldo Vásquez (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) / César Carrión (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

COORDINADOR DE ESTE NÚMERO *SÍLEX*

Rafael Fernández Hart S.J.

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Leonardo Dolores / Isabel Lavado

De la presente edición:

© Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Canje y correspondencia: Fondo Editorial de la Universidad

Av. Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima

Telf. (511) 7195990 anexo 137

fondo.editorial@uarm.pe

CUIDADO DE EDICIÓN

Centro de Estudios y Publicaciones CEP

Belisario Flores 681, Lince - Telf.: 471-7862

Ilustración de la p. 152: Tapa del manuscrito *Sílex del divino amor*, Lilly's Library, Universidad de Indianápolis, EE.UU.

Todos los derechos reservados

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú No.: 2016-18229

ISSN: 2310-4244

Impreso en el Perú por: Litho & Arte S.A.C.

Jr. Iquique, 046 – Breña.

Tiraje: 300 ejemplares

Lima, diciembre 2016

CONTENIDO

| | |
|--------------------------|---|
| Colaboran en este número | 5 |
| Presentación | 9 |

ARTÍCULOS

| | |
|--|----|
| Una fidelidad crítica: Michel de Certeau en la Compañía de Jesús y la Escuela Freudiana de París <i>Juan D. González-Sanz</i> | 15 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| La realidad ausente de la Iglesia en el Perú: un ensayo interpretativo de las categorías de análisis de Michel de Certeau. <i>Juan Dejo, S.J. y Rafael Fernández Hart, S.J.</i> | 39 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| Michel de Certeau, historiador de la mística <i>Dominique Salin S.J.</i> | 55 |
|---|----|

ENSAYOS

| | |
|---|----|
| El olvido del cuerpo glorioso de Cristo en Michel de Certeau <i>Mauricio Villacrez</i> | 73 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| Las alas de Ícaro: Una reflexión en torno al cambio religioso y a las funciones del límite <i>Diego Huerta</i> | 79 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| Michel de Certeau en clave cognitiva: ideas desde otros itinerarios de investigación <i>Sidney Castillo</i> | 91 |
|--|----|

ENSAYOS NO TEMÁTICOS

- Las interpretaciones de Adán y Eva
o la formación de científicos en el Perú”
Véronique Lecaros 105

RESEÑAS DE LIBROS

- Democracy, Culture, Catholicism: Voices from Four Continents*
de Michael J. Schuck & John Crowley-Buck (editores) 121

- Incertidumbres y distancias. El controvertido protagonismo del Estado*
de Romeo Grompone (editor) 124

- La belleza de nuestro Dios*
de Manuel Díaz Mateos 130

- Escritura y Salvación. Cultura Misionera Jesuita en tiempos de Anganamón*
de Rafael Gaune 134

- INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES DE SÍLEX** 141

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Juan Diego González Sanz

Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas (línea Filosofía) por la Universidad de Huelva (2014), con una tesis titulada “Saber, creer y poder. Jalones para una antropología del creer (y del cuidar) en la obra de Michel de Certeau”. Trabaja como Enfermero Especialista en Obstetricia y Ginecología en el Centro de Salud de Lepe (Huelva) y es profesor de Enfermería Maternal en la Facultad de Enfermería de la Universidad de Huelva.

Juan Dejo Bendezú S.J.

Doctor en Teología por el Centre Sèvres, Facultés Jésuites de París, y Maestro en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se ha especializado en temas de historia de la espiritualidad. Es profesor ordinario de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, donde enseña historia y teología en el Departamento de Humanidades.

Rafael Fernández Hart S.J.

Decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Doctor en Filosofía por el Centre Sèvres, Facultés Jésuites de París, y Maestro en Teología por el mismo centro de estudios, se ha especializado en temas de mística y religión y es profesor ordinario de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, donde enseña filosofía en el Departamento de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas.

Dominique Salin S.J.

Se desempeña como Profesor Emérito de la Facultad de Teología de París Jesuita (Centro Sèvres). Entre sus publicaciones destacan: *La*

experiencia y el lenguaje espiritual. Lecciones sobre la tradición mística cristiana. Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2015, y *Louis Lallemand, Doctrina espiritual.* Nueva edición aumentada y presentada por D. Salin. Editorial Desclée de Brouwer, París, 2011.

Mauricio Villacrez

Bachiller en Humanidades con mención en Psicología por la PUCP. Es presidente fundador de la “Academia Peruana de las Ciencias de la Religión” (APECREL) y director general de “Nous” institución orientada a la integración de la psicoterapia con la espiritualidad. Se desempeña además como asistente de investigación en el proyecto internacional “Young Adults and Religion in a Global Perspective” de la Åbo Akademi University de Finlandia.

Diego Alonso Huerta

Es antropólogo por la PUCP y magíster en las “Raíces religiosas de Europa” por la Universidad de Helsinki. Sus publicaciones incluyen “Secular shrines and sacred cyberspaces: an overview of the spaces and faces of (neo)pagan ritual in Lima, Peru”, sobre los rituales sagrados y políticos empleados por practicantes del (neo)paganismo en Lima; y “The death and rebirth of a Crucifix: Materiality and the sacred in Andean vernacular Catholicism”, sobre la reproducción de la sacralidad del segundo crucifijo del Señor de Huamantanga tras la destrucción del primero. Actualmente es docente de antropología en la PUCP.

Sidney Castillo

Bachiller en Antropología por la UNMSM. Actualmente trabaja como asistente de investigación en el proyecto internacional “Young Adults and Religion in a Global Perspective” de la Åbo Akademi University de Finlandia. Es miembro de la Latin American Studies Association, la Academia Peruana de las Ciencias de la Religión y la Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones. También es redactor y entrevistador para el portal académico británico “The Religious Studies Project”.

Véronique Lecaros

Máster en Filosofía por la Universidad de la Sorbona y por la Universidad de Stanford (EEUU), doctora en Historia del Arte por el EHESS y doctora en Teología de la Universidad de Estrasburgo. Actualmente desarrolla programas de investigación en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), además enseña en la PUCP. Es autora de varios artículos y libros sobre América Latina, especialmente sobre el Perú. Destacan: *La conversión al Evangelismo* (2016) y *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos* (2016).

Soledad Escalante

Doctora en Filosofía en la especialidad de Filosofía Social por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemania. Obtuvo Maestrías en Filosofía, Sociología y Filología Románica por la Universidad Albert-Ludwigs de Friburgo. Ha publicado en libros y revistas académicas y medios escritos a nivel nacional e internacional. Es miembro de las sociedades internacionales: Internationale Hegel Gesellschaft de Berlín, Internationale Hegel Vereinigung de Heidelberg, Sociedad Española de Estudios sobre Hegel de Salamanca y Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC) de Madrid. Actualmente es Directora de la Escuela Profesional de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Romeo Grompone

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República (Uruguay). Cursó estudios de Maestría en Sociología en el Instituto Universitario de Pesquisas de Rio de Janeiro, Brasil (IUPERJ) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es Investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos y docente de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Sus temas de investigación han sido instituciones políticas, instituciones políticas y sociedad, teoría del Estado, cultura, movimientos sociales y sociedades regionales, entre otros. Ha publicado libros y artículos en esas líneas de investigación.

Juan Bytton, S.J.

Licenciado en Economía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Licenciado en Sagradas Escrituras en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Hizo sus estudios de Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, además de un semestre de estudios en la Hebrew University en Jerusalén. Ha dado conferencias y seminarios sobre la Biblia, los Evangelios y Palabra de Dios en la Vida Cotidiana en Roma, Lima, Arequipa, Cusco, Ayacucho y Tacna. Participa en revistas como *Páginas* y la *Revista de Teología de la Universidad Santa María de Arequipa*. (“El rol de los hijos de Oseas en la metáfora de Oseas 1-3”). Colaboró en la Pastoral Juvenil y vocacional de los jesuitas del Perú y es actualmente Promotor Vocacional de la provincia peruana.

PRESENTACIÓN

En este número su responsable, Rafael Fernández Hart, S.J., nos propone una primera aproximación a la obra de Michel de Certeau, jesuita, historiador y profundamente deseoso de hacer dialogar en su trabajo a las ciencias sociales¹. Su obra es considerable y este número no pretende dar cuenta de toda ella, sino ser solamente una introducción, una modesta invitación a algunos de sus temas. No vamos a presentar aquí la biografía de Michel de Certeau, ni la lista de sus obras. Éstas figuran en fuentes accesibles al lector. Nos vamos a limitar en esta presentación a evocar básicamente solo tres facetas que constituyen, desde nuestra perspectiva, un primer acceso válido a su obra: la interpretación que Certeau aporta a lo que es la experiencia mística en un contexto histórico determinado; su mirada sobre el comportamiento de las instituciones animadas por una “aspiración” originaria y cómo se establece a lo largo del tiempo una tensión entre la inspiración inicial y su institucionalización; finalmente, la reflexión sobre lo religioso popular en el Perú, la misma que se apoya sobre varias intuiciones inspiradas por la obra de Certeau.

El artículo de Dominique Salin, S.J., llama nuestra atención sobre la originalidad del acercamiento de Michel de Certeau a la experiencia mística. El tema, elegido por Certeau es, en primer lugar, ubicado en un contexto histórico bien preciso, el siglo XVI y el XVIII en Europa. Se trata de la experiencia de dos jesuitas. En vez de entrar en las

1 Su legado ha sido promovido y difundido con mucho esmero por Luce Giard, que recientemente organizó un importante seminario internacional sobre el mismo.

discusiones de los teólogos sobre los fenómenos místicos, sobre las que se busca saber si son naturales o sobrenaturales, Certeau aborda los textos de estos testigos de manera distinta. Para él estas experiencias tienen relación con una transformación de las referencias culturales de la época. Las referencias teológicas habituales pierden en credibilidad y se crea como una experiencia de “ausencia” que invita a otra manera de suscitar en el lenguaje la expresión de esta nueva situación en la que las certezas especulativas se desmoronan. Se busca sustituirlas por un nuevo “lenguaje indirecto” que haga expresarse la experiencia de un dios al que el lenguaje teológico ha perdido capacidad de hacer creíble. En cambio el lenguaje nuevo no renuncia a querer hacer surgir entre las palabras un dios “inusual”. En su artículo, el autor sugiere que lo que Certeau describe tan bien de la situación del siglo XVII y de las crisis de lo religioso de esta época (que se va ampliar en el siglo XVIII) podría tener relación con la que experimenta el creyente en el siglo XX.

El segundo artículo, del profesor Juan D. González-Sanz, analiza con mucha sensibilidad las relaciones que Certeau busca elucidar entre una inspiración fundadora y su puesta en obra a través de un dispositivo institucional que tiene como propósito darle una continuidad en el tiempo. Los comentarios que hace Certeau sobre las decisiones que han marcado las primeras décadas de la Compañía de Jesús estudian las tensiones entre jesuitas sobre la relación entre “la contemplación y la acción”, tensiones que un Superior General de la Compañía de Jesús de inicios del siglo XVII deberá ordenar, insistiendo en la necesidad de organizar mejor en la orden, el cuidado de la “interioridad” frente a la posible dispersión de la acción. Certeau emite algunas dudas sobre lo que implica esta separación entre interior y exterior, y se pregunta hasta qué punto una institucionalización puede mantener la inspiración originaria.

Otro caso de reflexión de Certeau sobre una institución se presenta con respecto de su relación con la Escuela Freudiana de París. Certeau fue durante 17 años miembro de esta escuela fundada por Lacan. Se interesó mucho por la preocupación de Lacan de “volver a Freud” y su denuncia de lo que estimaba como una infidelidad a Freud, la manera como las asociaciones a las que pertenecía interpretaban su

legado. Parece que lo que llama la atención a Certeau en esta rebelión de Lacan es primero un deseo de volver al poder “instituyente” de la inspiración de Freud debajo de la sedimentación que toda institucionalización puede depositar en lo “instituido” con el riesgo de ahogar este poder instituyente. Por otro lado Certeau está profundamente interesado en la idea del recurso a lo que llama “autoridad” (en este caso Freud) interpretado no como lo que hay que evocar para mantener lo instituido, sino como la instancia que permite arriesgarse a lo nuevo.

Otra dimensión que llama la atención de Certeau en la enseñanza de Lacan es la insistencia en la “palabra” como lo que no se conforma con el lenguaje ordinario, sino, más bien, hace surgir en la expresión las dimensiones que cuestionan radicalmente lo “bien conocido” (en este sentido Certeau comparte con Lacan la intuición de que la literatura hace surgir un tipo de palabra análoga a aquella de los místicos). La paradoja que subraya el autor del artículo es aquella del talento de Lacan para romper con situaciones que considera inadecuadas, fundar otra Escuela que sea más exigente y ser capaz también de disolver esta última como si ninguna institución pudiera ser lo que realmente conviene. Y, sin embargo, volver a intentar fundar otra. Con esta tendencia, Certeau, al final de la vida de Lacan, no está de acuerdo y su admiración por él se matizó no por el aporte que Lacan había dado, sino por el estilo hacia el cual la Escuela habría evolucionado al final. El autor, en este contexto, evoca de manera muy documentada las dificultades que han tenido varios religiosos para establecer un diálogo entre dos instituciones, el catolicismo y el psicoanálisis.

La tercera contribución no es propiamente un estudio sobre una u otra faceta del trabajo o persona de Certeau, sino una reflexión sobre lo que los autores, Juan Dejo, S.J., y Rafael Fernández Hart, S.J., llaman cuidadosamente “la religiosidad popular” en el Perú a partir de las inspiraciones de trabajo que se encuentran en varias obras de Certeau. Los autores examinan a lo largo del artículo un tema que les parece iluminador en la comprensión de la difusión de la religión católica en el Perú: el lenguaje y la escritura. Como las poblaciones evangelizadas no tienen escritura, es la memoria la que hace que se pueda medir el resultado

de la comunicación del mensaje cristiano es la repetición literal de lo que se ha aprendido en la catequesis. Eso podría hacer pensar en una relación a lo aprendido bastante formal y una cierta segregación entre el mensaje cristiano en sus elaboraciones más desarrolladas que sería aquel de la Iglesia oficial y docta y el mensaje más literal en sus expresiones que sería aquel recibido por los “evangelizados”. Cierta interpretación concluiría que hay de parte de los “evangelizados” una tendencia a reformular lo escuchado en una clave de reinterpretación que podría marcar desacuerdo con lo aprendido.

Apoyándose en las orientaciones de varios trabajos de Michel de Certeau así como de estudios recientes, los autores piensan que hay que superar este tipo de comprensión. Las expresiones de la llamada “religión popular” no serían una deformación sutil de la doctrina oficial de la Iglesia, sino una elaboración que buscaría una convergencia con esta doctrina oficial pero en su originalidad. No sería una repetición de la misma, según Certeau, sino un seguir una “táctica” que es lo propio de los “débiles” para relacionarse con un orden establecido por los que detienen el poder de “estrategia”. Los autores aportan una argumentación a través de un análisis de lo que tiene que completar el orden del lenguaje y del texto, el orden de las imágenes. Nos presentan un análisis detallado enumerando varios tipos de imágenes religiosas en las regiones del Perú que, sustituyéndose al texto que los evangelizados no manejan, expresan una manera propia de combinar su experiencia local con lo “universal” implicado en el mensaje oficial de la Iglesia. Para los autores hay aquí una interacción entre estas interpretaciones “populares” y el mensaje oficial de la Iglesia que constituye la originalidad del catolicismo en el Perú. El estudio se concluye con una muy bella evocación del culto actual a Sarita Colonia, joven venida de su provincia natal para buscar una mejor condición en la capital, haciendo de vendedora, de empleada de casa y desaparecida antes de los treinta años. Ella ha sido transformada en una especie de santa por una devoción popular que ve en ella la representación de la condición de millones de personas que viven esta misma realidad de manera cotidiana y encuentran en ella un motivo para tener ánimo y coraje en condiciones

difíciles. Un ejemplo de creación de “religión popular” que hubiera fascinado sin duda a Certeau.

Como lo hemos dicho, con este número de *Sílex* esperamos despertar en nuestros lectores el interés por la obra profunda y audaz de Michel de Certeau.

El director

UNA FIDELIDAD CRÍTICA: MICHEL DE CERTEAU EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA ESCUELA FREUDIANA DE PARÍS

Juan Diego González-Sanz

Resumen

Al contemplar la figura de Michel de Certeau, hay que enfrentarse a la realidad de su pertenencia a instituciones con las que desarrolló una relación cuando menos conflictiva. Es el caso de la Compañía de Jesús y de la Escuela Freudiana de París, fundada por Jacques Lacan. Este trabajo expone algunas referencias de la obra certeuniana que pueden ayudar a entender mejor dicha relación, caracterizada por una fidelidad crítica.

Palabras clave: Michel de Certeau, Escuela Freudiana de París, Compañía de Jesús, instituciones.

Abstract

Looking at the figure of Michel de Certeau, it's necessary to grasp how he joined in institutions with which he developed a conflictive relationship like the Society of Jesus and the Freudian School of Paris, founded by Jacques Lacan. This paper aims to show some references from Certeau's Works in order to understand better this relationship, characterized by a critical loyalty.

Key words: Michel de Certeau, Freudian School of Paris, Society of Jesus, institutions.

Las instituciones guardan, sin lugar a dudas, un interés especial para Michel de Certeau. Son objeto de estudio, más o menos directamente, en muchos de sus textos, desempeñando en ellos un papel protagonista en el intento certeauniano de comprensión de la sociedad como espacio político. En dicho intento, destaca la asunción de la política como un lugar de encuentro y conflicto, y también una ferviente defensa de la diferencia como acicate básico de la vida social.

En otros trabajos he abordado las reflexiones de Certeau sobre las instituciones: en cuanto a su nacimiento y su desarrollo (González-Sanz, 2015); su función social y su relación con las creencias (González-Sanz, 2016a); y también en cuanto a las tentaciones a que se ven sometidas y el modo en que a menudo se destruyen (González-Sanz, 2016b). Sin embargo, en este artículo me concentraré en otra perspectiva, la del análisis de la vivencia propia de Michel de Certeau en el mundo institucional a través de dos realidades concretas: la Compañía de Jesús y la Escuela Freudiana de París, dando una prioridad absoluta a las consideraciones que sobre ellas aparecen en sus propios textos.

LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Partícipe de la vida de la Compañía desde los años cuarenta, parece difícil imaginar una institución más significativa para la vida de Certeau que la de los hijos de Ignacio. Y, sin embargo, como la relación de la Compañía con la Iglesia y consigo misma es paradójica (Fabre, 2015: 18), también la relación de Certeau con la Compañía es paradójica. Ella es el centro de las múltiples pertenencias, de las múltiples identidades de Michel de Certeau, y a la vez el espacio donde se evidencian sus tomas de distancia, sus divergencias. Además, la Compañía representa, a pequeña escala, al conjunto de la Iglesia Católica, dentro de la que Certeau desarrolló voluntariamente toda su vida. De ahí la relevancia de tratar, aunque sea brevemente, el modo en que él ve, desde dentro, a la Compañía de Jesús como institución.

En primer lugar, es digno de mención el hecho de que Certeau tiene siempre presente la condición humana que tienen su Instituto¹ y la Iglesia en general como instituciones. Por ello dará cuenta de aspectos oscuros de la Iglesia, que a sus ojos no es solo una realidad divina sino también tremendamente terrena. Lo hará al afirmar que la Iglesia, al aferrarse a los discursos concretos en vez de a la autoridad que la fundó, se ha alejado de su energía motriz y “ha dejado de ser un lugar de producción para convertirse en un producto, un lugar imaginario del discurso” (Certeau, 1987: 268). O también al mostrar que, en la evolución histórica de la institución cristiana, la tentación del poder no siempre ha sido rechazada. “La Iglesia tiene poder. No se podría negar sin huir a la vez de lo real y de las responsabilidades (doble ‘beneficio’ de la ideología)” (Certeau, 1987: 155).

Por otra parte —y dejando en un plano más profundo lo concerniente a su fe en la verdad del carisma recibido por la Compañía como conjunto o por él mismo en tanto que miembro de la misma— nuestro autor analiza en sus escritos la historia de los jesuitas con gran lucidez y capacidad de autocrítica. Menciona que “el punto de vista (digamos ‘cultural’) que recibimos de la historiografía moderna nos enseña hasta qué punto las iniciativas y los descubrimientos originales de la Compañía *correspondían* al tiempo que los vio nacer” (Certeau, 1987: 76).

Gran parte de estas reflexiones certeauianas sobre el nacimiento y desarrollo de la Compañía proceden de los estudios históricos de nuestro autor sobre Pierre Favre y otros jesuitas de los siglos XVI y XVII, realizados sobre todo en las décadas de 1950 y 1960. Originados por un encargo explícito de sus superiores para iluminar los orígenes de la Compañía, dichos estudios le permitieron abrir una línea de investigación fecunda y permanente, que llevaría a Certeau a dedicarse a algunos de sus temas y figuras de jesuitas principales durante toda su carrera².

1 Certeau utiliza o refiere el uso de este término para describir a la Compañía en Certeau (2005: 81, 156, 162; 1987a: 78, n. 8).

2 Se hace presente en su obra una tendencia permanente a estudiar las figuras de jesuitas del pasado (los mejores ejemplos son Pierre Favre y Jean-Joseph Surin), pero

Una de las primeras observaciones que se deriva de la lectura de estos escritos es la relevancia que tiene en el surgimiento de la Compañía la gran crisis de credibilidad de las instituciones que vivieron los habitantes del siglo XVI. Como un hecho significativo marca Certeau el que el pequeño grupo de hombres que se reúnen rodeando a Ignacio habían sentido en su juventud “la fragilidad de las instituciones inmemoriales” (Certeau, 1960: 19). Pocos e inocentes, equipados con la clara convicción de que era totalmente necesario cambiar los modos, las prácticas y el estilo institucional de la Iglesia para que la vieja palabra del Evangelio siguiera siendo creíble, un grupo de muchachos decididos a marchar a Tierra Santa como un “exilio voluntario [de París], que les alejaba de esta segunda tierra natal y que ponía fin a su vida estudiantil” (Certeau, 1960: 8), fue el origen de la que sería una de las órdenes más poderosas de los siglos posteriores.

Pero, por otra parte, Certeau resalta que esta conciencia de la necesidad de una renovación no lleva a los jesuitas a abandonar las posiciones tradicionales de la Iglesia sino, muy al contrario, a reforzar su adhesión a las mismas. No hay que olvidar, en este sentido, que la Compañía surge en el marco del desgarrón que sufre la Cristiandad europea a raíz de la Reforma protestante, lo que le impondrá un talante particular basado en la experiencia de la falta de credibilidad de su propia Iglesia. Los jesuitas se sentirán llamados entonces a ser ejemplos creíbles de un catolicismo amenazado de muerte³. El pensamiento de

también a tratar las obras escritas por otros jesuitas menos ilustres pero no menos interesantes (Joseph-François Lafitau, Henri Bremond). Especialmente afectuoso y profundo me parece el tratamiento que Certeau hace de la figura de Bremond, con quien pienso que se identifica de algún modo (no tanto en su concepción de la mística como en su condición de lector y estudioso de la misma). De él dirá que como historiador es “un vagabundo como yo” (Certeau, 2005: 64) y que “tiene una conciencia profunda de no ser un verdadero historiador ni un verdadero teólogo” (1987a: 68).

3 La configuración de la Compañía como una élite se justificará, desde el principio, por esta necesidad percibida de ser modelos que hay que seguir. Para Favre y otros muchos, ante la terrible situación en que ven a la cristiandad, “dos soluciones quedan: o bien la lucha, incluso por la fuerza, o bien la formación de una élite cristiana” (1960: 66). En aquella época difícil y conflictiva, “la mayoría de los hombres a los que aguijonea la necesidad de una renovación la contemplan en un primer momento como una

Pierre Favre, uno de los primeros compañeros de Ignacio, lo expresa claramente:

Por un movimiento irresistible, según le parece a él [Favre], Alemania se desliza hacia el protestantismo, solo una renovación espiritual en la Iglesia puede paliarlo [...] Hacen falta argumentos de obras y sangre... Las palabras, en adelante, no bastarán (Certeau, 1960: 65s).

Como nos deja ver Certeau en su estudio sobre Favre⁴, la institución jesuítica se integra fervientemente y desde un principio en la dinámica en que “una movilización católica se opera, en vista de una *reconquista*” (Certeau, 2005: 143). En plena confrontación entre mística y teología tradicional, los primeros jesuitas buscan reformar una Iglesia decadente, pero sin querer ser tachados de innovadores. Por ello, los jesuitas que siguen a los iniciadores serán “más sensibles al peligro del iluminismo” (Certeau, 1960: 64) que al de la Reforma protestante, vigilando estrechamente tanto sus prácticas como su propio discurso. Certeau menciona que “finalmente, la experiencia de los primeros jesuitas, a menudo sospechosos de iluminismo, les había vuelto particularmente prudentes en el uso del vocabulario místico” (1960: 39).

Es en ese equilibrio donde la aportación ignaciana, identificada por el discernimiento que atraviesa los *Ejercicios Espirituales*, consistirá

reforma de los sacerdotes y los religiosos” (Certeau 2005: 135). De ahí que los jesuitas, como dirá Certeau también de S. Carlos Borromeo, busquen convertirse en símbolos de un itinerario que va “del decir al hacer” (2005: 122).

4 Para mí la “Introducción” al *Mémorial* de P. Favre es un texto certeauniano esencial. Veo en él no solo una muy ajustada descripción del modo de ser de Certeau, sino también gran parte del programa de vida que llevó a cabo (véase especialmente la p. 55). Por otra parte, me parece la mejor fuente para ampliar esta cuestión de la fidelidad de la Compañía a las formas de la Iglesia. Es algo que Favre ejemplifica en su propia persona, hasta el punto en que Certeau dirá de él que “se dirige a Dios con el lenguaje de la Iglesia” (1960: 81). Nuestro autor destaca cómo Favre “hacía del lenguaje tradicional un criterio de la experiencia espiritual, porque, en la confusión que constataba, esta conformidad a la letra de la Iglesia garantizaba la fidelidad a su Espíritu” (1960: 40). En el mismo sentido, véanse en la p. 46 los motivos con que Favre justifica la obediencia al Papa, tan propia de los jesuitas.

en vivir algo nuevo en un marco tradicional. Desarrollando un estilo propio, los jesuitas se caracterizarán en adelante por lo que Ignacio llamará “nuestra manera de proceder” (Certeau, 1960: 73).

En sus textos históricos sobre la Compañía se observa también desde muy pronto la presencia de dos focos de interés por parte de Certeau: uno, relativo al modo en que la institución convive con su cara oscura, con su “basura” interna; el otro, la tensión que se vive entre los individuos y la jerarquía en el seno de la Compañía de Jesús.

Su trabajo sobre la reforma de la Compañía acometida durante el generalato de Claudio Acquaviva es quizás el mejor exponente del primero de estos focos⁵. En él nuestro autor va haciéndonos partícipes de la crisis que vivieron los jesuitas de principios del s. XVII. En este momento las diferencias entre las actividades y las prioridades de unos y otros jesuitas, repartidos por medio mundo, convencen al prepósito general de que el problema central de la Compañía está relacionado con la unidad de pensamiento, de acción y sobre todo, de discurso, siendo ésta “la cuestión esencial: la posibilidad para la acción de ser, como en los comienzos de la Compañía, el lenguaje de un espíritu común” (Certeau, 2005: 156). Para afrontar una necesaria renovación, Acquaviva enviará en el año 1606 una encuesta a todas las casas y miembros de la Compañía (*ad detrimenta cognoscenda*, Certeau, 1982: 341), con el objetivo de conocer cuáles son los diagnósticos que hacen los mismos jesuitas sobre la situación de su instituto y cuáles las soluciones propuestas.

A raíz de las respuestas, dos salidas se presentan ante la Compañía: la mística, que busca renovar la orden en torno a sus principios; o la laxista, que busca hacerlo en torno a su esqueleto institucional. En ese instante de la historia de la Compañía será esta segunda tendencia la que triunfe, haciendo que la orden fortalezca sus aspectos institucionales en detrimento de los aspectos místicos. Es el proceso contrario

5 Dos textos estrechamente relacionados son las principales fuentes para esta cuestión: “Les «petits saints» d’Aquitaine” (Certeau, 1982: 330-373) y “Histoire des jésuites” (Certeau, 2005: 155-165). Este segundo texto es la tercera parte del artículo “Jesuitas”, escrito por Certeau para el Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique.

al que vivirán los jansenistas, verdadera *némesis* de la Compañía en esta época difícil. Entre estos últimos la huida del mundo y la influencia sobre el mismo se consolidará como una tendencia que se opone a la institucionalización de los jesuitas.

Frente a la encrucijada de una toma de posición ante una sociedad convulsa, “mayoritariamente (no es el caso de los «reformadores» místicos), los jesuitas optan por la adaptación, mientras que los jansenistas les oponen la radicalidad profética de una distancia en relación al «mundo»” (Certeau, 2005: 182)⁶. Asumida esta decisión, se favorece por parte de los altos órganos de gobierno de la institución la “construcción de una frontera y de un lugar interior; es el fin de la itinerancia” (Certeau, 2005: 163). Después de años de expansión en cientos de lugares y tareas distintos, suena el toque de retirada hacia un espacio interior común. Prima la seguridad de una unidad con tintes homogéneos frente al riesgo (¿más evangélico?) de una dispersión.

La orden se estructura fortificando un *interior* (donde la espiritualidad “conforme a nuestro Instituto” juega un rol esencial) diferenciado de un *exterior* que comprende no solo a “los otros” sino también el aspecto de la actividad religiosa orientada hacia el mundo o hacia el extranjero. Una lógica de la interioridad hace entonces contrapeso a la de la diseminación apostólica (Certeau, 2005: 162).

Multitud de detalles son testigos de esta fortificación que va arrinconando la energía de la búsqueda ignaciana fundacional para ensalzar y sacralizar las concreciones encontradas en apenas un siglo de andadura. Entre ellos espiga Certeau asuntos tan pequeños como simbólicos: desde los cambios que va sufriendo el retrato de Ignacio (Certeau, 2005: 164); hasta el retoque de la biografía del fundador cuando “Acquaviva requiere de Ribadeneira, poco entusiasta, que corrija su libro y dé más importancia a las instituciones” (Certeau, 1982: 344). Con pasos sordos, poco a poco, la autoridad viva controla y modifica la autoridad fundante (pero ya muerta): “se instala en el lugar del otro”

6 Para una visión más general de la importancia del retiro en los jansenistas y en otras corrientes místicas (2005: 176 ss).

(*ibid.*: 355). Aparece así ante aquellos jesuitas (como antes y después ante mil otros adherentes a alguna otra institución), una imagen desdoblada del padre (Ignacio-Compañía), que es el corolario ineludible de un proceso en el que “el instituto se ha convertido en el verdadero fundador” (*ibid.*: 345)⁷.

Respecto al segundo foco, que atañe a la tensión entre individuos e institución, es muy característico el caso de un grupo de jóvenes jesuitas de principios del siglo XVII, llamados peyorativamente “místicos” (*ibid.*: 330-373). Estos jóvenes —entre los que se encuentra Jean-Joseph Surin— se muestran en disconformidad con la evolución de una orden aún próxima a su fundación, en la que ven una inadecuada deriva hacia las tareas apostólicas externas (“*effusio ad exteriora*”) en detrimento de la vida interior⁸. El conflicto latente entre la contemplación y la acción, que el intento de síntesis de Ignacio de Loyola, con aquel “contemplativos en la acción”, había encauzado pero no enterrado, reaparece en las reivindicaciones de estos “pequeños santos de Aquitania”. En este conflicto puede verse una de las caras de una cuestión que preocupará a Certeau durante mucho tiempo: la posible o imposible armonía entre el decir y el hacer que aquellos jóvenes exaltados (“aparecidos de un espíritu que parece perdido”, *ibid.*: 367) intentaban alcanzar con respecto a las fundacionales experiencias ignacianas.

7 La importancia del discurso como eje de la institución y, en este caso, de la Compañía, queda perfectamente manifestada por una pequeña anécdota de los últimos días de Ignacio que nos cuenta J. I. Tellechea. Ante un Ignacio muy renuente a dejar por escrito amplias zonas de sus experiencias vitales y espirituales, los primeros compañeros le presionan para que ceda y permita que se recojan sus recuerdos, fuente esencial para una futura biografía. Finalmente Ignacio cede y comienza a abrir su alma al joven jesuita portugués Luis Gonsalves Cámara. Sin embargo, se suceden las interrupciones. En esto “llegó Nadal [uno de los primeros jesuitas] quien, holgándose por lo comenzado, incitó a Cámara a importunar a Ignacio y suavemente animó a éste a proseguir lo iniciado. Con ello, le decía, *fundaba* verdaderamente la Compañía” (Tellechea 1990: 35).

8 Uno de los primeros trabajos de Certeau en este sentido es “Crise sociale et réformisme spirituel au debut du XVIIe siècle. Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français”, publicado en 1965.

Al dedicarse a ellos Certeau detecta y resalta las distintas formas en que la institución —representada por la jerarquía cuya cúspide es el prepósito general Muzio Vitelleschi— pretende controlar la evolución de estos “innovadores” peligrosos y, en caso de ser necesario, tomar las medidas oportunas para evitar la propagación de sus ideas. Diligentemente detectados, en poco tiempo serán considerados como verdaderos salvajes “dentro de la más moderna empresa de sentido” (*ibid.*: 330). Frente a estos pretendidos guardianes de un “origen perdido”, el mensaje de la autoridad es claro y ofrece pocas oportunidades a estos muchachos, finalmente perdedores, que solo pedían “pureza” a la institución. “Obedecer, callarse o partir: tres salidas para los testigos que pretendían recordar a la institución su ‘espíritu’ ” (Certeau, 1982: 331).

La colocación de la obediencia en el lugar principal será (entonces y tantas veces después) la característica esencial del discurso oficial de una Compañía que no puede asumir las diferencias que estos jesuitas suponen. Obediencia que ha de predominar incluso sobre la conciencia del individuo, pues se trata (según dicen los defensores de la institución) de evitar “el total y lamentable naufragio al que conducen el sentido y la voluntad propias”⁹. Las delicadas anotaciones certeauianas respecto a este caso no dejan de ser una oportunidad para enlazar las críticas de aquellos jesuitas con sus propias vivencias dentro de la institución jesuítica del siglo XX. “Cada crisis requiere un retorno al espíritu de los orígenes. ¿Pero cómo se accede a este «espíritu» sino por una crítica y una suerte de puesta entre paréntesis de la tradición tal como es inmediatamente recibida?” (Certeau, 1965: 146).

Así, el equilibrio entre la deuda contraída con la tradición y la necesidad de ponerla en cuestión, como única garantía de fidelidad al principio que la origina, se convierte en una tarea titánica. Aunque en muchas ocasiones se ha querido ver en Certeau a un crítico furibundo de la tradición (quizás apoyándose en lo variado de sus pertenencias intelectuales e institucionales), para un lector cuidadoso esto dista

9 Carta del P. Vitelleschi al P. Jacques de Tertre, del 20 de marzo de 1628, citada en Certeau, 1965: 140 s.

mucho de ser cierto. Es lo que afirma Joseph Moingt: “A mi entender, [Certeau] siempre ha tenido un lugar propio, uno solo, y es la tradición, más concretamente la tradición cristiana, es decir, la tradición de la experiencia cristiana” (Moingt, 2003: 582)¹⁰.

Pelear cada día con esta tarea infinita de intentar armonizar tradición y actualidad es el precio que conlleva el hecho de que el mensaje, el recuerdo de un hecho fundacional, perdure en el tiempo. Aquellos que perciben como imprescindible una actualización, para que las cosas sean como el propio grupo se dice a sí mismo y dice a otros que deben ser, han de encontrarse necesariamente con la resistencia de una inercia institucional. De esta forma vuelve a aparecer el que puede identificarse sin dudas como rasgo más duro y a la vez más inevitable de la Iglesia (y de la Compañía) en tanto que institución: su condición de garante infiel.

Porque es también una sociedad, aunque de un género especial, la Iglesia está siempre tentada de contradecir lo que afirma, de defenderse, de obedecer a esta ley que excluye o suprime a los extraños, de identificar la verdad con lo que ella misma dice, de censurar a los “buenos” según sus miembros visibles, de reducir a Dios a no ser más que la justificación y el “ídolo” de un grupo existente (Certeau, 1969: 14).

Habrà muchas ocasiones en las que Certeau pondrà de manifiesto que esta infidelidad está presente siempre y repetidamente dentro de la Compañía y de la Iglesia, tanto en épocas pasadas como en los años que le tocó vivir. Y no ocultará lo que esto implica de cara a la relación de ambas instituciones con la sociedad que las envuelve, con los hombres y mujeres a los que se supone que han sido enviadas a comunicar un mensaje. Certeau afirmará con fuerza que en la interacción con el mundo que la rodea a finales del s. XX, en un entorno de “estetización del cristianismo” (Certeau, 1974: 17), de nuevo la Compañía

10 La posición de Certeau respecto al equilibrio entre tradición y actualización puede verse con especial nitidez en el texto “Le mythe des origines” (Certeau 1987a: 67-86). Para ver otra opinión favorable a esta actualización de la tradición dentro del pensamiento católico de finales del s. XX, puede consultarse Schillebeeckx 1983: 547 ss.

ha de optar por un modo concreto de hacer y de decir las cosas. Un modo que implica una toma de partido en ese conflicto entre el poder de la inercia y el del acontecimiento fundante. Por tanto, cada uno de los integrantes de la institución, al relacionarse con el mundo exterior, expresa una posición determinada.

La relación con un público, osaría decir con una clientela, es para nosotros, sacerdotes, igualmente fundamental, y sujeta a un análisis de marca, como todo lo que se pone bajo el bello nombre de *comercio* [...] Nuestro “comercio” (en el sentido original de intercambio, de reciprocidad y de conversación) intenta ser un comercio *en la verdad* (Certeau, 1969: 136 s).

La autodenominación de Certeau como sacerdote, rara en sus textos, es aquí la señal de una de sus diferencias fundamentales. Su condición de sacerdote jesuita, de religioso, hace de Certeau una criatura extraña para muchos de nosotros, que no hemos vivido las experiencias que surgen de estar situado en “un gesto” y “un lugar” que nacen de la creencia, pues como dirá en uno de sus textos más hermosos “lo que define a la vida religiosa es el acto de creer” (Certeau, 1987: 26).

Soy sacerdote. Por una experiencia que tengo en común con muchos otros, sé lo que ha representado de positivo y fundamental el ejercicio de esta función de atención y reunión alrededor de los signos evangélicos. Pero pertenece a un tiempo que se va. Nuestra concepción y nuestra práctica del sacerdocio datan del siglo XVII. Pasan. Sea como fuere, su andadura conduce a muchos sacerdotes, entre los que figuro, hacia algo que se parece más a lo que han sido, en ciertos periodos del cristianismo, el *staretz* ruso o el monje occidental: el peregrino de un deseo en el grosor de un trabajo social (Certeau, 1974: 56).

Después de lo expuesto solo me falta señalar que pretender que lo afirmado hasta aquí es algo inherente en exclusiva a la Iglesia o la Compañía no dejaría de ser el fruto de una lectura maliciosa o superficial. Aclarando la dinámica interna de instituciones cuyo desenvolvimiento ha experimentado (con todo lo positivo y lo negativo que tiene), Certeau pone sobre aviso de lo que es parte de la realidad general de todas

las autoridades-instituciones. Es algo que podremos comprobar observando la evolución de otro de los lugares fundamentales del itinerario personal e intelectual de nuestro autor.

ESCUELA FREUDIANA DE PARÍS

Hablar de la *École freudienne de Paris* (EFP) es hablar de Jacques Lacan, pues el surgimiento, desarrollo y fin de esta novedosa iniciativa psicoanalítica (“lacania”, la llamará Luce Giard, 1990: IV), está estrechamente relacionado con la peculiar figura de su fundador y líder. Para conocer qué valoración hizo Certeau tanto de Lacan como de la vida de la EFP, es esencial un hermoso texto publicado al poco tiempo de su muerte: “Lacan. Una ética de la palabra” (Certeau, 1987b: 239-268)¹¹, al que se hará referencia en las páginas siguientes.

Médico psiquiatra, Lacan (1901-1981) queda conquistado por el psicoanálisis durante los años en que cursa su carrera médica e inicia su propio análisis freudiano algo más tarde. En la década de los treinta será admitido en la Sociedad Psicoanalítica de París, a su vez partícipe de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA). En el seno de esta última permanecerá hasta 1953, cuando será expulsado tras las adversas reacciones producidas por sus innovaciones y ante su permanente denuncia de que la IPA traicionaba el legado del fundador del psicoanálisis. En este año funda junto a Lagache la Asociación francesa de psicoanálisis, que persistirá hasta 1963. Un año más tarde Lacan inicia el camino de su propia fundación reuniendo a un grupo de psicoanalistas (aunque también estudiosos de otras áreas familiarizados con la teoría psicoanalítica), en lo que será el germen de la EFP.

Siempre retirándose, abandonando o mejor dicho, haciéndose expulsar de las instituciones en las que se integra, las fechas de las marchas de Lacan (1953, 1963, también como veremos 1980) serán los

¹¹ Todo este volumen es de gran ayuda para ahondar en la forma de vivir y entender el psicoanálisis por parte de Certeau.

hitos de un camino sin fin (Certeau, 1987b: 239). Como ocurriera en el caso de Jean Labadie, el movimiento perpetuo de Lacan es visto por Certeau como un rasgo peculiar y profundo de su carácter, pues él “no pertenece a nadie [...] No cesa de partir” (1987b: 240). Un rasgo que atraviesa los aspectos exteriores de su historia configurando un “estilo” (1987b: 246) propio, haciéndose eje permanente de su discurso, en el que primará una “retórica de la sustracción” (1987b: 240).

No obstante, la pertinaz obsesión de Lacan por la crítica de las instituciones psicoanalíticas convive en él con una pasión fundacional que es quizás la diferencia más llamativa respecto a Certeau. En Lacan está siempre fresca y actuante la vocación de formar una escuela, de rodearse de un grupo de discípulos con los que poder desarrollar una labor pedagógica. En última instancia, una vocación institucional.

¿Qué forma positiva tomará la interpretación de la obra freudiana?
¿Cómo se le podría ser “fiel”? Este punto es estratégico para Lacan, cuya primera preocupación ha sido siempre formar analistas y asegurar así la transmisión de la experiencia analítica (Certeau, 1987b: 257).

Cautivado por el fulgor de un origen irrepetible, en adelante Lacan no podrá detenerse en ninguna concreción que pretenda haber encontrado el territorio ignoto apenas entrevisto por Freud. Ni siquiera en sus propias construcciones, lo que redundará incluso en el rechazo y la destrucción de su propia institución, la EFP. Solo un camino se presenta seguro a sus ojos, el que lleva de nuevo a los orígenes: “*Volver a Freud*, ese es su programa” (Certeau, 1987b: 255). La admiración de Lacan por Freud le hará verlo como a una verdadera autoridad, en un sentido certeauiano (aquel que autoriza a hacer algo nuevo). Pero esta admiración no se traducirá tanto en una fidelidad escrupulosa a lo dicho por él, como en una actualización de su actitud hacia las cosas, incluida su forma de mirar el psicoanálisis. Aquí la nota fundamental será la importancia atribuida a la palabra, que a ojos de Lacan es el verdadero núcleo de la originalidad del freudismo, pues “[Freud] es uno de los pocos autores contemporáneos que han sido capaces de

crear mitos, lo que quiere decir, al menos, relatos con función teórica” (Certeau, 1987b: 112).

De la autoridad prestada a los relatos freudianos derivará la estrechísima vinculación entre psicoanálisis y literatura en Lacan (y en Certeau), que se quiere la continuación de la perspectiva comenzada por Freud. Se trataría entonces, como hiciera el maestro vienés, de “traicionar el discurso científico y pasar al campo de los ‘escritores’ y los ‘poetas’” (Certeau, 1987b: 246). Solo que ahora el discurso científico ya no es de la psiquiatría decimonónica, sino el de la propia institución psicoanalítica. Abriendo las puertas a lo que se convertirá en una orientación lingüística del psicoanálisis, la recepción de la literatura en el pensamiento lacaniano es radical y permanente. Se trata de centrar el análisis en la palabra, pues si “es literario el lenguaje que hace entender otra cosa que la que dice, recíprocamente, el psicoanálisis es una práctica literaria del lenguaje” (Certeau, 1987b: 249). En opinión de Certeau, Lacan “privilegia esta lección” de Freud y poniéndola por obra “se ocupa de saber cómo *leer* a Freud” (1987b: 247 s).

La EFP vendrá a ser, por tanto, exactamente lo que su nombre indica: una escuela. Una reunión de alumnos en torno a un maestro en la que aprender de nuevo a leer el freudismo, alejándolo de interpretaciones manidas y sujetas a los condicionamientos institucionales. Y este modelo escolar triunfará donde otros fracasaron. Desde 1964 la EFP va ganando en influencia en un medio que había sido extraordinariamente hostil al psicoanálisis. Como afirma Certeau, “en Francia, una triple barrera cierra la puerta a Freud” (1987b: 100), formada por la Escuela psicológica de París (Charcot), la tradición moralista de raíz católica y la resistencia nacionalista-lingüística frente al mundo germanoparlante.

Esta barrera durará en el mundo estrictamente psicológico hasta “la revolución de ‘retorno a Freud’ emprendida por Jacques Lacan” (Certeau, 1987b: 101). Sin embargo, hará falta más tiempo para que las ideas psicoanalíticas sean consideradas como un recurso en otros medios culturales franceses, como el de la historiografía, donde hará falta

“el choque de Mayo del 68 para que con Marcuse, Reich, etc., los trabajos etno-históricos de Freud adquieran pertinencia y produzcan efectos teóricos en el análisis de las instituciones psiquiátricas, del derecho, del ‘orden médico’, de la historia y de las asociaciones psicoanalíticas en sí mismas” (Certeau, 1987b: 102).

La EFP, llegado el tiempo de la cosecha, recoge el fruto de un trabajo previo hecho en su mayoría por parte de psicoanalistas judíos perseguidos por el nazismo (entre ellos Rudolph Loewenstein, formador de Lacan), que buscaba erradicar el psicoanálisis “para purificar de esa ‘ciencia judía’ la buena psiquiatría germánica” (Certeau, 1987b: 29)¹². Pero su éxito también vendrá precedido por otra colaboración, la de la literatura, a la que Certeau identifica como punta de lanza del psicoanálisis francés a través de las obras de Thibaudet, Breton o Gide (1987b: 101)¹³.

En esta institución novedosa participará Michel de Certeau desde el principio, contándose su nombre entre los de los 134 iniciadores de la EFP. De ahí que podamos suponer que su experiencia dentro de ella tiene una especial profundidad. De la participación de nuestro jesuita en la EFP se pueden extraer reflexiones desde dos puntos de vista distintos: el primero, el que contempla la experiencia de Michel de Certeau como un detalle más de la recepción del psicoanálisis por el catolicismo en general y por la Iglesia francesa en particular; el segundo, el que busca entender qué enriquecimiento obtuvo él mismo de su estrecho contacto con el psicoanálisis lacaniano, tanto personal como intelectualmente.

Si como hemos visto, en los medios psicológicos y psiquiátricos franceses el psicoanálisis tuvo una acogida muy lenta y difícil, la

12 Certeau resalta también la presencia de este fenómeno al otro lado del Atlántico, al afirmar que “el psicoanálisis americano ha sido, en efecto, determinado por la experiencia de los emigrados judíos y alemanes, sobre todo, perseguidos por el nazismo” (1987b: 99).

13 Para una ampliación de la relación entre literatura y psicoanálisis véase 1987b: 129 ss. En general toda la obra de Certeau atestigua una apuesta por la riqueza que aporta la literatura a los estudios filosóficos, históricos, teológicos o analíticos.

recepción católica del freudismo fue aún más penosa. Cuando la describe, Certeau suma las reticencias de Roma ante el psicoanálisis en general a las dificultades de la toma en consideración de la obra de Freud en Francia (Giard, 1987: 27 ss.). Reticencias que persistirán hasta mucho después de la muerte de Certeau y que nos permiten tomar más ajustadamente la medida del arrojó con el que nuestro jesuita y otros religiosos se entregaron a una tarea intelectual mal vista en sus medios cristianos de origen, pero impregnada de aquel espíritu paulino del “examinadlo todo y retened lo bueno” (1 Ts 5,21).

Ciertamente, la introducción de Certeau en el mundo psicoanalítico fue la continuación de un proceso de acercamiento entre catolicismo y psicoanálisis que venía de muy atrás. Ya desde los primeros años posteriores a la II Guerra Mundial se habían ido produciendo iniciativas católicas de encuentro con el psicoanálisis en Francia. Concretamente en 1947 la aparición de *Le Supplément de la vie spirituelle*, de la mano del dominico Albert Plé; o en 1959, la creación de la *Asociación médico-psicológica de ayuda a los religiosos* (AMAR), cuyos responsables fueron el mismo Albert Plé, Marc Oraison, Andrée Lehmann y Louis Beirnaert (éste último, también jesuita, compartió con Certeau residencia comunitaria en la Rue Monsieur de París desde 1968 y participó en la fundación de la EFP) (Certeau, 1987b: 34 s.).

Poco valoradas por el conjunto de la institución eclesiástica, maltratadas a veces y casi siempre ignoradas, estas iniciativas fueron creando un caldo de cultivo en el que el diálogo entre psicoanálisis y catolicismo pudo crecer. La aportación lacaniana supone en este marco un punto de inflexión porque abre las puertas a la experiencia religiosa (y más en concreto a la experiencia cristiana), mucho más que el original freudiano. Certeau estudiará esta cuestión con interés, resaltando la necesidad de hacer un análisis profundo de la relación de Freud y de Lacan con las tradiciones judía y cristiana, respectivamente (Certeau, 1987b: 103). En este sentido destacará la existencia de una “arqueología cristiana” en Lacan (que, por otra parte, no puede ser identificado como cristiano de ningún modo), que se hace presente en su obra y en su práctica analítica; que establece cambios notables frente a la

tradición judía de Freud; y que constata “la diferencia que una historia cristiana ha introducido en el freudismo” (Certeau, 1987b: 260 s.).

Arqueología que se comprueba al exhumar detalles como la especial relación mantenida por Lacan con su hermano benedictino o la configuración de la institución lacaniana en torno al modelo de un monasterio. Acerca de la relevancia de esta apertura al cristianismo, Certeau concluirá que con Lacan se tiene “la impresión extraña de que un monoteísmo habita la casa” (Certeau, 1987b: 258).

La corriente de conexión que nuestro autor ve entre estos dos mundos, el cristiano y el analítico, se acrecienta al tener en cuenta dos aspectos más: la referencia fundamental a la palabra en el mundo lacaniano y la valoración del exceso como señal identitaria. En lo que concierne a la palabra, su importancia no puede menos que verse como algo familiar en un entorno cristiano ya que, tanto en la Iglesia como en la EFP, tanto en el caso de Jesús como en el de Lacan, la palabra es el centro alrededor del que se consolida el grupo de discípulos. La palabra es la vía para acceder a lo que se busca. La extraña complejidad del discurso lacaniano no es, en absoluto, un impedimento en este sentido. Certeau dirá que, más bien, su dificultad “hace creer” que hay algo tras ella. Como en los místicos, quizás también en Lacan “el mayor desorden gramatical hará creíble la presencia problemática de la más alta palabra. Crea una verosimilitud” (Certeau, 1982: 203)¹⁴.

Por otra parte, la actitud de búsqueda de lo totalmente otro a cualquier precio, será también una característica común entre lacanianos y cristianos. Como si de un grupo de apóstoles se tratara, sus discípulos forman en torno a Lacan un entorno dispuesto a enfrentar sin medida (“excesivamente” dirá Certeau), los retos personales e intelectuales que plantea el análisis. Dejarse llevar por el psicoanálisis hasta lo que otros considerarían impropio, cometiendo un exceso, es quizás uno de los rasgos más interesantes para Certeau de la orientación lacaniana. Vista

14 Véase también la descripción que hace Certeau de El jardín de las delicias, de El Bosco, que en mi opinión puede ser aplicable al discurso lacaniano concebido como un fresco abigarrado y complejo (1982: 74).

con una mirada ceriteuniana esta forma “desmesurada” de afrontar el análisis que protagoniza Lacan, mantiene una similitud más que estrecha con la experiencia cristiana originaria, caracterizada por ser también una llamada al exceso, a la pérdida de la seguridad personal para iniciar el seguimiento que puede llevar al encuentro con Dios.

No me cabe duda de que esta analogía, sutil pero cierta, entre el psicoanálisis lacaniano y el cristianismo, puede ser una de las razones de la continuada presencia de Certeau entre los lacanianos. Su intento arriesgado por vislumbrar el modo en que el lenguaje cristiano podía ser interrogado y actualizado a finales del s. XX. Christian Duquoc ha estudiado con detenimiento esta relación, poniendo de manifiesto cómo Certeau observa claramente que no es menor la influencia de la cuestión religiosa en Lacan, como tampoco lo fue en Freud (Duquoc, 1991). Viendo la diferente complejidad que toma el psicoanálisis en uno y otro se impone la reflexión acerca de si aquello en que se cree —o mejor, la forma en que se cree, o incluso el marco de creencias en que uno se ha educado— no puede llegar a ser una influencia radical sobre lo que se piensa.

Sin embargo, a pesar de que esta vinculación pudo ser un estímulo para la permanencia de Certeau en el mundo analítico, en su valoración de la relación entre cristianismo y psicoanálisis nuestro autor observa que también existen zonas de sombra. Y es que en algunos momentos el cristianismo parece haber querido utilizar las nuevas tendencias de la psicología, entre las que se cuenta el psicoanálisis, como una herramienta para adaptarse a una realidad social en transformación, en la que las formas religiosas tradicionales no encajan. Pero lo habría hecho de una forma inadecuada pues, tal y como lo ve Certeau, el cristianismo no ha entrado en un verdadero diálogo con estas nuevas disciplinas psicológicas (o con otras del mundo de la sociología o la política), sino que ha puesto en marcha una dinámica de sustitución de lo uno por lo otro.

[La Iglesia] Da a la dinámica de grupo el rol tenido ayer por tal o cual sacramento; que se contenta con reemplazar un *objeto* religioso por un *objeto* profano, un *saber* sagrado por un *saber* psicológico, sin

que intervenga jamás la *existencia* de los interlocutores, sin considerar el sentido de todos estos objetos (Certeau, 1967: 466).

Algo que de nada sirve, ya que el verdadero potencial de los diferentes saberes en su relación con la fe está en su capacidad para plantear interrogantes al creyente. En la medida en que estos interrogantes se suprimen al desplazar la creencia sin cuestionarla, su capacidad heurística desaparece.

Pero desde el punto de vista de Certeau, es sin duda esta capacidad para permitir un nuevo conocimiento la que resulta vital en el encuentro del cristianismo con saberes que en un principio le son ajenos. De hecho, creo que en ella está cifrado gran parte del interés certeauniano por el psicoanálisis, hipótesis que apoya el dato de que nuestro jesuita nunca quiso ser analista en ejercicio (por no “estar en todos los sitios al mismo tiempo”, Giard, 1987: 17). Su aprovechamiento del freudismo fue en todo momento de tipo intelectual, lejos de una vía clínica de ayuda directa a otros que desde entonces ha sido seguida por otros muchos religiosos. En este sentido puede decirse que para Certeau el psicoanálisis aporta ante todo ventajas epistémicas. Su apertura a la creencia (Certeau, 1987b: 252) hace de la teoría psicoanalítica una magnífica herramienta con la que completar la aproximación historiográfica certeauniana a las fuentes de la Compañía y a la mística. En esta empresa el psicoanálisis llega a ser “un nuevo instrumento de comprensión de las «cosas del alma»” (Giard, 1987: 38).

Un ejemplo de la aplicación del psicoanálisis como instrumento de investigación puede verse en la descripción de la vida interior de Pierre Favre que Certeau hace en su Introducción al *Mémorial* (Certeau, 1960: 15 ss.). En estas páginas (que por otra parte son una magnífica cantera de recursos para conocer las líneas maestras de la espiritualidad ignaciana), nuestro autor nos muestra cómo Favre describirá lo que le llega de Ignacio como “regla y método para ascender al conocimiento de la voluntad divina” (1960: 16). Con un lenguaje y un fondo innegablemente distintos, esta descripción recuerda, no obstante, la necesidad de orientación personal a la que atiende el psicoanálisis en tiempos de Certeau. También vale como ejemplo en este sentido la atención

prestada por Certeau al conocido caso Schreber, cuyo análisis le sirve “para bosquejar una articulación entre estas dos experiencias [mística y psicoanálisis] y la relación que ellas mantienen con la institución” (Certeau, 1987b: 221).

Sería un error entender que esta orientación intelectual de la aproximación certeauniana al psicoanálisis implica una distancia personal respecto al entorno real, institucional en el que éste se desarrolla. Luce Giard es muy clara en este sentido, al dejar clara constancia de que en el seno de la EFP Certeau “fue visible y activo, conservando su identidad de historiador, sin dar pie a confusión sobre su condición, dedicándose a alejar de sí toda supuesta competencia como analista” (Giard, 1987: 18). Si su adhesión a la EFP no le permitía adjudicarse una autoridad como analista (“diecisiete años de experiencia en la EFP no han creado una competencia”, Certeau, 1982: 18), tampoco le nubló la vista ni le hizo incapaz de identificar las oscuridades que la habitaban. Es algo notorio en los textos en los que Certeau trata de la EFP. En ellos destaca la crudeza con la que somete a la Escuela —“una institución como las otras” (Certeau, 1987b: 266)— a un serio análisis histórico, que es la forma más sincera y leal en que nuestro autor puede participar de su vida.

Allí donde el psicoanálisis “olvida” su propia historicidad, es decir, su relación interna a los conflictos de poder y de lugar, llega a convertirse en un mecanismo de pulsiones, o en un dogmatismo, o en una gnosis de símbolos (Certeau, 1987b: 96).

De este análisis histórico queda la constancia, por ejemplo, de cómo Lacan cultivó el aislamiento para su criatura como condición de visibilidad de las condiciones en que la institución elabora su mensaje. Buscado para realzar la identidad, en un primer momento ese aislamiento sirve también para ocultar las vergüenzas que dificultan conservar la ilusión de la omnipotencia del deseo. Más tarde, no obstante, terminará por dejar ver los propios límites de la EFP, convertida en un “teatro” que gira convulsamente en torno a Lacan (Certeau, 1987b: 241 s.).

La claridad de la independencia de Certeau respecto a su participación en la EFP tiene su expresión más certera al final de la misma. Ante su cierre, decidido unilateralmente por Lacan en 1980, Certeau se opone y argumenta la conveniencia de la continuación de la Escuela. Desoídos sus argumentos por parte de la estructura dirigente, llegará (junto a otros pocos miembros) a dar los pasos legales que desembarcarán más tarde en la negativa judicial a la disolución de la EFP (Giard 1987: 50). Coherente con sus planteamientos respecto a las instituciones, Certeau tomará aquí una postura que no cuadra con la imagen que se ha querido dar de él como “detractor intempestivo de la institución” (Duquoc, 1991: 67). En este caso, no le importó situarse como *conservador* de algo que consideraba valioso, aunque esto supusiera alinearse contra el fundador y la camarilla de los dirigentes de la EFP. Pues su rechazo al cierre de la EFP nació de la clara conciencia que tenía del riesgo que suponía para ésta abandonar la energía fundacional que justificó su creación. No quiso participar (¿cómo hacerlo sin traicionarse?) del autoengaño de colocar, una vez más, a la institución en el lugar del otro.

Referencias bibliográficas

Certeau, Michel de, S.J.

1960 *Mémorial*. Edición de Favre, B. P. París: Desclée de Brouwer.

1965 “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle. Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français”, en: *Problèmes de vie religieuse: Le mépris du monde*. París: Cerf.

1967 “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, en: *Esprit*. París. Octubre: 455-473

1969 [2005] *L'étranger ou l'union dans la différence*. París: Seuil.

- 1974 *El estallido del cristianismo* (con Jean-Marie Domenach). Buenos Aires: Sudamericana.
- 1982 *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*. París: Gallimard.
- 1987a *La faiblesse de croire*. París: Seuil.
- 1987b [2002] *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. París: Gallimard.
- 2005 *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. París: Gallimard/Seuil.
- Duquoc, Christian
- 1991 “L'éthique de la parole: la dramatique de l'École freudienne et la critique du christianisme”, en: Geffré, Claude (Dir.): *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. París: Cerf. 61-76.
- Fabre, Pierre-Antoine
- 2015 “La Antigua Compañía americana en el imaginario de la Nueva: apuntes para un bicentenario”, en: *Sílex* (3), 15-31. Lima.
- Giard, Luce
- 1987 [2002] “Un chemin non tracé”, en: Certeau, Michel de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. París: Gallimard, pp. 11-50.
- 1990 “Histoire d'une recherche”, en: Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien.1. Arts de faire*. París: Gallimard. I-xxx.
- González-Sanz, Juan D.
- 2015 “Cómo nace una institución. Reflexiones sobre ‘Una política de la lengua’ de Michel de Certeau”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid. 2 (32), pp. 567-588.
- 2016a “Instituciones y creencias en la obra de Michel de Certeau”. Por publicarse en *Thémata*, Sevilla.

2016b “El estallido de las creencias. Reflexiones sobre dos textos de Michel de Certeau”. Por publicarse en *Comprendre*, Barcelona.

Moingt, Joseph

2003 “Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent”, en: *Recherches de Science Religieuse*. París. 91/4, pp. 577-587.

Schillebeeckx, Edward

1983 *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad.

LA REALIDAD AUSENTE DE LA IGLESIA EN EL PERÚ: UN ENSAYO INTERPRETATIVO DE LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS DE MICHEL DE CERTEAU¹

*Juan Dejo, S.J.
Rafael Fernández Hart, S.J.*

Resumen

La literacidad lecto-escrita ha sido un paradigma occidental de interpretación para determinar el efecto de la evangelización del Perú. Este paradigma es insuficiente cuando se trata de confrontarse con una realidad que, por su dialéctica, se transforma en una literacidad visual que constituye un discurso articulado y original en esta parte del continente.

Palabras clave: Michel de Certeau, literacidad, literacidad visual, estrategias, tácticas, teología inculturada

Abstract

Reading and writing literacy has been a Western paradigm of interpretation when determining the effect of the evangelization of Peru. This paradigm however, is inadequate when confronted with a reality which, by its dialectic, is transformed into a visual literacy constituting an original and articulated discourse in this part of the continent.

Key words: Michel de Certeau, literacy, visual literacy, strategies, tactics, inculturated theology

1 Una versión abreviada de este artículo fue presentada como ponencia en el Coloquio Internacional Michel de Certeau: le voyage de l'oeuvre, en París, el 12 de marzo de 2016.

PRINCIPIOS DE LA RACIONALIDAD COLONIAL DEL PERÚ

En los últimos años, los investigadores de la historia de América Latina, han reconsiderado su comprensión del colonialismo al superar la unívoca percepción de una oposición entre los “colonizadores” o “gobernantes” y los “colonizados” o “dominados”, una visión heredera de la perspectiva legalista del pasado que dividía la población entre “república de españoles” y “república de indios”. Así Carolyn Dean en 1999 habló del proceso cultural colonial peruano como un proceso de “relexificación” en el que la sintaxis de los Andes se utilizó para enmarcar las definiciones europeas². Al romper el régimen del doble análisis (colonizador-colonizado), estos autores revelan la complejidad en el seno de la coexistencia de diferentes culturas, más imbricadas de lo que se imaginan, estableciendo conexiones y negociaciones que difuminan los contornos de sus diferencias específicas. En este artículo partimos de la idea de que a pesar de que la raíz de esta visión disyuntiva que define al paradigma dominante es la literacidad lecto-escrita, el “sujeto colonial” fue capaz de superar esta situación mediante un proceso de reinterpretación de los modelos europeos, para producir una experiencia dialéctica en la relación centro-periferia del Perú colonial, en la llamada “religiosidad popular”.

La lectura de Michel de Certeau, autor que subraya el papel de los discursos marginales en la experiencia religiosa occidental, nos ha permitido entender cómo los discursos oficiales se articulan con los que surgen de la periferia, levantando una sola voz que revela, en su aparente silencio y opacidad, una clave hermenéutica que va más allá de la simple oposición a un discurso oficial.

En el caso que nos ocupa, el objeto del análisis es la experiencia religiosa en el mundo social y eclesial en el Perú, teniendo como mira la construcción de un discurso no oficial en tiempos del Virreinato. Nuestra hipótesis central es que como resultado de este proceso histórico, la iglesia se encuentra en la fragmentación de un sistema “oficial” que coexiste simultáneamente con figuras subversivas que resultan de

2 Dean, 1999: 127.

una iglesia “popular”. Parecería que ellas funcionan en paralelo, pero en realidad, están en connivencia y en coexistencia una con otra en un proceso de retroalimentación cuya consecuencia es la de que no existe una identidad eclesial única. En esta perspectiva, una vez más, se rompe el modelo de la polaridad centro-periferia y popular-oficial. La relación es más bien de imbricación. Los márgenes, las fronteras, son difusas. Lo “oficial” y lo “popular” comparten e intercambian roles. La relación que Certeau establece entre estrategias y tácticas será el marco interpretativo que nos ayudará a entender un modo de proceder similar a otras realidades postcoloniales como el Perú³.

Para Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano*, una estrategia es una forma de desplegar el poder a través de un conjunto de acciones y discursos planificados y coordinados de manera sistemática. Las sociedades contemporáneas establecen sus estrategias para organizarse y ordenar. De esta forma, las estrategias pueden tomar el aspecto de normas, leyes y otras formas de regulación social, económica, política entre otros ámbitos de la vida en común. La táctica en cambio, puede decirse, es el recurso del débil que intenta integrarse en el sistema y lo hace aplicando tácticas creativas. En algún sentido puede decirse que las tácticas cuestionan al sistema tratando de superar los obstáculos que, por su naturaleza, establece al configurar el orden social. Ahora bien, el cometido de las tácticas no es la ruptura o subversión de manera consciente, aunque ello suele producirse como un efecto colateral.

EL DISCURSO DE LA FE: LA IMPORTANCIA DE LA IMAGEN SOBRE EL DISCURSO (¿O PALABRA?)

Al inicio hemos mencionado como un punto crucial del origen de la visión disyuntiva entre la cultura oficial/dominante y la cultura indígena/dominada, la ausencia de escritura. Pero debemos indicar que la ausencia de escritura no significa la ausencia de un discurso. En este

3 Los términos “estrategias” y “tácticas” son parte fundamental del marco conceptual utilizado por Certeau (1996).

sentido, la literacidad como paradigma que excluye otros medios no escritos es una idea que ha sido superada en estudios recientes, así como lo confirma el reporte de la UNESCO en 2006.

Esta ausencia se origina simbólicamente en la escena fundante del *factum* colonial, identificada con la “toma de Cajamarca”, momento en que el Inca Atahualpa al arrojar el breviario (en la memoria popular, la *Biblia*) selló la legitimación de la ocupación española por un gesto que sería interpretado por el imaginario colectivo como “sacrilego”, inaugurador de un infortunio, pero, a la vez, inicio de un peregrinaje hacia un tiempo mesiánico. El evento se encuentra profundamente arraigado en la mentalidad y en las representaciones de muchas partes de los Andes⁴, y así, vemos que el rol del “libro” y por lo tanto de la literacidad, juega bajo las mismas condiciones de ambigüedad que el sujeto colonizado con su metrópoli. Desde entonces se estableció una percepción disyuntiva de la realidad colonial, que es lo que justificaba el régimen de dominación.

La escritura, entendida como la palabra codificada por el alfabeto occidental, llegó a constituirse en un signo de competencia indiscutible para la inclusión en la cultura hegemónica. En un momento en que la evangelización surgía como un imperativo, toda catequesis fue promovida para exigir un mínimo de habilidades a los pueblos indígenas en materia de literacidad. En el campo específicamente espiritual y religioso, en el que nos encontramos con la subjetividad más profunda (porque se refiere al espacio de las respuestas a las grandes preguntas de sentido), la transmisión de la fe fue hecha de acuerdo con la estructura catequética, es decir, por el método mnemotécnico. Sin embargo, el texto escrito no era el único medio de transmisión de mensajes. Durante este tiempo, el sistema oficial encontró una manera más adecuada

4 Alberto Flores Galindo es uno de los primeros historiadores en haber analizado las implicancias de las festividades populares con contenidos de interpretación popular de la ocupación española, estudiando la escenificación de este evento en la festividad de Santa Rosa (30 de agosto) en Chiquián, Ancash. Lo mismo hace luego Manuel Burga, pero ampliando la investigación a otras localidades en la misma región de Ancash (Véase Flores-Galindo 1987; Burga 1988).

para transmitir el mensaje con la ayuda de una cultura de la imagen, que a su vez llenó el relato de simbolismo, en un esfuerzo por expresar más claramente el mensaje de la fe cristiana.

De este modo, la imagen, ya sea bajo la forma de pintura o escultura, terminó envolviendo los sentimientos religiosos que estos artistas aborígenes transmitían en el marco de la imagen figurativa traída de Europa. Las imágenes tenían entre sus destinatarios a los pueblos indígenas que a su vez, las revistieron de su propia imaginación y así, el ciclo continuaba con el desarrollo de relatos que incrementaron la reinención de la fe en aquello que los expertos han convenido en denominar “sincretismo”. Término que hoy en día, con los estudios mencionados anteriormente, nos parece rígido, e incluso peyorativo, para hablar de un fenómeno más plástico y dinámico como fue el que dio lugar a la “religiosidad popular”. En términos de Certeau, esta ruptura instauró una evangelización que nació con dificultades y que se apoyó en la mediación de la imagen, lo que enriqueció el proceso evolutivo de la denominada *religiosidad popular*.

Esta nueva mediación trasciende la literacidad propia del texto escrito y la subyacente en la oralidad, estableciendo una literacidad híbrida, resultado del cruce de estos dos paradigmas. La evangelización colonial inaugura así una “literacidad visual” que tendrá un futuro importante en el sentimiento religioso colonial y republicano, hasta llegar a la actualidad⁵. La religiosidad popular es la cristalización de esta cultura visual en la larga duración. La literacidad visual es un hecho que revela la imposible traducción de los paradigmas culturales, tanto para el que produce el objeto como para el espectador, produciendo

5 El *Global Monitoring Report*, realizado por la Unesco en relación a temas educativos, dedicó el año 2006 al análisis de la literacidad, dando cuenta de la ampliación de sus límites estrictamente “alfabéticos”, por decirlo de alguna manera, hacia una variedad más compleja de su comprensión: “Some respond to this critique by emphasizing that reading, in the broadest sense of the word, remains integral, to the notion of literacy. Thus, reading may mean not only the decoding and understanding of words, but also the interpreting of signs, symbols, pictures and sounds, which vary by social context”, Cope y Kalantzis, 2005.

el efecto inesperado anunciado por Michel de Certeau respecto de los ejercicios espirituales, bajo la noción de “el espacio del deseo”⁶. En efecto, el espacio del deseo se produce a partir de la constatación de una forma de infinito que se manifiesta en el individuo cuando no puede llegar a la traducción perfecta, como ocurrió con el paradigma occidental introducido en estas tierras: por un lado, la enunciación de lo divino (en términos occidentales) y, por otro, la perfecta traducción de los símbolos y de la narrativa de la cultura del otro, traducción jamás alcanzada, y cuyos intersticios o vacíos, dejados por esta tarea inconmensurable, dejan filtrar giros hermenéuticos en el intento de superar los bloqueos epistemológicos. El resultado es una situación eclesial en la que no se encarna totalmente el deseo de universalidad y homogeneidad del sistema dominante y en la que, sin embargo, se producirán teologías que, sin dejar totalmente la aspiración propiamente universal del discurso teológico, enfatizan una perspectiva local imbricada con la ideología oficial.

EL PROCESO DE LA EVANGELIZACIÓN A TRAVÉS DE SU APROPIACIÓN POR LA ESCUELA DE CUZCO

En la relación que se forja entre la Iglesia (universal) oficial y la religión local en perspectiva de larga duración, se generan un conjunto de modelos de adaptación o de ajustes para hacer “practicable” la convivencia del universal, es decir, de la Iglesia, y del particular, es decir, las expresiones locales. Este inventario no puede ser exhaustivo, ya que la aparición de los modelos obedece a la imaginación creativa de las estrategias de supervivencia. En este sentido, nos limitaremos a mencionar algunos casos paradigmáticos que, aunque requieren un análisis más detallado, por ahora, nos ayudarán a poder entender la interpretación que la población peruana desde el siglo XVII ha hecho

6 El artículo original de Michel de Certeau (1973) se tradujo al español en la revista *Artes de México*, número dedicado al *Arte y espiritualidad jesuitas. Principio y Fundamento*, México, Junio 2004.

del mensaje y del relato cristiano, sentando las bases de lo que hoy denominamos “religiosidad popular”.

1. El modelo de adaptación al paradigma. Como su nombre lo sugiere, imita las temáticas y técnicas de la representación europea. En otras palabras, aquí el artista local no tiene una valoración de su propio imaginario o técnica de representación, por lo que considera lo foráneo como modelo a seguir. Hay ejemplos de clara transferencia como los pintados por el hermano jesuita Bernardo Bitti (fig. 1)⁷. Otro caso en el que se identifican algunos avances de originalidad aunque ceñido al patrón es el del zodiaco según Diego Quispe Tito, que refleja la tradición europea de la pintura flamenca del Renacimiento aunque incorpora en ese marco la vida de Jesús (fig. 2); por su parte, el “ciclo” de Santiago Matamoros, representación popular en tiempos de la Reconquista española, se transforma en el Perú, en “Mataindios” (desde la imagen del ejército español dirigido por Santiago que se encuentra en el Convento de la Merced del Cusco, hasta finalmente, la imagen cargada en andas en la procesión de nuestros días en la festividad del Corpus Christi) (figs. 3, 4 y 5).

2. El modelo pedagógico. Se trata de representaciones que recogen elementos fundamentales de la fe católica presentados de una manera didáctica para propiciar la comprensión de los misterios de la fe entre los habitantes indígenas. Podría decirse que se trata de un catecismo básico. Como ejemplos de este modelo tenemos la recurrente representación de la Santísima Trinidad. La hallamos frecuentemente bajo el modelo triádrico (tres rostros humanos idénticos: fig. 6) en algún caso Dios Padre tiene el símbolo solar en su pecho (fig. 7) pero también podemos ver el modelo “trinitario” constituido por la Virgen acompañada de sus padres Joaquín y Ana, como una manera de explicar la vinculación de la Trinidad (figs. 8 y 9).

3. El modelo sincrético. Este modelo parece incursionar más allá del aspecto comunicativo, hacia interpretaciones en las que, mediante representaciones de elementos andinos al interior de composiciones de

7 Véase las figuras al final del artículo.

carácter europeo, se presenta una manera cada vez más inculturada de entender la fe. Por ejemplo, el Niño Jesús es representado como un indígena con corte de cabello de indio aculturado y una palta en la mano (fig.10); o el Rey mago indígena en la escena del nacimiento (en el cual, además, el niño tiene una aureola similar al sol) (fig. 11); o el Niño indígena como rey Inca (fig. 12). También cabe resaltar otros ejemplos de este modelo exitoso, como la virgen niña hilandera, (fig. 13) la última cena pintada por Basilio Santa Cruz Pumacallao, que tiene al cuy en el centro, sugiriendo el espacio de la eucaristía (fig.14).

4. Modelo de teología inculturada. Aquí proponemos la idea de que ya en estas representaciones sincréticas se ofrece una interpretación de teología local, como la que puede observarse en los frescos de la Iglesia de Huaró en la Región de Quispicanchi, Cusco, así como la exaltación de los pobres del siglo XVII y XVIII, mediante la alegoría del bien y el mal y su identificación con los pobres y los ricos, respectivamente. Aquí se muestra cómo la muerte llega a todos tarde o temprano, del mismo modo en que se la representa en el fresco del juicio final en la misma Iglesia, en donde el diablo lleva un cartel que reza, escrito al revés, “*opremamos al pobre*” (fig. 15).

A cada uno de estos modelos de composición subyace un trasfondo teológico. Por ello, nuestra hipótesis es que la cultura visual refleja diferentes posiciones teológicas que les corresponden. Así, el cuarto modelo cobra especial interés ya que esboza una teología en la que se reivindica al actor local. En este sentido, el indio si bien representa lo pobre y lo marginado, al mismo tiempo, es revestido de la dignidad Inca. En el mural de Huaró, por un lado, el demonio lanza una proclama: “*opremamos al pobre*” que abre las puertas al infierno; y por otro lado, el niño Jesús no sólo posee la “*mascaypacha*” inca; también aparece ataviado como obispo (fig.12).

Los modelos comparten características y, a veces, se traslapan entre sí. Lo que es claro es que, en los albores del siglo XVIII, el mensaje del evangelio es entendido por la mediación de la conciencia de justicia con relación hacia los pobres y los marginales (en concreto, en la época del Virreinato, lo fueron los indígenas).

LA AUSENCIA DE UN DISCURSO EN EL PROCESO HISTÓRICO DEL COLONIALISMO

En este proceso, en el Perú, la sensibilidad religiosa de la mayoría de creyentes llegó a canalizarse a través de expresiones que dieron forma a su imaginación espiritual. De esta manera, incluso en la actualidad, coexisten dos sistemas: Por un lado, el oficial, que se caracteriza por desplegar un discurso ilustrado, que, al no hallar un oyente con las competencias suficientes para ejercer una efectiva alteridad, termina por transformarse en un discurso aferrado a la literacidad de la doctrina que solo intenta legitimar una normativa que resulta ajena a la experiencia personal del creyente. Por esta razón, fue surgiendo, por otro lado, un discurso extraoficial, caracterizado por la búsqueda de instrumentos para hacerse visible y darse a conocer ante el discurso oficial, ya preexistente, pero, como hemos señalado, con dificultades para la producción de articulaciones de carácter integrador.

La teología de la liberación, que se centra en el papel de la praxis, encuentra su sentido en este proceso de relación asintótica, es decir, de expresiones que se acercan, aunque no lleguen a coincidir plenamente. Y esto se debe, sin duda, a que el creyente promedio en el Perú expresa su fe a través de acciones específicas que vinculan el culto y la devoción por las imágenes con expresiones de solidaridad y fervor que surgen de la experiencia de la marginación y la pobreza.

La normatividad que surge del discurso ilustrado, de la literacidad lecto-escrita, se afirma a través de esquemas de interpretación visiblemente occidentales y que no han llegado a ser parte de la cultura local.

Esta literacidad trató de clarificarse mediante una didáctica manifestada en la imagería visual, como hemos indicado. El discurso religioso es vivido, paradójicamente, como si se tratara de un texto ambiguo y que solo esboza su propósito en la forma de la representación. En la lógica del análisis de Certeau, podríamos decir que la falta de un discurso claro y distinto se convierte en condición de posibilidad para gestar, al modo de las “tácticas”, una experiencia espiritual inédita entre la población llamada *conquistada*, mediante el uso de representaciones

simbólicas o metafóricas. Así, lo que nosotros llamamos “religiosidad popular” no sería otra cosa que la expresión de una diversidad de interpretaciones teológicas que expresan, e inducen a la vez, una experiencia espiritual. Siguiendo la lógica de Certeau, la ruptura que instaura el sistema colonial inaugura una cesura en la expresión de la fe y, de manera análoga a como ella fue fundada paradigmáticamente en Europa, en el “nuevo mundo” pasa a ser vivida de manera radicalmente simbólica. La imagen se convierte en la expresión esencial del contenido de la fe.

En este proceso, se produjo un intercambio entre los “letrados” responsables de las “Doctrinas” y los “iletrados” evangelizados, quienes a su vez utilizaron el lienzo para transmitir su comprensión y representación, ya habitadas por elementos culturales ajenos al modelo occidental y que transfirieron, no muy conscientemente, sus sensibilidades nativas, las que a su vez, serían asimiladas por el evangelizador en una dinámica dialéctica.

DE LA AUSENCIA DEL DISCURSO NORMATIVO A LA MÍSTICA DE LA IMAGEN

Para ilustrar lo reseñado sobre la emergencia de una teología propia a partir de la historia colonial peruana, hemos escogido un elemento de la cultura religiosa contemporánea para profundizar en él. Esto permitirá hacer un seguimiento de la literacidad visual como una constante histórica que posee ahora una potente teología producida desde aquí.

Los análisis de Certeau, especialmente los que se refieren al concepto dual de tácticas y estrategias, permiten visualizar de modo más preciso lo que ocurre en un universo peruano en el que las representaciones responden y complementan la imagen oficial. La creatividad expresada en un imaginario propio no es necesariamente una refutación de lo oficial; se trata sobre todo de una apropiación.

En este sentido, cobra especial relevancia el caso de Sarita Colonia, santa popular cuya devoción está muy expandida sobre todo entre reclusos y pobres. Como veremos, este ejemplo da contenido a la intuición formulada por Certeau en estos términos:

En un sentido muy amplio, llamo ‘escritura’ al trazado de un deseo en el sistema de un lenguaje (profesional, político, científico, etc., y no solamente literario), y por lo tanto, como se dice en derecho, ‘la insinuación’ en un cuerpo...

Así se indican dos opciones divergentes. Una remite a una Iglesia que ‘autoriza’ una verdad, y que es su mediación obligada. La otra apunta al movimiento que una cuestión evangélica produce en los campos de la actividad social.⁸

Sarita no es una santa oficial, su ejemplaridad representa la inserción de lo marginal en el discurso de la Iglesia. Sarita nace en un precario pueblo de Huaraz, llamado, con ecos simbólicos, Belén, en 1914. Siendo niña vino con sus padres a la capital con el fin de buscar mejor suerte. Migrante provinciana como muchos de los habitantes de la gran Lima actual, que se establecieron en la capital a lo largo del siglo XX, fue vendedora en el mercado y empleada doméstica. Murió apenas a los 26 años de edad, en 1940, por causas no del todo esclarecidas por la historia. Fue enterrada en una fosa común en el Callao donde pocos años después se iniciaría la devoción hacia su persona. Mujer, joven, migrante, provinciana, empleada doméstica; todas estas son las características de esta santa cuya única imagen es una foto de cuando tenía doce años de edad. La tradición sostiene que fueron sus propios familiares los que se encargaron de comenzar la devoción sin imaginar que llegaría a ser patrona de los reclusos, las prostitutas y los pobres; trilogía marcada por la marginalidad. Cabe preguntarse si esta trilogía es suficiente para constituir una teología propia. Quizás no lo sea, pero tampoco es la intención de los devotos de Sarita. Consciente o inconscientemente, este lugar desde donde se hace teología tiene una tesis: las mediaciones locales constituyen un discurso y todavía más, Sarita

8 Certeau, 2006: 268.

es una mediación revestida con características mesiánicas que cada vez gana más adeptos. Eso explica la multiplicación de altares portátiles inundados de colorido y representaciones de esta santa no oficial.

En un documento que prefiere llamar ‘acto político-cultural’, Buntinx habla de la santa de los pobres en estos términos: “¿Sobre esa piedra se construirá una *ecclesia*, una comunidad nueva de sentido y de sentimiento? Tal vez al menos una nueva conciencia del poder de las imágenes, esa energía simbólica adquirida tanto en la codificación icónica como en la transmisión y transformación social de los significados así formalizados” (Buntinx, 2000:1). El personaje, cuyo cuerpo está ausente, se difumina detrás de la imagen simbólica y comunica de un modo más urgente y también más auténtico qué tipo de esperanza tienen quienes son marginales en cualquier sociedad formalmente constituida. No quieren reconocerse como el exterior o el ‘fuera de’ de una institución, pero no saben todavía cómo estar dentro. La mediación mesiánica de la santa que migró e hizo el áspero tránsito hacia la ciudad es vital para constituirse en puente. Y esto no ocurre sin romper de cierto modo con un *statu quo* aun cuando la finalidad no sea la ruptura sino la integración. “Ortiz Rescanieri ha definido a los fieles de Sarita como marginales antes que revolucionarios. Periféricos que no buscan la ruptura sino su integración a un orden social y religioso que sin embargo los rechaza” (*ibid.*: 2). Y en este sentido se trata de un “culto de transición (urbano pero andino) relacionado a esa modernidad mestiza que llaman chicha o tropical andina, por decirlo con la elocuente terminología en boga” (*ibid.*: 1).

Dicho esto, es posible expresar en pocas palabras la que vendría a ser la identidad de esta “Iglesia popular” cuya letra es visual y afectiva. En efecto, su identidad es el devenir mismo de una relación en la que ella dialoga con la institución oficial, pero, al mismo tiempo, transforma la estructura oficial al producir una Iglesia con un rostro histórico (aunque no abandone necesariamente una tradición) y simbólico (se produce una síntesis de nuevas significaciones con acceso en el centro y en la periferia).

En este sentido, la Iglesia popular se escoge un rostro marginal en el que sintetiza la cultura local y la religión oficial. Sarita Colonia representa así una trilogía marginal cuyo rostro es realmente salvífico.

Esto explica que Sarita esté no solo coloreada y ataviada como Santa Rosa de Lima, la primera Santa de América, sino que concreta y completa la salvación de los que carecen de esperanza. Es verdad que no reconocemos los dorados de la escuela cusqueña, ni los motivos explícitos de la santidad evangélica, pero se descubre una evolución en la que el rostro se da a ver, se muestra, para señalarse como lugar propio de salvación.

Así pues, Sarita Colonia es síntesis de todas las preguntas de sentido que se ofrecen a una institución que aparecía otrora como intérprete por excelencia de tales contenidos. No es solo una representación muda, ella emerge con las preguntas que se hace el universal de la institución.

Se suele distinguir una religión oficial y una que no lo es. En América Latina se ha abusado de esta distinción e incluso se ha llegado a estigmatizar la ‘religiosidad popular’. Ahora bien, plantear estas dos realidades no está lejos de la verdad, pues como se ha señalado a partir del concepto de “literacidad”, la religiosidad popular tiene raíces en las características heredadas del proceso de la evangelización colonial: no posee textos; acaso por esta razón su emergencia icónica tenga un valor subversivo respecto de la religión oficial. Pero la didáctica de Certeau nos lleva más lejos de las dicotomías cartesianas y, en este sentido, reconoce que lo real tiene contornos difusos y la religión o la teología popular debe interpretarse a partir de dicha dialéctica.

La religiosidad popular es el resultado de una evangelización que se instala en un espacio intermedio entre la letra y la ausencia de la misma. No existe, por lo tanto, un paralelismo entre oficialidad y no oficialidad, como si los dos hechos se desplegasen sin conocerse o sin alimentarse de manera recíproca, sino que el cara a cara se concreta en un tercer término que acompaña el crecimiento de la religión en el así llamado nuevo mundo. Ciertamente es que se trata de una religión híbrida,

pero debe entenderse que este tercer término se nutre de lo oficial y se concreta en la imagen y en lo imaginario. Obviamente, la imagen y universo de las imágenes religiosas cristianas llegan a este continente y al Perú en virtud del trabajo de misioneros europeos, pero, al mismo tiempo, la imagen es usada y subvertida al punto que de algún modo diremos que aparece en esta parte del continente una religión de la imagen, cosa que no es absolutamente distinta de la religión venida de Europa, pero la imagen será recreada de acuerdo a parámetros y artefactos culturales no exentos de novedad. En la gesta de una religión de la imagen son relevantes no solo las representaciones, sino el mundo de las cosas representadas (nos referimos en concreto a las cosas que constituyen el mundo de este continente; entre ellas podemos incluir el alimento, las costumbres, las relaciones de poder y sometimiento, las fiestas, entre otras). Lo que el rostro de Sarita Colonia simboliza es el mundo de las cosas locales en el que el poblador marginal también reclama su espacio al interior de la institución oficial aun cuando no cumpla con los protocolos que se le exigen. Sarita Colina puede restituir una forma de justicia en medio de marginales; Sarita es incluso suficiente.

Referencias bibliográficas

Buntinx, Gustavo

- 2000 “Sarita iluminada. Sarita Colonia: De ícono a héroe cultural”. Ponencia presentada, en: *Seminario Análisis teórico de las imágenes*. Veracruz: Proyecto Los Estudios de Arte desde América Latina, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <<http://www.esteticas.unam.mx/edartedal/PDF/Veracruz2000/complets/BuntinxSaritaIluminada.pdf>>

Burga, Manuel

1988 *El nacimiento de una utopía*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Certeau, Michel de, S.J.

1973 “L’espace du désir ou le fondement des Exercices Spirituels”, en: *Christus*, 20, n. (77), 118-128.

1982 *La Fable mystique, XVI-XVIIe siècle*. París: Gallimard.

1996 *La invención de lo cotidiano*. 2 vols. México: Universidad Iberoamericana.

2006 *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.

Cohen Suarez, Ananda

2015 *Pintura colonial cusqueña*. Cusco: Haynanka Ediciones S.A.C.

Cope, Bill y Mary, Kalantzis

2000 “Multiliteracies: Literacy Learning and the Design of Social Futures”. London: Routledge.

Dean, Carolyn

1999 *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.

Fabre, Pierre-Antoine

2013 *Ignacio de Loyola, el lugar de la imagen*. México: Universidad Iberoamericana.

Flores Galindo, Alberto

1987 *Buscando un Inca*. Lima: SUR.

1988 *El nacimiento de una utopía*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Mujica Pinilla, Ramón

2016 *La imagen transgredida: estudios de iconografía peruana y políticas de representación simbólica*". Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

Rappaport, Joanne y Tom Cummins

2012 *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press.

Unesco

2005 *Education for All. A Global Monitoring Report: Literacy for Life*. París: Unesco.

Wuffarden, Luis Eduardo y Ricardo Kusunoki

2016 *Pintura cuzqueña*. Lima: Asociación Museo de Arte de Lima.

Figuras



Figura 1. Bernardo Bitti. El Huerto de los Olivos (S. XVI)



Figura 2. Diego Quispe Tito. Zodiaco. Museo Arzobispal del Cusco.



Figura 3. Anónimo Cuzqueño. Santiago Matamoros y la Toma de Cajamarca (c. 1730-1750). Colección Llosa Larrabure, Lima.



Figura 4. Anónimo Cuzqueño. Santiago Mataindios (c. 1750-1780) Museo Histórico Regional del Cuzco.



Fig. 5. Santiago Mataindios cargado en andas por Cofradía. Procesión del Corpus Christi, 2016.



Fig. 6. Anónimo. Alegoría de la Eucaristía. Templo de Santiago Apóstol de Yucaj, Cusco.



Fig. 7. Anónimo. Santísima Trinidad. Templo Nuestra Señora de la Almudena, Cusco



Fig. 8. Anónimo. Virgen de la Silla. Templo Patrón San Jerónimo.



Fig. 9 Anónimo. La Familia de la Virgen con la Familia de San Juan Bautista y Santo Domingo. Museo Arzobispal del Cusco.



Fig. 10. Niño Jesús indigena con una palta en la mano, Anónimo, Iglesia San Pedro, Lima.



Fig. 11. Diego de la Puente, Adoración de los Reyes Magos, Museo Templo de la Asunción, Juli



Fig. 12. Niño Jesús Inka



Fig. 13. La Virgen Niña Hilandera, 1700-1720, Museo de Osma, Lima



Fig. 14. Basilio Santa Cruz Pumacallao. Última Cena con cuy en escena central. S. XVII. Catedral del Cusco.



Fig. 15. Tadeo Escalante. Fresco de la Iglesia de Huaru, Cusco



Fig. 15.1. Tadeo Escalante. Fresco de la Iglesia de Huaru, Cusco

MICHEL DE CERTEAU, HISTORIADOR DE LA MÍSTICA¹

Dominique Salin, S.J.

Resumen

Después de presentar brevemente el proceso histórico de elaboración del discurso de la mística, este artículo muestra la estrategia de Certeau para abordar dicha temática de una manera novedosa más allá de la teología. La mística será escritura. Desde esta perspectiva emerge un vínculo entre la escritura mística y la escritura histórica que consiste en poner atención a aquello que falta o que está ausente; aquello que es condición de un discurso que nunca lo poseerá como objeto.

Palabras clave: Michel de Certeau, discurso de la mística, escritura histórica.

Abstract

After briefly presenting the historical process of the elaboration of the discourse of Mysticism, this article shows the strategy of Certeau to approach the subject in a new perspective beyond theology. Mysticism implies writing. From this perspective emerges a link between mystical writing and historical writing that consists on focusing to what is still missing or absent; something that is condition for a discourse even when it won't possess that missing element or absence as an object.

Key words: Michel de Certeau, discourse of Mysticism, historical writing.

1 Texto traducido por Rafael Fernández Hart, S.J.

Antes de brillar en el firmamento de las ciencias sociales, Michel de Certeau fue primero, y hasta el final de su vida, un historiador de la mística. Él renovó el enfoque. Con un brío excepcional, supo convocar alrededor del «hecho místico» el conjunto de las ciencias sociales (historia, sociología, etnografía, psicoanálisis, semiología, antropología en general). Así, sacó el discurso místico de la confidencialidad y la arbitrariedad de interpretaciones confesionales. Mostró que, lejos de ser marginal, el discurso místico es revelador de lo desconocido, de lo aún no pensado en una sociedad, de una *episteme*, para hablar como Michel Foucault.

Antes de entrar en el detalle de sus intuiciones y de sus análisis, es importante caracterizar sumariamente las dificultades en las que se había encerrado el enfoque tradicional de la mística.

EL ENFOQUE TRADICIONAL Y SUS APORÍAS

Hasta la segunda guerra mundial, el discurso sobre la experiencia mística se atascaba en la problemática que había prevalecido a partir del siglo XVII. Se trataba de una problemática dualista: los teólogos se confrontaban infatigablemente sobre la cuestión de saber cuál era, en la experiencia espiritual, la parte de la “ascesis” y la parte de la “mística”; la parte del esfuerzo del hombre y la de la gracia de Dios, la de lo “adquirido” y la de lo “infuso”, de lo “natural” y de lo “sobrenatural”.

Lo “sobrenatural” —observable, se decía, en los “fenómenos extraordinarios” (éxtasis, visión, profecía, inedia, etc.)—, era comprendido como la intervención milagrosa de Dios en lo natural (la famosa “unión de las potencias” del alma por Dios en la contemplación, por ejemplo). Esta fascinación por los estados paranormales y su clasificación se encontraba, por ejemplo, en el exitoso libro del jesuita Augustin Poulain (*Des grâces d'oraison*, 1901).

La gran pregunta consistía en saber dónde situar la frontera entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia. La respuesta

variaba de acuerdo con los presupuestos teológicos. Fácilmente uno podía ser acusado de “quietismo” o de “modernismo”; lo más frecuente, de “panteísmo”. Entre las dos guerras mundiales, el historiador Henri Bremond², con su brillante pluma, había orquestado estos antagonismos aliando entusiasmo retórico y aproximaciones filosóficas al servicio de la distinción entre “ascesis” y “mística”. La espiritualidad jesuita, calificada de “antropocéntrica” y caracterizada, según su visión, por el culto de la energía y del voluntarismo, era simplemente competencia de la “ascesis” (para calificarla, Bremond incluso había acuñado el neologismo anglicizante de “ascetismo”). Sin embargo, la espiritualidad bérulliana, adoptada por la “Escuela Francesa” (otra invención de Bremond que hoy es desmentida por los historiadores), caracterizada por la “adoración” y el “teocentrismo”, era competencia de la “mística”. A los jesuitas no les agradó.

Esta problemática binaria alimentó lo que se ha llamado “la batalla de la oración” en la que destacaron especialmente el dominico Réginald Garrigou-Lagrange, Pierre Pourrat, Jacques Maritain y Henri Bremond. Este dualismo (que todavía hoy estructura muchos de los discursos sobre la vida espiritual) consagraba el pensamiento circular y repetitivo hasta que la disputa en torno al libro de Henri de Lubac, *Surnaturel* (1946) y luego, el Concilio Vaticano II, pusieron pausa a la polémica.

Paralelamente a este enfoque teológico de la mística y al enfoque filosófico representado por William James y Henri Bergson, apareció un enfoque “textual” del hecho místico. Se trataba de tomar en serio, sin prejuicios ideológicos, el lenguaje usado por los místicos, su escritura, su vocabulario, los efectos del sentido, es decir, los contrasentidos imputables a las traducciones (especialmente las efectuadas del latín a las lenguas vernaculares). En resumen, se consideró importante interpretar los textos a partir de ellos mismos, histórica y filológicamente. Sobre esta base, Jean Baruzi introdujo en la Universidad a San Juan

2 Bremond, 2006. El autor, de la Academia francesa, fue jesuita durante 22 años.

de la Cruz³. Había mostrado que la gran mística no se limitaba a las efusiones afectivas sino que ella suponía un pensamiento fuertemente estructurado, en este caso, una despiadada crítica de la fenomenalidad.

En consecuencia, se trataba de la mística como lenguaje. Después de la segunda guerra mundial, Jean Orcibal desarrolló este enfoque textual de la mística en su seminario de la *École Pratique des Hautes Études* que fue seguido por Michel de Certeau a partir de 1957. En su contexto, éste elaboró su notable edición del diario espiritual de San Pedro Favre⁴, primer discípulo reclutado por Ignacio de Loyola, y más tarde las ediciones de *Guide spirituel* y de la *Correspondance*⁵ del jesuita Jean-Joseph Surin, exorcista de Loudun, verdadero personaje místico del primer siglo XVII.

Con su libro *La possession de Loudun*⁶, Certeau introdujo su visión de la mística en el ámbito de la historia general. Antes de desarrollar esta visión, importa precisar su manera de abordar los textos místicos.

EL LENGUAJE MÍSTICO: MODOS DE HABLAR

Paralelamente al enfoque textual desarrollado por Orcibal en la literatura religiosa, el periodo posterior a la segunda guerra mundial conoció en Francia el desarrollo de la “Nueva crítica”, expresión muy general que designaba una lectura de los textos que privilegiaba la forma, la “estructura” en la puesta al día del sentido. Había que dejar al texto hablar por sí mismo sin colocar sobre él las categorías de sentido heredadas de la tradición. La influencia de la lingüística saussuriana y de los formalistas rusos (especialmente Propp) era considerable. Basta evocar los nombres de Algirdas Greimas, Tzvetan Todorov, Gérard Genette y Roland Barthes.

3 Baruzi, 1924.

4 Favre, 1960.

5 Surin, 1963 y 1966.

6 Certeau, 1970.

Este enfoque “formal” sirvió al proyecto de Certeau. Ya que la preocupación teológica disuelve el texto en vanas polémicas e impide escucharlo en su singularidad, era relevante “desteologizar” la lectura de los místicos. Si es cierto que a) el discurso místico se esfuerza por decir lo indecible, lo imposible de decirse; b) se sitúa “en este límite en el que ‘aquello de lo que no se puede hablar’ es también ‘aquello de lo que no se puede no hablar’”⁷; c) sobre todo lo indecible no está en una dimensión más allá del lenguaje, sino más bien “*en lo que se dice*” o d) si se “despliega en todas las palabras que no son él”⁸, entonces es sumamente relevante prestar la más escrupulosa atención a las palabras y a los giros que componen este discurso.

Concentrándose sobre la literatura mística de los siglos XVI-XVII y la explosión del misticismo de la que ella da testimonio, Certeau auscultaba la crisis cultural que, en ese entonces, sacudía a Europa y marcaba el advenimiento de los tiempos modernos. Discernía en estos acontecimientos, el traumatismo de la Reforma como una ruptura de la Iglesia; la pérdida del Uno y del mundo religioso del cual éste era la piedra angular; el advenimiento del sujeto frente a Dios y, bien pronto, en su lugar⁹; el poderoso ascenso de la razón razonadora; la generalización del mercantilismo y del pensamiento utilitarista, especialmente en moral. Se anunciaba así la era de los racionalismos.

La coincidencia es inquietante entre la ola de la mística que se extendió entonces en Europa desde España, y los precursores de lo que se llamará la Ilustración. Considerada retrospectivamente, la “invasión mística” representaba como una forma de protesta silenciosa contra el nuevo orden en ascenso, la disidencia con respecto al racionalismo invasor y la razón de Estado¹⁰.

7 Certeau, 1972: 69. Retomado en Giard 2005: 45.

8 Certeau 1988: 3.

9 “Je suis maître de moi comme de l’univers. / Je le suis, je veux l’être”, Augusto, en Corneille 1641.

10 Estas perspectivas fueron desarrolladas por Mino Bergamo (1992), discípulo de M. de Certeau prematuramente desaparecido.

Para atenerse a los hechos, Certeau encontró que esta crisis cultural y espiritual correspondía, en el discurso tradicional místico, con una forma de exacerbación lingüística, con una sobre-elaboración retórica y conceptual, en la línea del nominalismo.

Ante la “desontologización” del lenguaje que por entonces se daba en el discurso de Bacon y en la ciencia moderna, se constituyó, en la espiritualidad, un discurso místico que se entendía a sí mismo como “ciencia experimental” (la expresión es de Jean-Joseph Surin), organizándose y haciéndose cada vez más autónomo frente a la teología escolástica y su práctica del lenguaje.

Los tres capítulos centrales de *La Fábula mística, siglos XVI-XVII*¹¹ están dedicados al análisis lingüístico, que permite identificar las características del lenguaje místico a partir de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Para sugerir la experiencia del Otro, más ausente que nunca, ya que el lenguaje conceptual (teológico, metafísico) resulta defectuoso, el místico se esfuerza por desarrollar una lengua adecuada por decirlo de algún modo ya que esto no es posible; por lo menos procura sugerir lo que no puede ser dicho. Se utiliza lo que se llama en el siglo XVII “frases místicas”, *modi loquendi* (maneras de hablar). Las dos figuras de la retórica preferida (tropos) son la metáfora y el oxímoron.

Modesta, pero terriblemente ambiciosa, la metáfora (que desplaza el sentido de lo “propio” hacia lo “figurado”, hacia lo simbólico) no pretende decir, sino sugerir lo que el concepto deja escapar: el amor divino es “herida”, “fuente”, “llama”, “descanso”, etc. El oxímoron, que acopla dos palabras a priori imposibles de asociar, incluso contradictorias, debe hacerse responsable de la principal característica del lenguaje místico. Entre los oxímoros consagrados: “cruel descanso”, (*immanis quies*), “deliciosa herida”, “cauterio suave”, “música silenciosa”. El oxímoron fundador es la “luminosa tiniebla” experimentada por Moisés en presencia de Dios en la cima del Sinaí, y teorizada por Pseudo-Dionisio (siglos V-VI) en su *Teología mística*. El oxímoron es la unión de disímiles. Frente al concepto defectuoso, el lenguaje místico sustituye

11 Certeau, 1982 (tomo 1) y 2013 (tomo 2).

el concepto defectuoso por una forma de *coincidentia oppositorum*. Se necesitan dos para evocar el Uno. Técnicamente, Certeau dice:

El oxímoron pertenece a la categoría de “metasememas” que se refieren a algo más allá del lenguaje, al igual que el demostrativo. Es un déictico: muestra lo que no dice. La combinación de los dos términos sustituye la existencia de un tercero y lo fija como ausente. Aquella crea un agujero en el lenguaje. Ella talla el lugar de un indecible. Este es el lenguaje que se dirige a un no-lenguaje (...) Este abre el vacío de un innombrable que apunta a una falta de correspondencia entre las cosas y las palabras¹².

El oxímoron es el desafío a la lógica aristotélica, al principio de no contradicción. Esta es la aporía reconocida, la contradicción asumida. En el oxímoron, como en la metáfora, la negación es dinámica: la “hoz de oro en el campo de las estrellas” (Hugo, “Booz dormido”) no es un planeta ni una herramienta agrícola; la “clara oscuridad que cae de las estrellas” (Corneille, *El Cid*) no es *ni* tiniebla *ni* luz. Así, la ausencia incalificable que, de manera tan sugerente, apunta el trabajo de lo negativo (ni...ni) no es nada, no es no-ser. Certeau da un nombre al efecto producido: el exceso.

No es reducible a ninguno de los dos componentes, y tampoco a un tercero que precisamente falta. Supera el lenguaje. Apunta a una dimensión aparte, como lo hacen en la pintura manierista aquellos dedos que señalan. Una primera escisión hace imposible el enunciado “ontológico” que correspondería con lo dicho de la cosa hacia la que se apunta. La frase mística escapa a esta lógica y la sustituye por la necesidad de producir en el lenguaje solo efectos relativos a aquello que no está en el lenguaje. Lo que hay que decir, solo puede serlo a través de una ruptura de la palabra. Una escisión interna hace admitir o confesar a las palabras el duelo que las separa de lo que ellas muestran¹³.

12 Certeau, 1982: 198-199.

13 *Ibid.*: 200.

Formalmente, el lenguaje místico es como un caso particular del discurso poético. Pero el análisis que hace Certeau concierne una filosofía del lenguaje implícita y sugiere otra manera de hablar de Dios¹⁴.

MÍSTICA Y ATEOLOGÍA

El poema es el registro espontáneo de la experiencia mística. La matriz del discurso místico occidental, para Gregorio de Niza, San Bernardo, Hadewijch de Amberes y su posteridad, es un poema de amor en el que el nombre de Dios está ausente: el Cantar de los Cantares. Además, el Cantar de los Cantares no canta en primer lugar la posesión, sino la búsqueda del Bien amado ausente. El discurso místico en general expresa una ausencia, se queja por una ausencia indecible. De este modo, el lenguaje místico solo radicaliza la experiencia humana del lenguaje, así de simple. El signo, en efecto, nace de la ausencia de “referente”, constatan lingüistas y antropólogos. En palabras de Mallarmé: “Yo digo: ‘una flor’ y [...] se eleva musicalmente, la idea misma y suave, la ausente de todos los ramos de flores”¹⁵. Pero mientras que el lenguaje en general se basa en la simple ausencia, la de las cosas, el lenguaje místico habla de la ausencia del Objeto (o del Sujeto) esencial, de la *Res* principal. *Res* esencial falla, falta: “Tú nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí”¹⁶. La posesión del Sentido último, de lo Significado o, más bien, del Referente último, escapa irremediabilmente.

14 Véase a este respecto, en Certeau, 2005: 51-52: “Lo indecible” [...] es aquello que designa una *relación* entre los términos o las proposiciones contrarias que presenta el lenguaje. Por ejemplo, es la relación entre pacífico y violento que dice algo de “Dios” o del amor (...) [Esta relación] crea en el lenguaje el espacio de un significante cuya distancia misma indica, pero no nombra. En otras palabras la “falta” de lo “indecible” estructura el lenguaje. Ella no es la vía por la cual corre el agua, pero lo llega a ser, y en función de lo cual, el lenguaje es redefinido. Así se opera una reestructuración del discurso, determinado por la ausencia de aquello que, sin embargo, él designa”.

15 Prólogo al libro *Traité du Verbe* de René Ghil.

16 Véase San Agustín, *Confesiones*, libro I.

La situación de la mística del siglo XVII no es esencialmente diferente de la del creyente de hoy. Certeau lo sugiere desde la primera página de *La fábula mística*. No recordamos, en la mayoría de los casos, sino la primera frase: “Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: se exilió con respecto de aquello que trata” para ver sólo la mera afirmación de una distancia y una protesta de humildad. Ahora, si se considera cuidadosamente lo siguiente, se descubre un pensamiento mucho más complejo. Se hace notar que el paso del *yo* (Certeau) al *ellos* (los discursos místicos) y al *nosotros* (ustedes, Certeau y yo), luego al *uno*¹⁷, sutilmente difumina los puntos de referencia y sugiere en realidad negaciones en denegaciones, una comunidad de situación entre los místicos, él y nosotros, más que un archipiélago de diferencias.

La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene como estatuto el no serlo. Se produce a partir de este duelo pero se trata de un duelo no aceptado y convertido en la enfermedad de estar separado, tal vez similar al mal que constituía ya en el siglo XVI un impulso secreto del pensamiento, la *Melancholia*. Una falta, hace escribir. Continúa escribiendo en viajes en un país del que yo estoy alejado. Para especificar la ubicación de su producción, primero quisiera evitar a este relato de viaje el “prestigio” (impúdico y obscuro, en su caso) el de ser tratado como un discurso acreditado por una presencia, autorizado a hablar en su nombre, en resumen, que se supone, sabe lo que es.

Lo que debería estar ahí no está: sin ruido, casi sin dolor, esta constatación es activa. Alcanza un lugar que nosotros no sabemos localizar, como si nosotros hubiéramos sido tocados por la separación mucho antes de saberlo. Cuando esta situación alcanza a expresarse, todavía puede tener para el lenguaje la antigua oración cristiana: “Que no sea separado de ti”. No sin ti. *Nicht ohne*. Pero lo necesario, hecho improbable, es realmente lo imposible [...] Uno solo falta, y falta todo [...] Uno está enfermo por la ausencia porque uno está enfermo por el único. Ya no está allí el Uno.

17 Nota del Traductor. En el texto original se dice: “on” pronombre impersonal que en castellano equivale a decir por ejemplo: “uno se siente concernido”. Por lo tanto, al traducirse por “uno” no se debe pensar en unidad aludida en otros contextos.

Estas páginas están ubicadas bajo el signo del “exilio”, del “duelo”, de la “enfermedad”, de la “separación”, de la “ausencia”. Pero, ¿de qué duelo se trata? A primera vista, se trata del que carga el historiador de los místicos. En efecto, éste constata que su discurso “no puede ser acreditado por una presencia”, “autorizado”, “supuesto saber”. Confesión de un duelo “no aceptado”. ¿Por qué no aceptado? ¿Y por qué hablar del discurso místico como de un “discurso de (o sobre) la presencia (de Dios)” cuando el libro lo presenta esencialmente como un discurso sobre la ausencia, ya que el místico se queja de la ausencia del Amado, del Único? Porque aquí, el ausente [que] hace escribir”, en realidad soy, en primer lugar, yo, Certeau, que hace escribir. La confesión es clara: finalmente, la situación del místico, yo, Certeau, su escribano, yo la asumo, aunque parezca que digo lo contrario.

Ahora bien, también el lector es invitado a asumirlo. Ya que el *yo* que se ha expresado en la primera línea se convierte en *nosotros* y luego en *uno*: “Lo que debería estar ahí no está (...) como si nosotros hubiéramos sido tocados por la separación mucho antes de saberlo (...) Uno solo falta y falta todo (...) Uno está enfermo por la ausencia porque uno está enfermo por el único”.

El nombre de esta enfermedad que nos alcanza, ¿a nosotros también? Había sido enunciado en las primeras líneas: *Melancholia*. “Ya en el siglo XVI”. Todavía en el siglo XX por lo tanto. Sin embargo, existe una gran diferencia entre la situación de los místicos y la nuestra. Pero ésta es apenas sugerida, justo después de la referencia al “no sin tí”, con consonancia heideggeriana: “Lo necesario [se ha] convertido en improbable, es en efecto lo imposible”. Desde el siglo XVII, lo que Falta, el Único necesario, se ha convertido en increíble. Para “toda una parte del mundo que debería haber creído en Dios y que ya no cree”¹⁸, él no es simplemente ausente, ya no está, simplemente porque nunca estuvo. El lenguaje ya no puede referirse a él como un simple ausente,

18 Duras 1987: 22. A propósito del alcohol y el agnosticismo: el alcohol “ne consuela para nada, no llena los espacios psicológicos del individuo, no reemplaza la falta de Dios”. Se conoce el interés que tenía Certeau por Duras (de modo especial la figura de la medida de Savannah Bay en *India Song*, ver Certeau, 1982: 25, 48, 57, 374).

sino como un “improbable”, un impensable, devenido en algo imposible de pensarse¹⁹.

Sin embargo, este Innombrable (para hablar como Beckett, siempre negaciones...), esta “muerte” sigue persiguiendo “la ciudad que se hace sin él”, como el padre de Hamlet²⁰. Tratar de analizar esta obsesión significaría cultivar una “teología del fantasma” —es decir, un fantasma de la teología—. Ahora bien, esto no era del gusto de Certeau.

LA ESCRITURA Y EL CONVERSAR²¹

Su propio lugar, lo vislumbra tras los pasos de los místicos que “producen y defienden a la vez [...] un *otro lugar*, que no es otra parte” y que no es menos inactual que antes. Ellos son “guardianes” inexpugnables, como Jean-Joseph Surin, como aquel que, en *El Proceso* de Kafka, vigila como centinela en la entrada de la Ley. Ahora bien, después de haberse asimilado al “hombre del campo”, a quien se le prohíbe el ingreso en el relato de Kafka, Certeau, al término de dicha evocación —y he ahí un nuevo desgarramiento—, se instala como escribano en el lugar del guardián: “en realidad, ¿por qué escribimos cerca del umbral, en el taburete designado por el relato de Kafka, si no es para luchar contra lo inevitable?”

La escritura mística, y sobre los místicos, es la lucha contra la muerte; ella no se resigna a la muerte; es una atestación de vida, de una pasión por la vida. Se refiere a la espera, a la esperanza y no a la nostalgia²². Si esta constatación orienta el discurso certeano hacia una forma de ateología, esto sugiere en todo caso, que Certeau se conservó ajeno al vértigo en el que podía haberlo conducido la crítica radical del

19 Fabre, Tardits y Trémolières, 2009.

20 Certeau, 1982: 10.

21 Nota del Traductor. En el original, en francés, el autor usa la expresión castellana “conversar”.

22 Como sucede, sin duda, en la escritura de Samuel Beckett.

lenguaje, tan dura en el nominalismo y que, en el siglo XX, ha tematizado la posteridad de Mallarmé y de Paul Valéry²³.

Si tuviéramos que mencionar algunos nombres, serían los de Blanchot, Derrida, Barthes, por ejemplo, a los que el teólogo siempre tiene la tentación de pegar la etiqueta de “escepticismo”, “relativismo” o incluso “nihilismo”. Virtuoso ejecutores de la *epokhè*, ellos comparten la obsesión de una objetivación de alguna forma de presencia. La obra de Blanchot, en particular, representa el más notable intento de hacerle confesar al lenguaje aquello que no puede decir: la ausencia, la nada que parece ser el albergue de su funcionamiento y su punto ciego, y que sería el fondo último de lo “real” —y que siguiendo a Heidegger él llama “El neutro”—.

Ahora bien, Certeau se mantuvo a distancia de este tipo de pensamiento que podría ser calificado de “ontología negativa”. En efecto, para él, reducir el lenguaje al funcionamiento de la lengua; analizar el discurso, todo discurso, como juego de signos que dan cuenta de un sistema cerrado y que no remite a otra cosa que a sí mismo, y a su funcionamiento; dejarse fascinar por la ausencia en la que se sostendría, finalmente, el lenguaje, no es sino un punto de vista formal, abstracto, reductor. Es olvidar que el discurso es ante todo un acto de palabra, y que tomar la palabra no se reduce a enunciados; es olvidar que el enunciador y la situación de enunciación se encuentran de modo general, en relación al enunciado mismo, en situación de exceso. En esto, Certeau se reconoce deudor de los lingüistas que privilegian la situación de enunciador y el acto de enunciación, especialmente J. R. Searle y su análisis del *speech-act*, o J. L. Austin y su insistencia sobre la función ilocucionaria y la función performativa. Implícitamente, marca distancia con relación a Chomsky y su concepción idealista, “mentalista” de la función lingüística, reposando en una “estructura innata”, correlativa de una “gramática universal”.

23 Poética de la negación, como opuesta a la poesía “afirmativa”, representada particularmente por Claudel, desde antes de su conversión.

Una vez más, el discurso místico se muestra ejemplar; pensemos, por ejemplo, en Teresa de Ávila. La aparición de la palabra mística se da siempre en un acto concreto, controlada por ella. Es un acto de comunicación, un “conversar” entre personas susceptibles de “entenderse”: con Dios en la oración, con el prójimo a través de la palabra o de la escritura. Originalmente, existe la iniciativa de un sujeto que no garantiza ningún saber ni institución: “Un querer es el a priori, que ya no puede proveer el saber”²⁴. Además, este decir está siempre articulado con un hacer. Aquí, “querer es poder”, es hacer. Y el “yo” que se compromete es un “yo” habitado, “en el que eso solo habla en el nombre de otro”²⁵.

Así, se precisa la concepción de la mística que se impuso con Certeau. Para Certeau, la mística no es principalmente un asunto de “doctrina” para discutir entre teólogos, sino, como lo sugiere la fábula kafkiana, un asunto de relación, de lugar ocupado por el sujeto (por el místico como por su historiador) “frente a una tradición, una historia, un mundo y un presente” como lo ha mostrado Jacques Le Brun²⁶.

El vínculo entre la escritura mística (el místico que escribe su experiencia o sobre su experiencia) y la escritura histórica (la escritura del historiador sobre su objeto desaparecido por siempre) “no es para nada contingente, sino propiamente necesario”²⁷. En efecto, como la escritura de la historia, “el discurso místico también es la necesaria e imposible manifestación de un ausente que hace posible este discurso pero que jamás será el objeto: es aquello de lo que no se puede hablar y aquello de lo que no se puede no hablar”²⁸. Este indecible designa a la vez una característica de aquello de lo que habla el lenguaje y también

24 Certeau, 1982: 227. Sobre esta dimensión instauradora del acto de la palabra mística, calificada desde entonces como “fábula”, Certeau se explica mejor en “Mystique et psychanalyse” (entrevista con Mireille Cifali, 1983), *Espaces Temps Les Cahiers*, (80-81), 2002, “Michel de Certeau, histoire/psychanalyse. Mises à l’épreuve”.

25 Certeau, 1982: 256. Se sabe del interés que tenía Certeau en el psicoanálisis lacaniano. No ha sido posible tomarlo en cuenta en el marco de este artículo.

26 Le Brun, 2003: 548.

27 *Ibid.*: 550.

28 Certeau, 1973: 153.

de la estructura de un lenguaje roto. De allí la construcción de un discurso místico marcado por la ausencia de aquello de lo que habla y por el nuevo estatus que le imprime esta ausencia”²⁹.

Aquí se percibe la importancia que tiene para Certeau el psicoanálisis. No hay que olvidar que en 1964, acompañó a Jacques Lacan en la fundación de la Escuela Freudiana de París. Lo que más le atrajo de Freud, es que “modifica el ‘género’ historiográfico introduciendo en él la necesidad para el analista de *marcar su lugar* (afectivo, imaginario, simbólico). Esto hace que esta explicación sea la condición de posibilidad de una lucidez, y así, sustituye el discurso ‘objetivo’ (que tiene que decir lo real) por un discurso que asume la figura de ‘ficción’ (si por ‘ficción’ se entiende un texto que expresa su relación con el lugar singular de su producción)”³⁰.

LA PARTE DEL OTRO

El Certeau especialista de la literatura mística y el Certeau teórico de la escritura histórica son la misma persona que asume las mismas preguntas fundamentales. Tocamos aquí la unidad profunda de una obra que no es para nada dispersa a pesar de ciertas apariencias. Esta unidad pone en evidencia la singularidad de su voz en el concierto de las ciencias sociales. En el momento en que éstas se fortalecieron al conservar la llave que permitiría conocer y comprender finalmente al hombre en su complejidad, Michel de Certeau ha tratado de hacer oír tanto en el testimonio de los místicos como en el análisis histórico, con paciencia y sin aspavientos, lo que podría llamarse *la parte del otro*, irreductible a la “mismidad” que caracteriza los discursos científicos así como los discursos ideológicos. “Yo’ soy otro”, afirmó el poeta Arthur Rimbaud. Frente a la tentación científicista que siempre piensa que puede reducir el misterio a un saber, en el estudio del ser humano, Certeau mostró

29 Le Brun, 2003: 449-450.

30 Citado por Le Brun, 2003: 550).

que siempre hay algo irreductible y que, sin duda, esta irreductibilidad es su más preciada parte³¹.

El otro, el ausente, lo indecible, aquello sin lo cual o sin el que la vida no es posible. ¿Podemos ir más lejos en la clasificación de lo que nos falta? Es necesario en este caso cuidarse de todo reflejo apologético y respetar el pudor que es la marca del pensamiento de Certeau, de su estilo, y que caracteriza su manera de existir. Pero el lector que no deja escapar lo que escribió especialmente en *L'Étranger ou l'union dans la différence*³² y en *La Faiblesse de croire*³³, constata que para Certeau el cristianismo, lo que podríamos llamar “la fábula cristiana” descansa sobre una ausencia fundante, sobre un “cuerpo ausente”, el de Cristo “resucitado”. La fábula cristiana despliega y tematiza los anhelos de esta ausencia. Para Certeau siempre es como “otro”, como extranjero irreconocible, como viajero llegado no se sabe de dónde y en tránsito hacia no se sabe qué destino, que Cristo se manifiesta a los que son susceptibles de convertirse en sus discípulos. A este respecto, la escena arquetípica en el evangelio según Lucas es el episodio conocido como el de los “peregrinos de Emaús”.

“Dios es lo desconocido, aquel que no conocemos a pesar de que creemos en él; permanece ajeno a nosotros, en el espesor de la experiencia humana y de nuestras relaciones”³⁴. El pensamiento del otro, tal como lo concibe la fábula cristiana a la luz del discurso místico, no contradice lo que escribió Pascal de la “religión”: “no es contraria a la razón” y “ella ha conocido al hombre”³⁵.

31 Ver por ejemplo su crítica a la interpretación de Robert Mandrou, retomada bajo el título de “Les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle” en Certeau, 2005: 301-322.

32 Certeau, 1969. Existe una nueva edición de Seuil, Points de 2005.

33 Texto editado y presentado por Luce Giard, véase en Certeau, 1987.

34 Certeau, 1969.

35 Pascal, 2004.

Referencias bibliográficas

Baruzi, Jean

1924 *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. París: Bloud et Gay, editores.

Bergamo, Mino

1992 *La science des saints. Le discours mystique en France au XVIIe siècle*. Grenoble : Jérôme Millon.

Bremond, Henri

2006 *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 vol. París: Jérôme Millon.

Corneille, Pierre

1641 *Cinna*. París.

Certeau, Michel de

1969 *L'Etranger ou l'union dans la différence*. París: Desclée de Brouwer.

1970 *La possession de Loudun*. París: Gallimard

1972 "Histoire et mystique", en: *Revue d'histoire de la spiritualité*, tomo 48. París.

1973 *L'absent de l'histoire*. París : Mame.

1982 *La Fábula mística, siglos XVI-XVII*. París : Gallimard.

1987 *La Faiblesse de croire*. Editado por Luce Giard. París: Le Seuil.

1988 "L'expérience religieuse. Expérience vécue dans l'Eglise", en: Giard, Luce. *Michel de Certeau. Le voyage mystique*. París: RSR/Cerf.

2005 *Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*.París: Le Seuil.

Duras, Marguerite

1987 *La vie matérielle*. París: Editions P.O.L.

Fabre, Pierre-Antoine; A. Tardits, F. Trémolières (ed.)

2009 *L'impossible qui fait penser. Pour Jacques Le Brun*. París: Le Seuil.

Favre, Pedro

1960 *Mémorial*. París: Desclée de Brouwer.

Giard, Luce (ed)

2005 *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. París: Gallimard.

Le Brun, Jacques

2003 “Michel de Certeau, historien de la spiritualité”, en: *Recherches de science religieuse*, 91/4.

Pascal

2004 *Pensées*, editado por Philippe Sellier. París: Agora.

Surin, Jean-Joseph

1963 *Guide spirituel*. París: Desclée de Brouwer.

1966 *Correspondance*. París: Desclée de Brouwer.

EL OLVIDO DEL CUERPO GLORIOSO DE CRISTO EN MICHEL DE CERTEAU

Mauricio Villacrez

Resumen

Este ensayo examina críticamente la evolución de las teorías eucarísticas católicas identificando en ellas una omisión significativa. La teología católica organizaba tradicionalmente el cuerpo histórico, el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial colocando una “cesura” conceptual entre el primero y el segundo término, pero posteriormente ésta fue desplazada y quedó colocada entre el segundo y el tercer término. Sin embargo, esta modificación tampoco sirvió para clarificar el lugar que el cuerpo glorioso de Cristo debía ocupar en la teoría eucarística católica; cuestión que sigue pendiente hasta la fecha.

Keywords: Corpus Mysticum, Michel de Certeau, Henri de Lubac, Iglesia, Eucaristía

Abstract

This essay examines critically the evolution of Catholic eucharistic theories identifying a significant omission in them. Catholic theology traditionally organized the historical body, the sacramental body and the ecclesial body placing a conceptual “caesura” between the first and second terms, but later it was displaced and placed between the second and third term. However, this modification did not serve to clarify the place that the glorious body of Christ should occupy in Catholic eucharistic theory; an issue which is still pending.

Palabras clave: Glorious Body, Michel de Certeau, Henri de Lubac, Church, Eucharist.

De Certeau (2006) examina la evolución de las teorías eucarísticas señalando un cambio identificado por Henri de Lubac. Según dicho autor, la teología católica organizaba tradicionalmente el cuerpo histórico, el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial colocando una “cesura” conceptual entre el primero y el segundo término, pero posteriormente ésta fue desplazada y quedó colocada entre el segundo y el tercer término. De Certeau comenta lo siguiente:

De hecho, la serie lineal que va de los orígenes apostólicos (H) a la Iglesia presente (E) está sostenida en su totalidad por el sacramento (S), concebido como una operación única (el «misterio»), por doquier instituyente, que vincula el «kairós» con su manifestación progresiva. Tiempos distintos (H y E) están unidos por una misma «acción» invisible (p. 90).

Lo primero que cabe señalar es que estamos ante una articulación diacrónica de los tres cuerpos antes mencionados. De Certeau reconoce esto, pero pasa por alto una omisión notable: la del cuerpo glorioso de Cristo. Ello, hablando con propiedad, no supone únicamente una omisión de de Certeau, sino algo más grave: una omisión recurrente en la forma latina de entender la corporalidad de Cristo. Este “olvido del cuerpo glorioso de Cristo” (OCGC) tendrá graves consecuencias para la Iglesia Católica, como se verá más adelante. Por el momento, comencemos replanteando la relación lógica que existe entre los tres cuerpos que emplea de Certeau, reformulándola de la siguiente manera para incorporar el cuerpo glorioso:

$$H \vee (M \wedge Eu \wedge Ec)$$

Donde “H” alude al cuerpo histórico de Cristo, “M” a su cuerpo metahistórico (que incluye tanto la manifestación de la gloria del Cristo resucitado como la del Cristo exaltado a la derecha del Padre), “Eu” a su cuerpo eucarístico y “Ec” a su cuerpo eclesial. He elegido deliberadamente reemplazar la denominación “cuerpo sacramental”

por “cuerpo eucarístico” para honrar la comprensión de los Padres Conciliares del Concilio Vaticano II de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”. Ahora bien, así reformulada la relación entre los cuerpos de Cristo surgen dos cuestiones: ¿qué término ha de señalarse específicamente como «místico»? ¿Y cómo se ha de entender la relación ambivalente de discontinuidad y continuidad (ambas inherentes a la relación y simultáneas en ella) a la disyunción entre H y los tres cuerpos en conjunción. En primer lugar es necesario precisar que toda relación es inherentemente ambivalente. Si afirmamos que la relación entre H y los otros cuerpos es disyuntiva es por una cuestión de énfasis, y esto nos debe llevar a preguntarnos qué es lo que estamos enfatizando con ello; es decir, qué aspecto de la relación priorizamos y para qué. En este caso, enfatizamos la disyunción (es decir, la distinción) porque enfatizamos la discontinuidad temporal horizontal (la articulación diacrónica) entre H y los otros 3 cuerpos. En otras palabras, asumimos que cuando existía H no existían los otros 3 cuerpos y que la presencia de éstos ahora excluye la existencia presente de H. De Certeau comparte (al interior de su propia formulación) esta afirmación aparentemente no problemática. Sin embargo, sí es problemática porque en la Última Cena coexistieron H y Eu; de lo cual se puede deducir un par de cosas. En primer lugar, se confirma que la ambivalencia de la relación disyuntiva antes planteada es plenamente real y no meramente conceptual, aunque si así lo fuera tampoco sería por ello no-real, sino no-evidente. Y eso es lo que ocurre de ordinario: un componente de la ambivalencia relacional queda relegado al “fondo” y pasa desapercibido mientras que el otro es erigido como “figura” y monopoliza nuestra atención. En cambio, en la Última Cena ocurre una explicitación de dicha ambivalencia; la cual queda así en evidencia. Esta evidencialización, sin embargo, es misteriosa por cuanto descubre lo que de ordinario está oculto; es decir una verdad que ante las exigencias de la potencia solitaria del hombre permanece cubierta. Esto resulta llamativo porque estamos acostumbrados a oponer lo evidente a lo misterioso y, por ende, la ciencia a la mística como si se estuviera oponiendo lo verdadero a lo falso. Pues no. La intervención divina hace posible que en la Última Cena quede explicitada sacramentalmente la concordia íntima entre la

fe y la razón. Este postulado ha sido formulado desde muy diversos ángulos, pero hasta donde conozco nunca de la forma en que lo acabo de hacer; es decir, a la luz de la experiencia sacramental de los apóstoles en la Última Cena. En segundo lugar, esta confirmación misteriosa de la ambivalencia relacional es un evento privado y exclusivo del Cristianismo: privado, porque sólo puede accederse a él desde dentro del Cristianismo —es decir, a la luz de la fe—; y exclusivo, porque no tiene parangón en la historia de la Humanidad. Con esto último quiero señalar también en esta época de la dictadura del relativismo otro de los indicios de que el Cristianismo es nouméricamente una religión sin parangón aunque fenoméricamente (en el nivel de las formas sensibles o inteligibles) pueda ser sometido al estudio comparado de las religiones. De allí que, aunque de Certeau afirme que el esquema diacrónico —es decir, el de la «tradición»— “[s]e repite además en muchas órdenes religiosas que tras la muerte del fundador (cesura temporal) consideran que su «espíritu» continúa operando en el desarrollo de su obra”, hay algo “anómalo” (por sobrenatural) en el caso cristiano.

Y ya que hemos respondido a la segunda pregunta, ¿qué hay de la primera? ¿Cuál de los cuerpos no-H vendría a ser «místico»? ¿Y dicho cuerpo cumple también una función mediadora como en la formulación original de de Certeau? En mi opinión, los tres cuerpos son místicos en tanto que los tres están ocultos, aunque su grado de accesibilidad varía. M está oculto a los sentidos en la vida cotidiana del cristiano y si se mostrara seguiría ocultando la esencia divina de Cristo. Por su parte, Eu y Ec no están ocultos a los sentidos de católicos y no-católicos, pero sólo son accesibles a la luz de la fe y, por ende, sólo están descubiertos inteligiblemente para aquellos. De ser así, surge el problema de la disociación entre la condición mística y la función mediadora, pues si los tres son místicos no queda nada al otro lado a lo cual vincular con H. ¿Qué, pues, cumple dicha función? En mi opinión, la Sagrada Tradición es lo que vincula H y no-H, pero esto genera un nuevo problema. En la formulación original, los tres cuerpos propuestos estaban articulados, pero mi formulación hasta el momento deja desarticulados los tres cuerpos que conforman no-H por más que estén vinculados con H en tanto que no lo están entre sí. ¿Qué, pues, puede articularlos?

En primer lugar, es necesario plantear un nuevo eje que reconozca la condición de no-H común a los tres cuerpos en cuestión. En consecuencia, dicho eje ha de enfatizar la conjunción (es decir, la no-separación) para enfatizar la continuidad temporal vertical (la articulación sincrónica) entre estos tres cuerpos. Las categorías de discontinuidad y continuidad quedan así establecidas no como meros referentes temporales —antes vs después y pasado vs presente(s)—, sino también como referentes de la condición mística o no-mística de aquello que participa protagónicamente en el eje que las enfatiza. En otras palabras, mientras que los cuerpos no-H de Cristo sólo pertenecen al dominio divino del Padre —y por ende, carecen de constreñimientos históricos; es decir, naturales—, el cuerpo H de Cristo podía ser “retenido en la tierra” y estaba sometido a ellos de ordinario. Dos cosas se derivan de esto. En primer lugar, que siendo Eu un cuerpo místico es coherente que éste haya podido coexistir con H mientras que no es concebible que H pueda coexistir con la plenitud —es decir, el pleno despliegue— de no-H porque H sí está sometido a los constreñimientos históricos. En segundo lugar, que la desaparición de H, al hacer posible el pleno despliegue de no-H, hizo también posible la aparición parcial, pero no-gradual de los tres cuerpos que conforman no-H. Por aparición parcial me refiero a que no ocurre un agotamiento fenoménico de éstos y por aparición no-gradual me refiero a que ésta es cabal. Por ejemplo, al ver una hostia consagrada no la puedo agotar con mi entendimiento (la presencia personal de Cristo en ella ocurre de forma misteriosa) y, además, hay otras hostias consagradas en este momento y las ha habido también en el pasado, pero todas ellas son nouméricamente una y la misma, pues remiten al único e irrepetible sacrificio realizado por Cristo en la cruz; lo cual también supone una operación misteriosa. En ese sentido, en tanto que desborda mi entendimiento —es decir, todo a lo que puedo acceder inteligiblemente o sensiblemente y que junto constituye el ámbito de lo fenoménico accesible para mí—, su aparición constituye para mi entendimiento finito una realización parcial. Por otra parte, en tanto que cada hostia consagrada es plenamente la totalidad de Eu y no una fracción de dicho cuerpo ni tampoco una totalidad no-plena

—algo así como una “muestra representativa” de Eu—, esta aparición supone nouménicamente una realización cabal (o no-gradual) de Eu.

Otro tanto puede decirse en relación a Ec. Yo no conozco en este momento a todos los miembros de la Iglesia Católica que me son contemporáneos, pero incluso si los conociera apenas conocería a todos los miembros de la Iglesia militante o peregrina. La doctrina de la comunión de los santos hace que la Iglesia desborde mi entendimiento al desplegarse hacia el purgatorio y hasta el cielo; es decir, al afirmar que ésta está constituida también por la Iglesia purgante y la triunfante. En segundo lugar, porque la Iglesia es una sociedad humana y divina a la vez, puesto que Cristo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, es su cabeza. En consecuencia, la Iglesia es más de lo que jamás podré conocer por medios naturales. En tercer lugar, porque cualquier Iglesia particular en comunión con el obispo de Roma es cabalmente —es decir, de forma no-gradual en el ámbito espiritual— la Iglesia Católica. Espiritualmente, una Iglesia particular así definida no es una fracción de la Iglesia Católica ni tampoco una totalidad no-plena de ésta, si bien materialmente pueda ser entendida de ambas maneras. **Ocurre que en tanto cuerpo de Cristo, la dimensión espiritual y material de la Iglesia pueden distinguirse, pero no separarse** al igual que en la persona de Cristo su naturaleza divina y humana pueden distinguirse, pero no separarse. Y otro tanto puede decirse de Eu en los mismos términos en los que la trascendencia acaba de ser formulada para Ec. Sin embargo, ¿qué ocurre en el caso de M? Eso será materia de un ensayo posterior.

Referencias bibliográficas

De Certeau, Michel

2006 *La fábula mística*. Madrid: Ediciones Siruela.

LAS ALAS DE ÍCARO: UNA REFLEXIÓN EN TORNO AL CAMBIO RELIGIOSO Y A LAS FUNCIONES DEL LÍMITE

Diego Huerta

Resumen:

El presente ensayo contrasta varios de los tópicos recurrentes a lo largo de la obra de Michel de Certeau, usualmente contruidos en pares opuestos, para explorar cómo la vida religiosa emerge y re-emerge del vacío. Para ello, utilizo la metáfora de Ícaro y Dédalo para representar la oposición que plantea el autor entre las categorías asociadas con el poder y la estructura y aquellas que vincula con la ausencia de éste y con el vacío. Finalmente, a partir de esta reflexión planteo una aproximación al concepto de “religión vivida”, repasando la doble canonicidad del discurso y la performance religiosas, la misma que se construye en el espacio intertextual entre la escritura y la cultura.

Palabras clave: vacío, límite, doble canonicidad, religión vivida, estrategias, tácticas.

Abstract:

This essay contrasts several recurrent topics in Michel de Certeau's work, generally built as opposite pairs, in order to explore how religious life emerges and re-emerges from the void. In order to do so, I make use of the metaphor of Icarus and Daedalus as suggested by the author to represent the opposition between categories associated with power and structure, and those linked to the lack of power and the void. Finally, drawing on this reflection I claim an approach to the concept of “lived religion” based on the double canonicity of religious discourse and performance, which is built in the intertextual space between the scripture and culture.

Key words: void, limit, double canonicity, lived religion, strategies, tactics.

“Ritual” es un concepto ambivalente y elusivo que ha sido abordado y definido de maneras distintas desde diversas disciplinas del saber. Según la Enciclopedia Británica (1797, citada por Asad, 1993: 74), el término puede referirse a “un libro que dirige el orden y la manera a ser observada para llevar a cabo [*perform*] un servicio divino en una iglesia en particular, una diócesis, etc.”¹. Esta definición se ajusta al uso generalmente dado a la noción de ritual desde la teología, vinculándolo con una liturgia que cristaliza en texto las maneras de proceder mencionadas. Sin embargo, la palabra *perform* empleada en la definición en su idioma original abre las puertas a considerar una dimensión de lenguaje corporeizado que se encarna al realizar las acciones pautadas por dicha liturgia. Abandonar este *escriptocentrismo*, por tanto, revela que el comportamiento hace más que sólo representar aquello pautado por el texto y más bien tiene la capacidad de incidir en la realidad y la coyuntura, marcando un cambio (Conquergood, 2002; Schechner, 2003; Reinelt, 2007).

Reconocer la performatividad del ritual —y del quehacer religioso en general— implica considerar que ninguna performance será igual y, por lo tanto, que éste está sujeto a cambios en espacio y tiempo. Certeau utiliza el concepto de *vacío* para dar cuenta del cambio religioso a través del tiempo y de las diferencias que existen históricamente con respecto a las experiencias místicas. En el presente ensayo, tomaré esta línea teórica y propondré a partir de ella una manera de conceptualizar la diferencia no sólo entre épocas de la historia, sino también entre variedades de una misma práctica religiosa alrededor del mundo.

DÉDALO E ÍCARO: LA DICOTOMÍA DE LA EXPERIENCIA Y EL PODER

Desde un rascacielos en Nueva York, Certeau (1984) reflexiona en torno a la posibilidad de ver las interacciones de la ciudad desde la perspectiva

1 Mi traducción de: “[...] a book directing the order and manner to be observed in performing divine service in a particular church, diocese, or the like”.

panóptica de un ojo de águila. Opone a esto la mirada del caminante, del peatón que tiene acceso únicamente a lo que está adelante y al radio de su visión periférica, en el mejor de los casos. El primer punto de vista, dice, es el del *voyeur*, el poderoso que tiene acceso a una manera de ver el mundo artificial y exclusiva. Estableciendo una distancia entre sí mismo y la realidad observada, el voyeur la convierte en un texto que puede (y debe) interpretar y representar, y del cual se puede apropiar. En oposición a esta posición, ‘ahí abajo’ los *marcheurs* (caminantes): “[c]aminan una forma elemental de esta experiencia de la ciudad; son caminantes cuyos cuerpos siguen lo ancho y estrecho del “texto” urbano que escriben sin ser capaces de leer.” (Certeau, *ibid.*: 93).

Metafóricamente, Certeau identifica al voyeur con un: “Ícaro volando sobre las aguas [que] puede ignorar los procedimientos de Dédalo en laberintos móviles e interminables muy por debajo”³ (*ibid.*: 92). Este Ícaro está poseído por un “impulso escópico y gnóstico” que lo lleva a fanatizarse por el conocimiento que resulta de la observación y hace que pierda, en su delusión de vuelo, su propia naturaleza humana que lo hace semejante a Dédalo. En el mito, éste le grita que tenga cuidado, que sus alas fabricadas le permiten obtener cierta elevación, pero que volar muy alto hará que el sol las derrita y termine cayendo. Con los pies sobre la tierra, Dédalo habla desde la experiencia como resultado de una vida vivida desde una perspectiva que jamás despegó del suelo, pero que lo ha llevado a taimar los ímpetus que el joven, dotado de un poder sumamente exclusivo (el de volar), recién está explorando.

Dédalo e Ícaro tienen formas distintas de vivir sus vidas, pero ambos participan de lo que la traducción inglesa de *L'invention du quotidien*⁴ llama “*Making-do*”: formas de operar, de actuar y de comportarse en

2 Mi traducción de: “[w]alk, an elementary form of this experience of the city; they are walkers, wandersmänner, whose bodies follow the thicks and thins of an urban “text” they write without being able to read it.”

3 Mi traducción de: “[...] Icarus flying above these waters, [who] can ignore the devices of Daedalus in mobile and endless labyrinths far below.”

4 La obra a la que se hace referencia aquí es la traducción al inglés de *L'invention du quotidien*, titulada *The practice of everyday life* (1984).

la vida social. El “hacer” (*do*) implica los movimientos en el espacio, la emisión de ondas sonoras y, en suma, el despliegue de conductas y enunciaciones que integran la vida cotidiana. Complementariamente, la construcción (*making*) de este “hacer” alude a la asignación de significado, el planeamiento, las intenciones y los objetivos que les son colocados como base.

Certeau hace énfasis en la fluidez al señalar que lo más importante para entender el “*making-do*” es el movimiento. Así, si imaginamos una trayectoria entre dos puntos representada por una línea, no deberíamos comprenderla como una figura (___) sino como una secuencia de puntos (....). Esto se debe a que la representación plana se mostraría como sincrónica o acrónica, mientras que la segunda opción daría cuenta de una sucesión diacrónica de acciones. En ese sentido, el autor habla de trayectorias (en plural) para referirse a: “[...] las formas de uso [empleadas por quienes] [...] [s]eleccionan fragmentos tomados de las vastas compilaciones de la producción para componer nuevas historias con ellos⁵” (Certeau, *ibid.*: 35).

Representadas como puntos en sucesión y planteadas como bloques de construcción tomados de un repertorio para el “*making-do*”, las trayectorias se dividen en *estrategias* y *tácticas*. Las primeras son aquellas propias de sujetos con poder y voluntad que buscan aislarse y crear un *espacio propio* en un mundo que comprenden como asediado por *los otros*. Las estrategias llevan ese nombre porque se valen del poder del conocimiento para transformar las incertidumbres en certezas, ordenando la realidad según el criterio de estos sujetos. En oposición a las estrategias, las tácticas son empleadas por los que carecen de poder y por tanto de un *locus*. Se efectúan siempre en un territorio enemigo, organizado por un poder externo y ajeno. Es por esto que son empleadas con creatividad y astucia para aprovechar las oportunidades que se presentan esporádicamente para moverse en este espacio ajeno.

5 “[...] [t]he ways of using [employed by those who] [s]elect fragments taken from the vast ensembles of production in order to compose new stories with them”.

Estrategias y tácticas se corresponden, en consecuencia, con las trayectorias propias de Ícaro y Dédalo, respectivamente.

Si el cielo al que asciende Ícaro representa el poder del conocimiento, ¿cuál sería el suelo desde el que habla Dédalo? La respuesta es el *vacío*, un término que Certeau trabaja minuciosamente en *La Debilidad del creer* (2006). El autor presenta este concepto señalando que:

[...] al internar más fe en el corazón de una historia humana, uno llega a comprobar un “vacío”, tanto del lado de la enseñanza religiosa como del de las actividades y los conocimientos, sin embargo susceptibles de convertirse, en una situación determinada, en el sitio de encuentro con dios (*ibid.*: 59)

Esto significa que el vacío se forja en el momento en que hay crisis de intangibilidad de la creencia, pero irónicamente también es el momento, el lugar o el espacio en el que es posible desarrollar la fe. La experiencia mística también ocurre en el vacío, a diferencia de la institucionalidad religiosa. Al igual que la cultura, ésta última está sujeta a un momento en la historia y cambia constantemente. Para explicar esta idea, Certeau propone ver la realidad como un texto en el que los términos expresan algo diferente en distintos momentos pese a permanecer iguales en apariencia. Esto se debe a que lo que cambia es el contexto, alterando los significados que se asocian con ellos. Es precisamente durante estas transiciones que se evidencia el vacío subyacente; por lo tanto, también es entonces que puede darse una *ruptura* con la norma y generar un vínculo directo con la existencia. Esto lleva al autor a proponer que:

El símbolo designa a la vez lo que parece y lo que nace. El deterioro de un universo se convierte para Teresa en el lenguaje de otro universo, antropológico éste. El desasosiego que despojaba al hombre de su mundo y, simultáneamente, de los signos objetivos de Dios es precisamente para él la cita de su renacimiento espiritual. [...] *En sí mismo* descubre lo que lo trasciende y lo que lo funda en la existencia (*ibid.*: 55, cursiva en el original)

En ese sentido, siguiendo a Certeau, se puede sugerir una distinción entre la estructura y el vacío. La primera albergaría a los órdenes establecidos históricamente por los seres humanos, caracterizados por el uso de signos fijos para designar a la realidad. El nombramiento da poder a quienes lo ejecutan y reproducen sobre lo que buscan asir. Se trata, por tanto, de un proceso de conquista de la existencia que enmascara al vacío pero que no por ello lo desaparece. Podemos recordar entonces que para Certeau un signo representado en un mapa no tiene la capacidad de graficar el movimiento, y: “[e]s por ende una marca en lugar de actos, una reliquia en lugar de performances: es sólo su residuo, el signo de su borradura” (Certeau, 1984: 35).

Alzándose en el cielo maravillado por sus alas artificiales, Ícaro no advierte que es inevitable caer de regreso al vacío, que ese ideal de orden que es el sol es inalcanzable mediante cualquier estrategia. Con su perspectiva panóptica, ve sólo el “hacer” y no el “construir-hacer”, y lo grafica en un mapa, nombrándolo y constriñéndolo a fronteras que no permiten el movimiento. Al hacerlo, se aferra a un orden determinado sin darse cuenta que, al igual que la luz de las estrellas, es tan sólo el fantasma de algo muerto hace ya mucho tiempo.

TRAYECTORIAS DE UNA DOBLE CANONICIDAD

El vacío supone un límite para las estructuras, pero también es el lugar de nacimiento para nuevas formas de ordenar la existencia. A esto se refiere Certeau (*ibid.*) al proponer una “función permisiva del límite”. Esta misma expresión ha sido utilizada previamente por William James (1898) para referirse a la relación que podría existir entre el cerebro y un alma inmortal. Así, el filósofo planteó que sería limitado considerar que el cerebro emane existencia siguiendo una *función productiva* análoga a la de una tetera de la cual sale vapor de agua. Más bien, habría

6 Mi traducción de: “[i]t is thus a mark in place of acts, a relic in place of performances: it is only their remainder, the sign of their erasure”.

que considerar la posibilidad de que se trate de una función permisiva —como la del gatillo de una ballesta, que al moverse remueve el obstáculo que impide que la flecha se dispare— o de una *función transmisiva* —como la de un prisma, que no produce los distintos colores del espectro, sino simplemente los revela cuando la luz lo atraviesa. Son funciones de este tipo las que podrían llegar a explicar la inmortalidad.

De manera similar, la inmortalidad puede encontrarse en el surgimiento del vacío como límite de la estructura. La función permisiva del límite sería precisamente la de posibilitar una reinterpretación, una integración creativa del “texto” en un nuevo contexto. El “texto” es, en este caso, la tradición religiosa que revive con una renovación a partir de una desestructuración y una innovación. Una vez retirada la interpretación antigua, se remueve el obstáculo que impide que una nueva interpretación se dispare. Por lo tanto, a pesar de que los signos sean los mismos, en relación con el contexto puede cambiar lo que se dice al usarlos y producirse nuevos significados. Esto genera una *ruptura instauradora* que rescata a quienes participan de esta renovación de la obsesión con la fijación de significados.

Si tomamos como ejemplo la construcción del canon de la iglesia católica, podemos ver una sucesión entre eruditos que lideraron la iglesia y dieron forma al corpus de textos reconocidos y a las interpretaciones de los mismos. Entre ellos destaca, por ejemplo, la labor de Ireneo de Lyon para distinguir el canon cristiano de las propuestas gnósticas, y la de Eusebio de Cesarea en la creación de su compendio de textos canónicos justificados histórica y estilísticamente en la *Historia Ecclesiastica* (Huerta, 2012). La *canonicidad* de la Biblia se construyó, así, en oposición a textos que desafiaban la continuidad y coherencia de la estructura establecida, requiriendo redefiniciones que dieron vida nueva a la tradición institucional oficial.

Sin embargo, los textos no canónicos no sólo definen a los canónicos por oposición: formas de discurso como la literatura pueden apoyar al establecimiento de los textos bíblicos. Tongue (2014) caracteriza el canon bíblico como una lente a través de la cual las personas

perciben la realidad, pero que está sin embargo inserta en una cultura humana que permite que se aprendan los vínculos entre los símbolos empleados en dicho canon y los objetos extralingüísticos que éstos designan. Este aprendizaje es inherentemente intertextual y genera *espacios huecos* en los que estos vínculos artificiales entre el signo y su objeto son redefinidos constantemente. Se genera así una *doble canonicidad* que oscila entre la (sagrada) escritura y la literatura, y que contribuye a que los lectores llenen los espacios en blanco de una con los mensajes aprendidos de la otra. En otras palabras, el canon: “[...] requiere de refuerzos externos porque falla en explicarse a sí mismo adecuadamente” (Aichele, 2001: 21, citado por Tongue, *ibid.*: 193). La canonicidad, por tanto, emerge no sólo de la ruptura instauradora entre épocas, sino también entre discursos.

TRAYECTORIAS DE UNA MÚLTIPLE CANONICIDAD

Debido a la ruptura, la tradición puede mantenerse viva; no obstante, esto tiene por efecto colateral el que sea imposible escapar al contexto desde el que se leen los signos escritos en épocas anteriores. Certeau (2006) intuye, en consecuencia, que la experiencia mística en la modernidad no puede ser la misma que en tiempos medievales. La manera como se definen los términos requeridos para interpretar los textos místicos ha cambiado en sí misma, imposibilitando el acceso a las definiciones originales. Ante esta situación, bien podríamos preguntarnos si existía una definición original para empezar. Asad (1993) sostiene que encapsular a ciertas prácticas y creencias bajo la categoría distintiva y exclusiva de “religión” —y en consecuencia como diferentes de otras esferas de la vida como la política— responde a una mentalidad occidental moderna. Latour (1991) profundiza en esta misma idea y nos dice que “nunca hemos sido modernos”, ya que la realidad jamás

7 Mi traducción de: “[...] requires external reinforcements because it fails to explain itself sufficiently”.

se ha podido adaptar al ideal obsesivamente taxonómico y segregante de la modernidad.

Según Latour, la *constitución moderna* establece una separación tajante entre la política, la ciencia y la espiritualidad, creando una espiritualidad enteramente individual orientada a un *dios tachado* cuya

[...] trascendencia lo distanció infinitamente, de tal modo que no perturbara la libre actuación ni de la naturaleza ni de la sociedad, pero el derecho fue reservado no obstante para apelar a esa trascendencia en caso de conflicto entre las leyes de la naturaleza y las de la sociedad⁸ (Latour *ibid.*: 33).

Estas segregaciones, sin embargo, ocurrirían únicamente a nivel de ideal. Siguiendo la línea argumental planteada en este ensayo, por tanto, sería de esperar que al tratar de volar hacia este sol, las alas de los modernos se desarticularan y éstos cayeran al vacío. En efecto, así se resume la tesis de Latour: nunca hemos sido modernos precisamente porque entre más pretendemos ceñirnos a esta constitución, más generamos instituciones y productos híbridos.

Esta hibridez habla de un espectro que reemplaza a la dicotomía entre dos polos. Esta hibridez se da no sólo entre estas tres esferas modernas de conceptualizar la realidad, sino también entre distintas manifestaciones al interior de cada una. Siendo así, podemos invitar a la reflexión no sólo sobre la *función permisiva* del límite, sino a la *función transmisiva* del límite. Al igual que un prisma que deja ver la multiplicidad de colores en la luz blanca, el canon en constante redefinición intertextual desde el vacío deja relucir formas de religión vivida que varían de lugar en lugar sin dejar de apelar a un mismo sistema de símbolos sagrados. Esto se debe a que los textos canónicos son leídos no sólo junto con la literatura, sino también con otros elementos de la vida cotidiana como las relaciones con la familia y la comunidad, con

8 Mi traducción de: “[...] transcendence distanced Him infinitely, so that He disturbed neither the free play of nature nor that of society, but the right was nevertheless reserved to appeal to that transcendence in case of conflict between the laws of Nature and those of Society”.

el espacio y con el tiempo, con la legalidad y la normatividad, etc. Se crea así lo que podríamos llamar una *múltiple canonicidad* que se (sobre) escribe en varias capas como un palimpsesto. En consecuencia, aunque los representantes de instituciones como la iglesia católica sancionen desde su posición de *voyeurs* formas alternativas de vivir la fe cristiana, los *marcheurs* de distintas partes del mundo se valen de tácticas creativas para abrirse paso en este territorio ajeno, escribiendo y reescribiendo sus textos desde el vacío.

CONSIDERACIONES FINALES

Ícaro y Dédalo actúan como arquetipos para designar dos formas distintas de interactuar con la realidad: una que la categoriza y ordena y otra que se mueve en el vacío para apropiarse dinámica y creativamente de ella. Posiciones de poder como cargos en la iglesia facilitan la construcción de un “espacio propio” asediado por “los otros” al cual se denomina canon. No instante, aferrarse a lo establecido es aceptar una condena a la desaparición ante el inevitable cambio de contextos, ya sea por el paso de las épocas o por translocación. En contraste, reconocer los límites y entregarse al vacío subyacente permite la “inmortalidad” de la tradición a través de rupturas instauradoras. La intertextualidad de la asignación de objetos extralingüísticos a los signos empleados por el canon invita a considerar no sólo una doble, sino una múltiple canonicidad: una que dé cuenta de las formas de religión vivida que emergen de la construcción de “[l]a vida cotidiana [que] se inventa a sí misma allanando de incontables formas la propiedad [o el canon estructurado] de otros” (Certeau 1984; xii).

9 Mi traducción de: “[e]veryday life [that] invents itself by poaching in countless ways on the property [or the structured canon] of others”.

Referencias bibliográficas

Asad, T.

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Certeau, M.

2006 *La debilidad del creer*. Buenos Aires: Katz.

1984 *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.

Conquergood, D.

2002 “Performance Studies: Interventions and Radical Research”. *TDR* (1988-), 46 (2), pp. 145-156.

Huerta, D.

2015 *Scouting polyphony in late ancient Christianity: an overview of different conceptualisations of otherness based on the juxtaposition of institutional and non-institutional voices*. Tesis para optar por el grado de Magister en teología (“Religious Roots of Europe”). Helsinki: Universidad de Helsinki.

James, W.

1898 *Human immortality: two supposed objections to the doctrine*. Boston: Houghton, Mifflin.

Latour, B.

1991 *We have never been modern*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Reinelt, J.

2007 “TDR Comment: Is Performance Studies Imperialist?” Part 2. *TDR* (1988-), 51 (3), pp. 7-16.

Schechner, R.

2003 *Performance Studies: An Introduction*. Routledge: London & New York.

Tongue, S.

2014 *Between biblical criticism and poetic rewriting: interpretative struggles over Genesis 32:22-32*. Leiden & Boston: Brill.

MICHEL DE CERTEAU EN CLAVE COGNITIVA: IDEAS DESDE OTROS ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

Sidney Castillo

Resumen

Tres décadas después de su fallecimiento, el trabajo intelectual de Michel de Certeau sigue teniendo vigencia para las ciencias sociales, así como humanidades por igual. Esto es porque sus conceptos e ideas nos impulsan propiamente a reflexiones que reflejen su estilo de pensar: Un estilo interdisciplinario, heterodoxo y multiforme. Actualmente, tales cualidades son necesarias para el planteamiento adecuado de problemas relacionados con la agencia, y por extensión, mente humanas, pues permitirán comprender el rol que tienen éstas últimas en la experiencia de la vida cotidiana. Esta fue la tarea que emprendió el jesuita y que aquí buscaremos complementar estableciendo puntos de encuentro entre los temas que le ocuparon, y diversos estudios realizados en un campo que comparte las cualidades de su pensamiento como fundamento para hacer investigación: las ciencias cognitivas. A través de este ejercicio, lograremos una mayor capacidad de inteligibilidad desde ambos itinerarios de investigación hacia el fenómeno humano.

Palabras clave: Michel de Certeau, tradición, prácticas, agentes, cognición.

Abstract

Three decades after his passing, the intellectual work of Michel de Certeau is still of much importance for the social sciences and the humanities alike. This is because his concepts and ideas properly compel us towards through processes that mimic his thinking style: An interdisciplinary, heterodox, multiform style. Currently, such qualities are needed for the proper approaching to problems related to agency, and by extension, the human mind, since these

qualities will allow understanding of the role the latter have in the experience of everyday life. This was the task started by the jesuit and the one we will aim to complement by establishing common points between his themes of interest, and studies that were done in a field that shares his thinking qualities as fundamentals for doing research: Cognitive science. Through this exercise, we will achieve a greater intelligibility capacity from both research itineraries towards human phenomena.

Keywords: Michel de Certeau, tradition, practices, agents, cognition.

Estas realizaciones operativas son signo de conocimientos muy antiguos. Los griegos la designaban como *mêtis*. Pero se remontan más lejos, a inteligencias inmemoriales con los ardidés y las simulaciones de las plantas o los peces. Del fondo de los océanos a las calles de la megalópolis...

Michel de Certeau

INTRODUCCIÓN

La obra de Michel de Certeau se caracteriza por ser una permanente búsqueda de constantes. Si bien en sus textos aborda temas tan variados como la exploración de la alteridad a partir del conocimiento y la experiencia (2006b: 196); pasando por su lectura a contracorriente del sentido de la historia (1993); o la interpretación semiótico-psicoanalítica que tiene del fenómeno místico (2006a), su pensamiento se caracteriza por vincular fenómenos en apariencia disímiles, con principios generales o —para usar el lenguaje certeauniano— por construir un lugar donde asir al otro¹ (2007).

1 A lo largo de su obra, “el otro” cobra distintos matices según sea su objeto de estudio; por ello, en *La fábula mística* (2006a: 19) emplea la palabra Otro (con mayúscula) para referirse a Dios, o a lo inconmensurable experimentado por los místicos (alteridad ontológica); mientras que en *La ruptura instauradora* (2006b: 201), se refiere al discurso científico sobre la religión, examinándola bajo un lenguaje particular que se distancia del religioso (alteridad epistemológica).

Una de las referencias más resaltantes de este ejercicio es la continuidad oculta pero manifiesta, entre dos de sus obras principales: *La fábula mística* y *La invención de lo cotidiano* (1996). En el primer texto, el autor postula una lectura semiótica del fenómeno místico, enfocada en la praxis de los agentes que se encuentran al margen de la institucionalidad eclesial (los iluminados, el sabio idiota, el aristócrata venido a menos etc.); mientras que en el segundo, vuelca esta tensión hacia la vida cotidiana o del barrio, posicionándolos en un contexto donde la mayoría de las veces no poseen nada de ese espacio, pero paradójicamente, pueden usarlo a su favor.

A modo de asociación libre, y en aras de ser fiel al estilo del jesuita, trazaré líneas paralelas desde tres temas que le ocuparon, a saber, el sentido de la tradición, las prácticas de espacio, y los campos de disputa para los agentes, hacia investigaciones que han sido realizadas teniendo como foco en común la cognición humana, aquel objeto al que de alguna u otra manera él se refirió sin llamarlo tal. Esto, con el objetivo de mostrar la actualidad de su pensamiento, el cual es caracterizado por participar de la búsqueda activa de universales particulares, posibles de extrapolarse a distintos contextos y procesos.

LA HEREJÍA DE LA MENTE, O CÓMO LAS IDEAS SON TRANSMITIDAS

En la concepción de la historia de Michel de Certeau, la heterodoxia y el movimiento son ejes pivotaes para la vitalidad de la tradición. Esta se dibuja desde una sana tensión entre las propias fuentes que evocan un inicio o experiencia fundante, y la lectura que hace una generación a partir de su propio posicionamiento histórico. Certeau etiqueta este movimiento dialéctico como una *doble ruptura* (2006b: 59-60), la cual se manifiesta en toda actividad que pretende recoger inspiración o reclamarse fundada en el pasado. El primer momento se define por una ruptura de la tradición religiosa, donde de partida, existe una distancia entre el creyente y los contenidos que articulan su fe, pues éste busca

interpretar su sentido a partir de un determinado momento histórico —el propio—. El segundo momento se caracteriza por una ruptura con el mundo, donde la distancia se ve revestida por las diferencias entre el lenguaje y la cultura del tiempo de donde proviene dicho contenido. Demarca así, lo esquiva pero activa que es la relación entre presente y pasado, o más exactamente para lo que interesa al autor, entre el origen de la tradición y las mentes que tratan de seguirla: un evento procesual, entendido en términos de reciprocidad, donde las segundas no son nunca ajenas a la primera ya que se fundamentan en ella, pero ésta tampoco puede ser enteramente suya, puesto que le perteneció y se vio fundada por otros. Al mismo tiempo, la primera solo puede existir mediante la interpelación de los vivos, los cuales generan un entendimiento ajustado a las necesidades de su tiempo (*ibid.*: 77)². Desde aquí, el autor que nos ocupa señala el carácter esencialmente antropológico de la interpretación histórica: una basada en un sistema de relaciones humanas articuladas por la comunicación, el cual llega al “origen” de la tradición a través de las referencias de otros y de nuestro propio entendimiento de lo aprendido (*ibid.*: 76).

Al respecto, la propuesta certeuniana no resulta lejana de la explicación naturalista que el antropólogo y científico cognitivo Dan Sperber (1996) elabora sobre la cultura. Partiendo de un cuestionamiento previo de cómo la antropología y la psicología pueden participar conjuntamente de un entendimiento más preciso y empírico de las características de la cultura, Sperber presenta un modelo epidemiológico de representaciones. La idea central de este modelo es que existen representaciones que se transmiten por medio de dispositivos de procesamiento de información (mente humana). Las representaciones se forman por la interacción que estos dispositivos tienen con respecto a su entorno, teniendo como condicionamiento de esta formación su propia constitución fisiológica (funcionamiento óptimo o defectuoso de las condiciones materiales del cerebro). Cada vez que las representaciones son

2 Certeau fija la presente argumentación en este texto cuando se pregunta por la espiritualidad de la tradición jesuita, y por cómo los místicos del S. XVI al XVII dieron formas alternativas a aquello que ya estaba legitimado por la autoridad del tiempo.

transmitidas, tienden a ser transformadas por la habilidad metarepresentacional³ de los dispositivos, cambiando en contenido y en la forma como son percibidas con cada iteración. Según Sperber, lo que interesa a un estudio epidemiológico de las representaciones —teniendo en cuenta las premisas anteriores— es explicar cómo algunas de éstas se vuelven culturales, es decir, cómo algunas de éstas logran distribuirse de manera más amplia que otras, y pueden mantenerse relativamente estables a lo largo de varias generaciones (*ibid.*: 57). La respuesta que da el autor a esta cuestión, es que algunas representaciones son más evocativas —por tanto memorables— que otras en la medida que éstas sean relevantes⁴, es decir, que tengan alguna relación con las representaciones del o los individuos (“la tradición” aprendida y resignificada por procesos de socialización); y, que no se les pueda otorgar una interpretación definitiva (proposiciones contraintuitivas⁵ sin límites precisos, o, en lo que respecta a Certeau, relacionadas a la religión). Sperber finaliza su argumentación escribiendo que “estos misterios relevantes son culturalmente exitosos en comunicarse” (*ibid.*: 73).

Es por lo anterior que podemos comprender por qué Certeau escribe sobre un mito de los orígenes: porque este mismo origen no es

3 Esta es una característica que distingue claramente a este abordaje de otros como la epidemiología en estudios de enfermedades, pero sobre todo de la memética, particularmente cuando se refiere a ideas relacionadas a la religión. En este caso, Dawkins (1993) escribe que los memes buscan auto-replicarse a partir de entornos favorables para su reproducción, infectando la mayor cantidad de mentes posibles —cuales “virus”— y teniendo casi ninguna transformación durante su transmisión. Más allá de los cuestionamientos que puedan surgir por el sesgo negativo con el que se examina al objeto de estudio, este modelo falla desde un principio al asumir que la mente humana reproduce ideas como tales; muy por el contrario, lo que se transmite no está relacionado a las ideas en sí, sino a las representaciones y memoria de las representaciones de estas ideas (Sperber, 1978: 138).

4 Esto no quiere decir que lo relevante equivalga a lo útil, funcional o adaptativo, sino que son relevantes porque están presentes en la vida cotidiana de las personas al brindar sentido a los hechos que suceden en su entorno. Éste inclusive puede no estar en consonancia con la realidad, y/o motivar comportamientos que atenten contra el propio *fitness* evolutivo. Para una discusión más detallada, ver Sosis (2004).

5 Sobre la contraintuitividad de proposiciones y su mayor capacidad evocativa, ver Boyer (2001).

inmune a la comunicación, por el contrario, solo se hace posible desde ella misma. Ni en el surgimiento mismo de una tradición existe un entendimiento unívoco o literal para todas las partes involucradas. Desde el momento en que existen individuos y grupos de individuos procesando información a través de representaciones, es que el entendimiento del contenido será uno distinto, en mayor o menor medida. Sentencia al respecto el jesuita: “...jamás se llega a los hombres de ayer sin pasar por los de hoy... nuestro paisaje mental sigue siendo el fondo sobre el cual se plasma todo conocimiento histórico...; la mediación de los otros, hoy, es la condición de un acceso a la alteridad del pasado” (2006b: 78).

EL RECORRIDO DEL ESPACIO COMO LA EXPERIENCIA DE LO DADO

Habiendo hecho un sumario sobre su análisis diacrónico de las ideas, resulta necesario ahora complementar con el tratamiento que da a las prácticas del espacio entendidas desde un momento sincrónico.

Certeau enfocó su atención en los entornos urbanos como las grandes ciudades de Nueva York o Santiago de Chile, y los pequeños barrios de los suburbios de París, porque buscaba comprender cómo las prácticas que los agentes tienen en estos entornos configuran un entendimiento particular de los mismos. Dice el autor al respecto, que éstas se caracterizan por ser análogas a dos ámbitos propios de la semiótica⁶: la enunciación y la retórica. Partiendo de la primera, es posible entenderse al *andar* —una de las prácticas o *maneras de hacer*⁷— como la apropiación de un espacio determinado, a partir de relaciones entre posiciones diferenciadas (similar a la apropiación de la lengua

6 Para mayores referencias sobre el abordaje teórico de Michel de Certeau, véase Giard (2006).

7 Llama Certeau *maneras de hacer* a toda práctica social realizada por los agentes, que se diferencia lo suficientemente en sí misma de las propuestas normativas establecidas por terceros en relación a un campo de acción particular (1996: xlv). Cabe resaltar que las características enumeradas arriba son compartidas por la mayoría de *maneras de hacer*.

por parte del locutor, desde el acto del habla, para formar alocuciones) (1996: 110); mientras que por la segunda, el *andar* tiene como estilos de hacer a la sinécdoque y el asíndeton, dado que el caminante amplifica los detalles de su recorrido —y viceversa—, esgrimiendo discontinuidades de experiencias a modos de “islotos separados” (*ibid.*: 114). En otras palabras, el agente que realiza el *andar* tiende a apropiarse del espacio por el cual transita, porque imprime un sentido distinto al del diseñado para éste; sin embargo, este recorrido siempre será uno fragmentado, puesto que el agente i) no dispone de un conocimiento total de la distribución del espacio (los planos de la ciudad), ii) porque el horizonte de posibilidades de cada recorrido pasa a ser uno distinto en cada realización, y más importante aún, iii) porque es un proceso no consciente en el sentido que las relaciones entre espacio y agentes no se piensan, sino que son tenidas como necesarias, o más exactamente, como por defecto (*ibid.*: 120).

Este último punto fue el que le interesó explorar al afamado psicólogo y economista del comportamiento Daniel Kahneman, en su texto *Thinking Fast and Slow* (2011), pues buscaba explicar cuáles eran los condicionamientos de los mecanismos cognitivos que permiten establecer juicios sobre el mundo. Partiendo desde argumentos brindados por la psicología evolutiva, el autor establece la dicotomía metafórica Sistema 1 y Sistema 2 con respecto a las operaciones que la mente ejecuta para procesar información. El primer sistema realiza evaluaciones automáticas del *input* obtenido, logrando establecer asociaciones y relaciones causales de manera intuitiva; mientras que el segundo sistema demanda más esfuerzo en el pensamiento, pues cuestiona y reevalúa el *input* de manera analítica. De acuerdo a la forma en cómo se presente esta información, dos estados respectivos a los sistemas arriba mencionados son posibles de experimentarse; a saber, la *facilidad cognitiva* y la *tensión cognitiva*⁸. Se tiene la experiencia de *facilidad* cuando la información a procesarse es percibida (principal aunque no únicamente) como relacionada a experiencias repetidas, generando una sensación de familiaridad. Esta sensación de familiaridad, en combinación con

8 Traducción propia. *Cognitive ease* y *cognitive restrain* en el texto original.

las capacidades del Sistema 1 de realizar asociaciones entre cosas o características de cosas⁹, y saltar a conclusiones con información baja en calidad y cantidad, constituye lo que el autor denomina *what you see is all there is (nysiati)*. La *nysiati*, como su nombre indica, es aquella *story* con un mínimo de consistencia interna, que brinda sentido de manera inmediata a la información parcial obtenida desde la complejidad del mundo, permitiendo así el curso de acciones o toma de decisiones —*maneras de hacer* en Certeau—. El aspecto negativo de esto es que, si bien la habilidad de producir sentidos inmediatos ayuda en la orientación de prácticas para la vida cotidiana, los mismos pueden llegar a ser endebles dado que se apoyan en sesgos cognitivos¹⁰ (sesgo de *self-consistency*, efecto del observador, error fundamental de atribución, etc.). Solo cuando ninguno de estos condicionamientos cumple en dar inteligibilidad inmediata a lo percibido, es que se produce *tensión cognitiva*, movilizándolo al Sistema 2 a ejecutar operaciones analíticas que requieren de mayor tiempo y esfuerzo.

Trayendo ambas razonamientos al mismo cauce, podemos afirmar entonces que los agentes, al momento de *hacer*, no son conscientes de los movimientos y supuestos que hay a partir de su práctica. Por esta razón es que pueden trazar con mayor facilidad nuevos sentidos a los

9 A propósito de este punto, Kahneman suscribe la idea de otro autor al señalar que la creatividad es, en términos operacionales, “el funcionamiento excepcionalmente óptimo de la máquina asociativa”. Esta observación es particularmente relevante para la presente discusión, pues la creatividad devendría en la producción de sentidos espontáneos, la cual es finalmente —en términos certeauianos— una forma de *apropiarse* de algo.

10 Daniel Pauly, biólogo marino especializado en Ciencias Pesqueras, encontró este mismo condicionamiento del Sistema 1 al momento de notar por qué cada generación de científicos pesqueros registraba como punto de partida un estimado total distinto (de tendencia decreciente) en las poblaciones de peces de lugares explotados. Llamó a este fenómeno *shifting baseline syndrome*, pues concluyó que cada grupo generacional fija como línea de base, o más exactamente, naturaliza las condiciones presentes que encuentra en su entorno, estableciendo así líneas de base cambiantes para cada uno de ellos. En consecuencia, cada generación perdería de vista los cambios (y en su campo de investigación, la pérdida de especies de peces) que han podido acontecer a lo largo del tiempo, pues las líneas de base se suceden unas a otras, frecuentemente sin evaluación alguna. Para más información, véase Pauly (1995) y Ted (2015).

ya especificados por propuestas normativas pre-establecidas; pero los mismos estarán afectados por sesgos cognitivos, los cuales harán perder de vista a los agentes la posibilidad de trazar trayectorias o sentidos más reflexivos a partir de experiencias anteriores y evaluaciones analíticas. Sentencia nuevamente Certeau: "...son caminantes, *Wandersmänner*, cuyo cuerpo obedece a los trazos gruesos y a los más finos [de la caligrafía] de un 'texto' urbano que escriben sin poder leerlo" (1996: 105).

TÁCTICAS PARA LAS ESTRATEGIAS: LOS RECURSOS DE LA SUBVERSIÓN

Como ya hemos elucidado, no solo las ideas sino también las experiencias son tenidas por la mente humana como no literales al momento de aprehenderlas, permitiendo así la producción de nuevos sentidos (en algunos casos espontáneos y superficiales) que articulen las vivencias de la vida cotidiana. Frecuentemente, esta producción de sentido no es puesta bajo escrutinio por los mismos agentes, pues responde a demandas constantes de los contextos en los cuales ellos se desenvuelven; pero hasta aquí una cuestión queda irresuelta: ¿De qué manera se define la relación entre los contextos y agentes para que se puedan delimitar estas prácticas como tales en primer lugar? Certeau brinda una respuesta a través de dos conceptos: *estrategia* y *táctica*. En la primera se suscriben todas las racionalidades o discursos con normativas establecidas sobre diversos campos del conocimiento y acción humanos. Se caracterizan por poseer un lugar propio, normalizando a los agentes que se desenvuelven en sus jurisdicciones, y constituyendo un *poder del conocimiento* (1996: 43) clamado como único y legítimo. En contraposición se encuentra la *táctica*, la cual suscribe todas aquellas *maneras de hacer* empleadoras de los recursos propuestos por la *estrategia* para el beneficio de los agentes, llegando a ser en algunos casos, la antípoda en cuanto al propósito de la anterior. De este modo, su filosofía de la praxis queda fijada: al mismo tiempo que la *estrategia* dicta y reivindica formas específicas de *make believe* sobre el mundo, la *táctica* recrea acciones e ideas que se alimentan de la primera, para constituir "artes de la subversión" (*ibid.*: xxii).

Tal forma de análisis *polemológico*¹¹ (*ibid.*: xlviiii), puede ayudarnos a pensar casos distintos y aún más polarizados a los ya trabajados por Certeau, pues él buscaba encontrar la agencia en la lectura, el grafiti o el escamoteo¹², más dejó pendiente elaborar una investigación que se encargue de evidenciar una relación similar a nivel de grupos. Uno de los pocos que ha producido algo afín a lo que aquí proponemos es Scott Atran (2015), antropólogo y científico cognitivo, actualmente dedicado al estudio del movimiento terrorista conocido como Estado Islámico de Siria y el Levante (ISIS o ISIL por sus siglas en inglés). Después de realizar trabajo de campo y estudios experimentales en las líneas de combate de las zonas en conflicto, encontró que, si bien la anomia social, la desestructuración socioeconómica y la vivencia cotidiana de vulneración hacia uno mismo (muerte de seres queridos, discriminación por etnicidad y/o religión), hacia los miembros de un grupo con los que uno se puede sentir identificado (los musulmanes u otros), o hacia objetos que puedan servir para esta identificación (la tierra dada por Dios, el Califato), hacen que los jóvenes contemplen como una opción el sumarse al ISIS, es la facilitación social por parte de pares hacia la organización, fundamentada en el reconocimiento entre sí mismos y del enemigo a partir de *valores sagrados*¹³, la que finalmente determina

11 Una precaución a tener en cuenta es que su análisis es optimista en el fondo, porque busca dar agencia a los sujetos sociales que se encuentran al margen de la institucionalidad, no reparando en otras posibilidades que podrían tener este mismo tipo de relación. Es comprensible, pues dentro de su itinerario de investigación se encontraba un mayor compromiso social y político con posturas que fueran contestatarias a los poderes establecidos. Solo recordemos que unos años antes del período de investigación correspondiente a lo que sería el libro “La invención de lo cotidiano” (1974-1978) había ocurrido el Mayo del 68, dentro del cual él tuvo numerosos pronunciamientos a favor de los actores revolucionarios. Para más detalles, véase Certeau (1995).

12 Traducción propia. *Hustle* en el texto original.

13 Traducción propia. *Sacred values* en el texto original. Son todos los valores cuyos contenidos son imposibles de anclar en evidencia empírica, y su significado imposible de determinarse de manera unívoca. Además, son inmunes a los intercambios o compensaciones materiales, pues son pensados como valores indispensables, aquellos que nos unen por sobre todo lo demás. A través de la historia de la humanidad, en diferentes culturas y grupos, siempre hemos tenido estos valores ya sea en formas explícitamente religiosas (Allah y el Califato en este caso), o en formas secularizadas (derechos humanos, la idea de nación, el parentesco, etc.). Para más

la voluntad de luchar y hacer sacrificios costosos, siendo el máximo de éstos el bombardeo suicida. Los jóvenes —sean locales o extranjeros¹⁴— tienen una fuerte percepción de amenaza y *ultraje moral*¹⁵ respecto a los poderes políticos que tienen incidencia directa en Medio Oriente, en detrimento de la población civil y sus valores sagrados. Es a partir de este hecho que encuentran como alternativa de respuesta, un lugar común bajo la bandera del Islam radicalizado; aunque paradójicamente, la mayoría de los jóvenes son recién conversos o familiarizados con los contenidos de la religión. Esto se explica porque esta forma de entender al Islam solo es el lenguaje en común inmediato del cual se revisten los valores relacionados a la convicción de lograr un cambio significativo, inclusive si el mismo implica ver al mundo arder a costa de todo, y sin importar la cantidad de inocentes que puedan ser víctimas de sus acciones. Es un auténtico deseo de realizar un impacto en el mundo en compañía de otros que son considerados como hermanos¹⁶ lo que moviliza a la acción; es, en palabras de Atran, una *revolución*.

información sobre las propiedades de estos valores a través de un estudio experimental, véase Atran (2008).

14 Esto explica el por qué, tanto los jóvenes que viven en las condiciones adversas de los países en conflicto, como los jóvenes de países occidentales con mejores condiciones de vida (estudios superiores, mejor situación socioeconómica, etc.) deseen eventualmente sumarse al ISIS, o siquiera se muestren a favor de algunas de sus acciones.

15 Traducción propia. *Moral outrage* en el texto original.

16 El hecho de sentirse uno con el grupo, es denominado en psicología social como *identity fusion*. Atran llega a esta conclusión después de haber aplicado un experimento de círculos, en donde uno representaba al sujeto y el segundo al grupo. Aquellos que posicionaban los círculos uno dentro del otro tenían una sensación de invencibilidad y voluntad absoluta de hacer sacrificios costosos en favor del grupo, a comparación de los que sobreponían parcialmente los círculos. A partir de la *identity fusion*, la oposición “nosotros contra el mundo” se hace manifiesta, al mismo tiempo que se eliminan alternativas intermedias de pertenencia, pues el ISIS no acepta a los que están en la “zona gris” (zona que incluye tanto a los ciudadanos o musulmanes que no pertenecen al movimiento, como a los que dentro del mismo, dudan o tienen miedo de llevar a cabo las actividades terroristas). Por esta razón, no sorprende que la mayor cantidad de víctimas de esta organización sean, en su mayoría, ciudadanos de países de Medio Oriente. De acuerdo al Institute for Economics & Peace (2015), solo en 2014, 6073 personas murieron producto de atentados terroristas en países como Egipto, Irak, Líbano, Siria y Turquía.

Para finalizar y volviendo a Certeau, los conceptos de estrategia y táctica nos ayudarían respectivamente a i) poner en perspectiva las fuerzas políticas que participan en el conflicto de Medio Oriente en relación con procesos económicos, políticos e identitarios locales, los cuales permitieron el surgimiento de esta organización; y ii) comprender el curso de acciones con las cuales los jóvenes enfrentan situaciones relacionadas a los procesos de nivel macro anteriores, a partir de lo que encuentran en su vida cotidiana. Las opciones más salientes halladas por Atran han sido la de sumarse al ISIS, volverse refugiados, u optar por fomentar iniciativas de paz locales. En el caso del ISIS, podemos concluir —en términos certeuanianos— que es la táctica en pugna por volverse estrategia a costa del mundo.

CONCLUSIÓN

A lo largo del presente ensayo hemos podido delimitar estrechas correspondencias entre los itinerarios de investigación de Michel de Certeau y las investigaciones de autores que se han dedicado al estudio de la mente humana desde múltiples aristas, demostrando así la vitalidad y vigencia de su pensamiento. Los diversos itinerarios que le ocuparon le permitieron postular conceptos útiles para asir a la *ratio* popular, aquel objeto de estudio que ganó su fascinación en la última etapa de su vida; pero los mismos aún pueden verse más enriquecidos y renovados por los conceptos y objetos de estudio aquí presentados.

Es importante que, para continuar este rumbo, sigamos el consejo que Atran retoma de Margaret Mead: debemos empatizar sin simpatizar con las perspectivas y acciones de nuestro objeto de estudio, de esta manera podremos obtener mayor *insight* de los contextos y motivaciones que involucran el *hacer* del ser humano en el mundo, aquella intriga permanente de Michel de Certeau.

Referencias bibliográficas

Atran, S.

2015 “Isis is a revolution”. *Aeon*. London. Consulta: 18 de Junio de 2016. <<https://aeon.Co/essays/why-Isis-Has-the-Potential-to-Be-a-World-Altering-Revolution>>.

Atran, S., & Axelrod, R.

2008 “Reframing sacred values”. *Negotiation Journal*, 24(3), pp. 221-246. Consulta: 22 de junio de 2016. <<http://www-personal.umich.edu/~axe/negj0708.pdf>>

Boyer, P.

2001 *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Certeau, M. de

1993 *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

1995 *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

1996 *La invención de lo cotidiano: artes de hacer I* (Vol. 1). México D.F.: Universidad Iberoamericana.

2006a *La fábula mística:(siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela.

2006b *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores.

2007 *El lugar del otro: Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores.

Dawkins, R.

1993 “Viruses of the mind”. En Dahlbom, Bo (ed.) *Dennett and his critics: Demystifying mind*. Oxford: Wiley-Blacwell, pp. 13-27. Consulta: 20 de junio de 2016. <<http://www.inf.fu-berlin.de/lehre/pmo/eng/Dawkins-MindViruses.pdf>>

Giard, L.

2006 “Introducir a una lectura de Michel de Certeau”. En Rico de Sotelo, Carmen (coord.) *Relecturas de Michel de Certeau*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 15-33.

2015 Institute for Economics and Peace. *Global Terrorism Index 2015: Measuring and Understanding the Impact of Terrorism*. Consulta: 30 de octubre de 2016. <<http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/11/Global-Terrorism-Index-2015.pdf>>

Kahneman, D.

2011 *Thinking fast and slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Pauly, D.

1995 “Anecdotes and the shifting baseline syndrome of fisheries”. *Trends in Ecology and Evolution*. 10(10), p. 430.

Sosis, R.

2004 “The adaptative value of religious ritual”. *American Scientist*. Volumen 92, pp. 166-172. Consulta: 25 de mayo de 2016. <<http://people.uncw.edu/bruce/hon%20210/pdfs/Religious%20ritual%20%20Sosis%202004.pdf>>

Sperber, D.

1978 *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción cultural.

Sperber, D.

1996 *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.

TED

2015 *Daniel Pauly: The ocean's shifting baseline* [videograbación]. New York: TED conferences, LLC. Consulta: 15 de junio de 2016. <<https://www.youtube.com/watch?v=Hui5YH-D6Go>>

LAS INTERPRETACIONES DE ADÁN Y EVA O LA FORMACIÓN DE CIENTÍFICOS EN EL PERÚ

Veronique Lecaros

Resumen

El artículo analiza algunas aristas de la deficiente formación de las aptitudes intelectuales requeridas en las disciplinas científicas. Se pregunta a jóvenes en último año de secundaria y a profesores de religión en Lima y en la zona de Jaén su perspectiva sobre el relato bíblico de Adán y Eva. Se evidencia que el mundo se sigue parcialmente interpretando a partir de creencias mágicas en vez de las leyes físicas a pesar de las enseñanzas del Magisterio y de los currículos oficiales de los cursos de ciencias y religión.

Palabras clave: educación científica, magisterio, escuela, creencias, iglesia.

Abstract:

This article analyzes some aspects of the deficient formation of the intellectual skills required in scientific disciplines. Adolescents in the last year of secondary school and teachers of religion in Lima and Jaen are asked about their perspective on the story of Adam and Eve. It is thus shown that at least partially, people in Peru still interpret the world in a magical way and do not take into account physical laws in spite of the Church teachings and the official syllabus of the sciences and religion courses.

Key words: Scientific education, magisterium, school, beliefs, church.

En el marco del proyecto de investigación sobre secularización¹, tuve la oportunidad de entrevistar a grupos de jóvenes que acababan de recibir la confirmación, y a profesores de religión². Aunque no figuraba en mi objetivo de investigación, descubrí con gran sorpresa que casi todos estos jóvenes de buen nivel educativo (algunos acababan de terminar secundaria, inclusive algunos ya eran universitarios) consideran la historia de Adán y Eva y el relato de la creación en Génesis como una verdad histórica, aunque todos conocieran la teoría de la evolución³. La mayoría justificaba su posición apelando a argumentos de autoridad: la Iglesia lo dice, entonces debe ser cierto; los más listos citaban la Biblia: “Para Dios, nada es imposible”. Sin embargo, estas creencias están en contradicción con lo que enseña el Magisterio. Esta situación nos lleva a cuestionar la manera en la cual se transmite la fe y las eventuales fallas en el manejo de los cursos de religión. Además, la actitud de los jóvenes revela la ausencia de una aprensión científica del mundo porque se ubican en un ambiente permeado por un Dios Todopoderoso, arbitrario y milagrero. Queda entonces preguntarse cómo favorecer el desarrollo de las aptitudes científicas entre los jóvenes.

¿ADÁN Y EVA, NUESTROS ANCESTROS?

En los varios “focus groups” en los cuales abordé el relato de Adán y Eva, preguntando a los jóvenes su opinión, tuve siempre la misma

1 El proyecto de investigación intitulado “Secularización” (2 años a partir de marzo 2015) se desarrolla en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

2 Entrevisté a una decena de pequeños grupos de jóvenes (6 a 7 a la vez) en San Ignacio, Jaén, Chiclayo y Lima, algunos acababan de confirmarse y otros eran catequistas de apoyo para la preparación a la confirmación. También entrevisté a varios profesores de religión en estas regiones y en Lima (una veintena de profesores) así como a los formadores de religión. Entrevisté a las hermanas encargadas de pastoral de San Ignacio, Jaén y Chiclayo así como a varios sacerdotes.

3 La mayoría de los entrevistados son católicos, sin embargo, he tenido la oportunidad de hacer el mismo tipo de preguntas en contexto evangélico y he obtenido respuestas parecidas. Para efecto de este artículo, no abordaré la problemática evangélica parecida, en todo caso con matices, a la católica.

reacción: sorpresa de que este pasaje bíblico pueda ser materia a reflexión. Para casi todos los entrevistados, se trata de una verdad histórica incuestionable. Indagando un poco más, haciendo preguntas sobre lo que aprenden en el curso de ciencias e invitándoles a comparar el mito con la teoría de la evolución, tuve el mismo tipo de respuesta: “Hay varias teorías, pero sigo fiel a lo que dice la Iglesia”⁴. El criterio de evaluación quedaba en la autoridad (*ex cathedra*) de la Iglesia, es decir concretamente de la Biblia y del profesor de religión⁵. Uno de los formadores en Jaén zanjó el diálogo con las palabras del Ángel Gabriel: “Para Dios, nada es imposible”. Todos aprobaron. Un solo alumno contó haber hecho la pregunta a su profesora de religión quien le respondió que se trata de un “mito”, lo cual significaba para él algo inventado.

En entrevistas con los profesores de religión, tuve respuestas que evidenciaban malestar en ellos: para ellos, se trata de un tema complejo que no saben muy bien cómo manejar. Ninguno me mencionó la necesidad de ayudar el alumno a entender los relatos de la Biblia. Varios me mencionaron las dificultades que tenían con el profesor de ciencias que adrede, “inquieta” a los alumnos, mandándoles hacer preguntas a su colega de religión. Una profesora de San Ignacio consideraba haber llegado a un acuerdo con el profesor de ciencias: “nos respetamos, cada uno en su disciplina”. Esta respuesta corresponde a la respuesta de los alumnos: “hay varias teorías”, lo cual quiere decir que los alumnos han asimilado bien la perspectiva del profesor de religión. Un profesor de Lima temía que los profesores de ciencias, inquietando a los alumnos con sus preguntas, puedan llevar a varios a cuestionar su fe y a dudar de la religión. Aunque ninguno afirmó directamente que el relato es

4 En el marco de este artículo, no quisiera entrar en el debate sobre la mitología científica (Sesboüé, 1999: 66). La evolución de las especies de Darwin es muy influenciada por la creencia en el progreso del siglo XIX, esta teoría precisamente ha sido cuestionada considerando que la selección no ocurre siempre para una mejoría absoluta. Por otra parte, no debemos olvidar que la teoría del Big Bang ha sido primero enunciada por un religioso belga.

5 Me pregunté si en esta respuesta tenía alguna influencia el hecho que yo haya sido presentada por las religiosas a los alumnos. Puede haber tenido algo de impacto pero en todo caso, la sorpresa y la manera de argumentar son reveladores.

una verdad histórica, todos hablaban como si lo fuese, es decir, cuestionar el relato implicaba entrar en un terreno minado. Por supuesto, no quisiera generalizar, hay profesores y catequistas bien formados en teología que logran presentar de manera clara el relato de Adán y Eva sin confundir géneros literarios⁶.

POSICIÓN OFICIAL DE LA IGLESIA:

Con claridad, el Papa Juan Pablo II, en su mensaje del 22 de octubre de 1996 a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, reconoce en un texto clave para el tema que “la teoría de la evolución es más que una hipótesis”⁷. Con este mensaje, el Magisterio reconoce definitivamente que el relato de la creación no debe ser comprendido literalmente y considera que no hay contradicción entre su enseñanza y las últimas teorías científicas basadas en “descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber” (Juan Pablo II, 1996). Recientemente, el 27 de octubre 2014, el Papa Francisco en el mismo recinto, regresa sobre el tema, tomando la evolución como un hecho que no se contradice con la creación divina. “La evolución de la naturaleza no se contrapone

6 La muestra con la cual trabajo revela una tendencia, un problema de fondo, pero no permite una generalización. Hay algunos catequistas y profesores bien formados que ayudan a rectificar percepciones erróneas. Entrevistando a jóvenes entre 17 y 23 años involucrados en un grupo de formación cristiana y oración en su parroquia del barrio acomodado de Miraflores, recibí testimonios que confirman lo que pude observar en Jaén, San Ignacio y los barrios pobres de Lima. Todos habían estado en colegio de buen nivel, sin embargo, afirmaban haber descubierto en el grupo de oración, con su catequista, que Adán y Eva no son seres humanos sino figuras de humanidad. Para todos, fue muy perturbador. Una joven dijo: “se me derrumbó el mundo”. Más allá del relato, empezaba a dudar de las enseñanzas de la Iglesia. El catequista entonces les ayudó a reordenar sus creencias.

7 Desde el Papa Pío XII con la encíclica *Humani Generis* (12/08/1950), se estaba vislumbrando una apertura a las teorías científicas de la evolución. Pío XII, haciendo una diferencia entre el cuerpo y el alma, consideraba que la teoría de la evolución podría ser objeto de debate en tanto y cuanto sirva para explicar la formación del cuerpo humano, más no del alma.

a la noción de creación porque la evolución presupone la creación de los seres que evolucionan”.

Sin embargo, hay que reconocer que las teorías de la evolución difícilmente se articulan con los principios cristianos e implican una relectura del Génesis. Durante más de un siglo, el Magisterio se opuso a las teorías darwinianas de la evolución de las especies. Estas teorías llevan a cuestionar la versión literal bíblica de la creación y plantean tres problemas de importancia para la coherencia de la doctrina de la Iglesia y del cristianismo en general. El darwinismo implica el poligenismo: si no tenemos ancestros comunes, entonces, ¿en qué sentido seríamos iguales y “hermanos”? El poligenismo mal entendido podría servir para justificar tesis racistas. Por otro lado, el poligenismo lleva a cuestionar el pecado original y la concepción mecánica de la transmisión de la mancha de generación en generación (¿todos nuestros ancestros tendrían que haber pecado en diversos paraísos?): en consecuencia, esta posición podría invalidar el bautismo de infantes⁸. Estos dos problemas han sido muy presentes a la mente de los papas Pío XII y Pablo VI, así como del Magisterio de sus épocas. Finalmente, el tener “ancestros” comunes con los demás seres vivientes vuelve borrosa la distinción entre lo humano y lo animal, haciendo problemático entender “la verdadera naturaleza del hombre” (Benedicto XVI, 2007). Aunque Benedicto XVI no haga una lectura literal de la Biblia, es sintomático cómo en su discurso de 2007 que aborda los problemas ecológicos actuales, articula el tema de la dignidad humana con el texto de la creación del Génesis: “La Sagrada Escritura dice: “Dios creó el hombre a su imagen; a su imagen lo creó; hombre y mujer los creó” (Gn 1, 27). *Por haber sido creado a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona*”. El tema de la especificidad del hombre y de su dignidad ha cobrado particular importancia para Juan Pablo II y Benedicto XVI.

8 La doctrina del pecado original se ubica en el centro de la antropología cristiana y de la doctrina católica. Justifica el dogma de la Inmaculada Concepción y la práctica de los sacramentos. Reformular la significación del pecado original es sin duda uno de los retos más serios para la teología católica contemporánea.

El reconocer las teorías de la evolución ha estimulado la investigación teológica, renovando la comprensión de la doctrina cristiana y superando las aporías que conllevan una comprensión literal de la Biblia. Los exegetas han analizado el texto del Génesis ubicándolo en su contexto cultural. El pasaje no pretende contar un evento histórico. Está escrito en forma de “midrash” e invita al lector a adentrarse en el misterio de Dios y del hombre⁹. Por otro lado, los teólogos se han interesado en la significación existencial del pecado original. Expresa la “situación global de la humanidad”, en la cual cada persona es a la vez “víctima del mal y cómplice del mal” (Sesbouë, 1999: p. 205), sin que haya necesidad de hacer intervenir la perspectiva casi genética de una mancha causada por la falta de nuestros ancestros y transmitido en la procreación¹⁰. Finalmente, el repensar el sentido del pecado original lleva a una reflexión sobre la significación de la salvación. Superando las categorías medievales de la ofensa, del honor y del rescate de las cuales se inspiró san Anselmo, Joseph Moingt considera la pasión como don y presenta en estos términos la posición de san Pablo, “la muerte de Jesús no es una exigencia de la justicia de Dios pero sí un don de su amor” (2014: p. 567).

9 La intención de los autores no es que entendamos literalmente el texto. Se ha dejado varias obvias contradicciones: dos relatos de la creación diferentes, varias incoherencias en la segunda narración (¿con quiénes se casaron los hijos de Adán? ¿Quiénes podrían perseguir a Caín si no había otros seres humanos?...). El nombre de Adán, el del barro, es un nombre genérico. Mucho ha sido escrito sobre el tema. Como ejemplos de reflexión muy estimulante podemos citar el libro de Eduardo Arens (2011) y el libro de Gerardo Aste (2014).

10 No podemos desarrollar las múltiples aristas del debate sobre la creación y el pecado original. Abarca las preguntas existenciales principales de la humanidad. ¿Cuál es el origen del mundo y cuál es su inicio? ¿Dios lo creó? ¿Lo creó bueno? Si es así, ¿cuál es el origen del mal? ¿Qué responsabilidad tiene el hombre con el mal? El hombre ¿es pecador por naturaleza o bueno como lo pensaba Rousseau?... Para la perspectiva anglosajona sobre el tema, ver el libro de Denis Edwards (2006). Con matices, según las fuentes de inspiración, ya sea en psicología, sociología o biología, las perspectivas son parecidas, se trata de entender las tendencias humanas universalmente compartidas que inducen a pecar. Para una reflexión más existencial sobre las perversiones producidas por malentendidos en la doctrina del pecado original, ver Jean Delumeau (1983) y Lytta Basset (2014).

La posición del Magisterio es clara y desde hace varias décadas los teólogos, desechando una lectura literal de la Biblia y tomando en cuenta los descubrimientos científicos en los varios campos del saber, han renovado y profundizado la significación de la doctrina cristiana. Sin embargo, parece existir un cuello de botella del conocimiento: la doctrina cristiana no se logra transmitir a todos. Muchos peruanos convencidos de ser buenos católicos, fieles a las enseñanzas de la Iglesia, son herejes de facto.

DE LOS MÚLTIPLES RETOS DE LA ENSEÑANZA RELIGIOSA EN EL PERÚ

Desde el punto de vista material existe la dificultad de disponer de profesores formados en la materia que puedan tener acceso a talleres de actualización. Muchos profesores de religión están muy motivados pero deben enfrentar varios desafíos. A diferencia de los demás profesores, se pide a los profesores de religión estudiar dos carreras, lo cual obviamente complica sus estudios¹¹. Faltan profesores de religión preparados, especialmente en el ámbito rural: son entonces otros profesores quienes asumen la carga docente de los cursos de religión con las consecuentes deficiencias académicas inherentes a la situación. El Vicariato de Jaén cuenta con 100 profesores de religión para 450 escuelas, faltan más de 350 profesores. Como los cursos de formación se imparten en Jaén, los profesores no pueden (o no quieren) abandonar su lugar de residencia. Además, aun para los profesores de religión que han estudiado la carrera, quedan ciertas deficiencias. Varios profesores, hablando de su experiencia docente, tienen conciencia de que no cuentan con las herramientas para impartir su curso y responder adecuadamente a las preguntas, y han expresado el deseo de recibir una mejor formación.

11 La excusa parece ser que se teme que se suprima el curso de religión o que no haya suficiente demanda de cursos de religión en algunos colegios... También, podría ser que no se le da el debido reconocimiento al profesor de religión.

Desde el punto de vista teológico, se evidencia el desafío que representa formar a los profesores de religión para que puedan transmitir la verdadera doctrina de la Iglesia. No se espera de un profesor que lea los textos oficiales de los Santos Padres y que asimile las sutilezas teológicas del Magisterio¹². Todos los textos de referencia a los cuales los profesores y catequistas tienen acceso para preparar sus cursos toman en cuenta la teoría de la evolución, ya sea el Catecismo de la Iglesia Católica, los catecismos menores que presentan de manera simplificada la doctrina, el silabo para el curso de religión editado por el Vicariato de Jaén¹³... Sin embargo, en la mayoría de estos textos, las expresiones son a menudo ambiguas. El *Catecismo de la Iglesia Católica* publicado en 1992 representa la referencia a la cual acuden todos los redactores de libros de cursos y los profesores. El texto relativamente complejo toma en cuenta los últimos descubrimientos científicos y la lectura crítica de la Biblia pero en las expresiones escogidas se nota la dificultad en presentar de manera catequética (valga la redundancia) el pecado original. El texto lo relaciona con un “primer hombre” pecador (§374). Después de esta referencia explícita a Adán, el siguiente párrafo (§375) considera el “lenguaje bíblico” como “simbólico” lo cual deja al lector un poco desconcertado¹⁴. Falta entonces buscar una manera clara

12 Tenemos plenamente conciencia de las deficiencias de la educación en el Perú, en mayor medida en provincias y en el mundo rural. Alumnos y hasta profesores tienen dificultad de comprensión lectora, lo cual no permite un acceso directo a los textos del Magisterio y no favorece una comprensión simbólica del texto bíblico. Además, el tema de la creación y del pecado original se aborda en el primero y/o segundo año de secundaria cuando muchos alumnos todavía mantienen aun más dificultad en sus aprendizajes básicos.

13 Los profesores de religión de la arquidiócesis de Lima nos han comentado que el silabo del curso de religión no se ha vuelto a actualizar desde hace una década.

14 En los catecismos simplificados elaborados a partir de la obra oficial de 1992, se evidencia aún más la dificultad. En el catecismo menor del Arzobispado de Lima (2012), si bien es cierto se toma en cuenta la teoría de la evolución, en los capítulos que siguen Adán es considerado como el primer hombre pecador, responsable de la herencia pecaminosa que nos afecta a todos: el primer pecado «se llama pecado original» (§89); «Adán perdió para sí y para todos sus descendientes la santidad y la justicia originales que había recibido de Dios» (§90); como «consecuencias» para nosotros los «descendientes de Adán», «nuestra naturaleza humana quedó debilitada en sus fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y dominio de la muerte, e inclinada al pecado»

de expresar el significado del pecado original aprovechando el poder de la simbología pero también superándola para llegar a un mensaje más dinámico y motivador. El relato entendido literalmente tiende a ponernos en la posición de víctima pasiva y a des-responsabilizarnos, mientras que teólogos como Sesboüe insisten justamente sobre nuestra ambivalencia de víctima y cómplice con el mal.

Finalmente, a parte del curso de religión, para explicar la situación, debemos tomar en cuenta la centralidad del relato de Adán y Eva en nuestras vidas de fe. Más allá del tema de la creación/evolución del universo que no implica un asidero sobre nuestro cotidiano, el texto del Génesis tiene un sentido existencial porque nos ubica en relación a Dios, a la naturaleza y los unos en relación a los otros; como lo han mostrado Jean Delumeau y Lytta Basset, es un texto fundacional para la cultura occidental. Este pasaje bíblico se lee en los momentos claves del ciclo litúrgico (Inmaculada Concepción, Cuaresma y Semana Santa, San José obrero) y de la vida de cada creyente (bautismo, primera comunión (en general celebradas el día de la Inmaculada Concepción), matrimonio), de tal manera que todos los católicos, inclusive los practicantes ocasionales, lo han escuchado varias veces en su vida. Estas oportunidades refuerzan el poder del texto sobre el imaginario pero rara vez, permiten una reflexión crítica.

FORMAR CIENTÍFICOS PERUANOS

Más allá de las creencias erróneas, esta situación demuestra que el contexto educativo no es propicio a la formación de mentes científicas en el Perú. Los profesores de ciencias, entre ellos los de la Universidad

(§91). En otro tipo de catecismo elaborado por otras instancias de la Iglesia (Catequesis Familiar, carpeta de los padres 2, capítulo 2), se encuentra la misma dificultad. Después de mencionar las teorías de la evolución, se presenta el pecado original a partir de la historia de Adán y Eva, dejando contradicciones no resueltas: «esto fue lo que sucedió: Desde Adán, los hombres abusando de nuestra libertad, en lugar de agradecer y acoger el Don y el proyecto de Dios, han querido ser Dios ellos mismos...»

Antonio Ruiz de Montoya, expresan a menudo este problema: sus alumnos no se posicionan de manera adecuada para abordar científicamente las situaciones.

La respuesta que obtuve de los alumnos durante la investigación, “hay varias teorías pero sigo fiel a la Iglesia”, con su equivalente entre los profesores (“hay varias teorías pero con los profesores de ciencias, respetamos cada uno nuestras disciplinas”), no debe ser interpretada como una posición fundamentalista creacionista sino como una ausencia de perspectiva científica. No importa la teoría sino la manera de justificar su adhesión a esta teoría.

Los creacionistas norteamericanos, fundamentalistas religiosos, además de tomar a la Biblia como referencia, intentan defender su posición recurriendo a múltiples pruebas. Pretenden, por ejemplo, que los restos de animales prehistóricos son un montaje hecho por sus adversarios en la contienda y explican cómo este “engaño” se ha podido llevar a cabo. Con los “descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber”, según las palabras de Juan Pablo II, les es, sin embargo, cada vez más difícil justificar su posición.

A diferencia de los creacionistas norteamericanos, los entrevistados peruanos para dirimir entre las diferentes teorías, no recurren a una demostración lógica que aporte argumentos potencialmente universalmente comprobables por todo ser racional, según el procedimiento científico. Per se, la inerrancia y la infalibilidad de las Sagradas Escrituras podrían ser argumentos pero ninguno de los entrevistados los menciona. Los motivos esgrimidos son de otro orden, afectivo y social (“fiel a la Iglesia”), como si se tratase de un tema de identidad en un conflicto entre (profesores de) ciencias y (profesores de) religión. En varias entrevistas de jóvenes y de profesores, se escuchó comentarios como “los profesores de ciencias son ateos”, lo cual se presentaba implícitamente como el argumento clave para descalificar todas sus teorías en aparente contradicción con la doctrina cristiana.

Las reacciones de los alumnos y profesores son además reveladoras de la pedagogía y de las relaciones alumnos/profesores en las

escuelas. El joven aprende sin criticar, aceptando que lo que se le enseña es verdad porque viene de sus profesores y de la Iglesia. Salomón Lerner, filósofo, ex-rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en una de sus columnas (“Educación como formación en democracia”) del diario *La República* dedicada a la educación (19/2/2016), en pocas palabras resume la situación de la educación en general vigente en la mayoría de los colegios: “la educación fue —y sigue siendo aún— en gran parte dogmática en sus contenidos y autoritaria en sus prácticas. Dogmática porque demanda a los estudiantes la dócil repetición de afirmaciones, de visiones del mundo, de instrucciones [...]. Es también autoritaria pues, muchas veces, lejos de cultivar la progresiva maduración para la conquista de la libertad personal, se opta por establecer hábitos de obediencia ciega a las autoridades que ordenan y no dialogan”. Esta situación es muy perjudicial para la formación humana y científica en particular. Se transmite un saber dogmático e incoherente que no incita al alumno a la reflexión personal, no le permite asimilar las materias que quedan en su mente como teorías arbitrarias y por ende no favorece una aprensión razonable de la realidad.

Finalmente, la imagen de Dios que vehicula el texto de Génesis literalmente leído no favorece tampoco el desarrollo de la aprensión científica del mundo. Esta imagen corresponde a la reacción del joven formador aprobada por los demás integrantes de su grupo: explicó la creación divina con las palabras del Ángel Gabriel, “Para Dios nada es imposible”¹⁵. En esta perspectiva, las leyes naturales quedan secundarias frente a la intervención milagrosa, misteriosa y casi arbitraria de Dios. Las palabras del Papa Francisco (Francisco, 2014) a la Academia Pontificia de Ciencias claramente se refieren a este malentendido. “Cuando leemos en el Génesis el relato de la creación, corremos el riesgo de imaginar que Dios haya sido un mago con una varita mágica capaz de hacer todas las cosas. Pero no es así. Él creó los seres

15 A modo de anécdota que confirma estas observaciones, quisiera mencionar la reacción de un maestro francés recién llegado en el colegio franco-peruano de Lima: “Los niños no tienen aptitudes científicas, a cada pregunta sobre el movimiento de los planetas o el crecimiento de las plantas, me responden: pues ¡Jesús!”.

humanos y los dejó desarrollarse según las leyes internas que Él dio a cada uno, para que llegase a la propia plenitud. [...] Y así la creación siguió su ritmo durante siglos y siglos, milenios y milenios hasta que se convirtió en lo que conocemos hoy, precisamente porque Dios no es un demiurgo o un mago, sino el creador que da el ser a todas las cosas”.

CONCLUSIÓN

En este aparente conflicto entre los profesores de ciencia y los de religión, estos últimos son victoriosos porque los alumnos confían en ellos y se quedan con sus versiones de las cosas (o mejor dicho lo que han entendido de su versión de las cosas), sin embargo se trata de una victoria pírrica. Los profesores transmiten a menudo, sin darse cuenta, enseñanzas en contradicción con el Magisterio y contribuyen a impedir el desarrollo del espíritu científico de sus alumnos.

Más allá de la formación de los profesores o de las deficiencias del sistema educativo peruano, esta situación debe entenderse en un contexto general. Gran parte del Perú todavía funciona de manera pre-moderna. Tal como lo define Orlando Plaza (2014: 125), “el pensamiento moderno substituye la fe en las convicciones heredadas por la fe en la razón, rechaza el principio de autoridad como fundamento del conocimiento y deslegitima a los usos y costumbres como orientadores y garantes de la conducta personal”. El desarrollo del pensamiento moderno lleva a una superación del conflicto entre ciencias y religión. Según los resultados de una investigación hecha recientemente con 250 científicos norteamericanos de alto nivel (Howard, Park, Sorrell: 2011), la mayoría considera que no existe conflicto entre ciencias y religión, los autores muestran cómo a partir de una reflexión personal crítica llegan a negociar las relaciones y los límites entre los diferentes campos¹⁶.

16 Los investigadores subrayan la transformación ocurrida. Mientras que a final del siglo XX, la “guerra” entre ciencias y religión parecía inevitable, hoy, según los autores, “algunos científicos consideran ciencias y religión como en conflicto. Sin embargo, de manera fascinante, la mayoría no lo hace”. Este proceso implica una

Tomando en cuenta todas estas consideraciones y las limitaciones del sistema educativo, especialmente en el ámbito rural, para favorecer un mejor desarrollo humano y dar impulso a las capacidades científicas, sería importante más allá de la formación de los profesores de religión, promover espacios de diálogo con los profesores de ciencias. De esta manera, los alumnos aprenderían a confrontar las diferentes disciplinas para poder articular sus conocimientos en un conjunto orgánico y coherente. La guía podría ser el dicho de sabiduría del pensador renacentista Miguel de Montaigne, “es mejor una cabeza bien hecha que una cabeza bien llena”.

Referencias bibliográficas

Textos del Magisterio

Pio XII

Carta encíclica *Humani generis*, (§30 y siguientes) <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html> Consultado 1/2/2016.

Pablo VI

Discurso del 11 de Julio 1966 a los participantes en un simposio sobre “el misterio del pecado original” <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660711_peccato-originale.html> Consultado 1/2/2016.

Juan Pablo II

Mensaje del 22 de octubre de 1996 a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1996/

reflexión personal y crítica sobre ambos campos y una puesta en perspectiva de los límites y alcances de ambos.

documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione.html>
Consultado 1/2/2016.

Benedicto XVI

Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI para la XL Jornada Mundial de la Paz, 1 de Enero 2007. «La persona humana, corazón de la paz». <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html> Consultado 1/2/2016.

Francisco

Discurso del Santo Padre Francisco con motivo de la inauguración de un busto en honor del Papa Benedicto XVI, sesión plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141027_plenaria-academia-scienze.html> Consultado 1/2/2016.

Otras obras

Arens E.

2011 *Adam, un ensayo de antropología bíblica*, Lima: UARM, Paulinas, CEP.

Aste G.

2014 *Dando razones de nuestra esperanza, la pregunta acerca del mal*, Lima: CEI.

Basset L.

2014 *Oser la bienveillance*, París, Albin Michel.

Delumeau J.

1983 *Le péché et la peur*, París, Fayard.

Edwards D.

2006 *El Dios de la evolución, una teología trinitaria*, Maliaño, Sal Terrae.

Howard E., Park J., Sorrell K.

2011 “Scientists negotiate boundaries between religion and science”,
Journal for the Scientific Study of Religion. 50 (3), 552-569.

Moingt J.

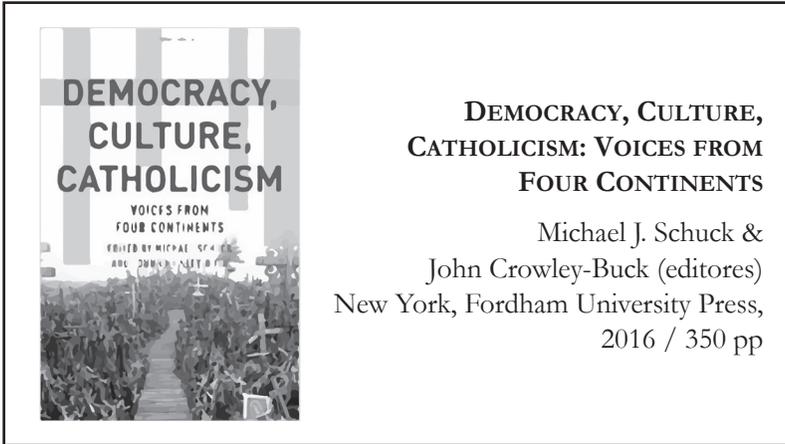
2014 *Croire au Dieu qui vient*, París: Gallimard.

Plaza O.

2014 *Teoría sociológica*, Lima: PUCP.

Sesbouïé B.

1999 *Croire*, París: Mame.



La Democracia comporta un ideal político que las civilizaciones occidentales persiguen y abrazan. Dicho fenómeno ha tenido lugar, sobre todo, en la segunda posguerra. Aunque frente a ella, la Cultura y la Religión no han estado exentas de ese proceso. La cultura refiere la particularidad de los grupos, su marco de sentido y referencia en el proceso de asimilación de los valores occidentales, mientras que la religión ha sido, precisamente, ese marco de referencia desde el cual las sociedades, los grupos humanos han tejido sus vínculos ciudadanos y emotivos con el otro.

En esta oportunidad, los editores Michael J. Schuck y John Crowley-Buck presentan el título *Democracy, Culture, Catholicism: Voices from Four Continents*, en el que, a través de cada uno de los veintitrés capítulos, presentan, bajo un enfoque interdisciplinario, estudios de caso en países distantes geográfica y culturalmente, como Lituania y Perú, por ejemplo. Podemos señalar el marco histórico en el que se apoya este estudio, el de las transiciones democráticas en los países de Europa, así como de América Latina. La relación triangular entre democracia, cultura y catolicismo se desarrolla, incluso, sin obviar los años durante y después de la segunda guerra mundial. En el caso de los lituanos, bajo la ocupación nazi y soviética, con las persecuciones y deportaciones (cf.

Dannuté Gailiene, 2016: 45), tienen en la religión un punto de apoyo, de resistencia y reivindicación. El futuro de Lituania y de los lituanos estará en función de cómo lleven su pasado y su historia (cf. 2016: 14).

Otro articulista como David Postner enfatiza en la intersección de democracia y catolicismo en la esfera pública inspirándose en el ensayista del siglo XVI Montaigne. De entre las voces peruanas, Gonzalo Gamio refiere la relevancia del trabajo de la CVR en torno a la relación entre Estado, Iglesia católica y los ciudadanos en el Perú contemporáneo. No deja de mencionar G. Gamio al ilustre Dr. Fernán Altuve-Febres, como continuador del pensamiento de Joseph de Maistre y José Donoso Cortés relievando el fuerte vínculo que supone entre la Iglesia Católica, el Estado y el poder militar. Y como crítico al documento de la CVR y en pro de la defensa de la Iglesia ante las amenazas encarnadas en el modernismo y el socialismo. G. Gamio, así, no escatima la apertura del diálogo y del debate con perspectivas contrarias. Soledad Escalante inserta una reflexión en torno al Concilio, para ello trabaja los períodos de 1962-1965 y 1978-1980. Legitimidad y patronazgo caracterizan la relación de la Iglesia y los ciudadanos a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Una mirada de estudio comparado es realizada por el Padre Klaiber, en torno al papel de la iglesia católica con respecto a los regímenes de izquierda populista en América Latina, en los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador. Se busca que la Iglesia retome su rol social, no exento de tensiones con el poder político, como mediador entre el ciudadano y sus gobernantes (cf. Klaiber, 2016: 219). Es de enfatizar que Perú es uno de los países con mayor predominancia católica y presenta una mayor convergencia entre la cultura, la religión y la democracia.

William O'Neill aboga por una justicia restaurativa, así como por el carácter deliberativo de la democracia. Para ello, refiere la busca del prójimo, hecha ya por el propio Jesús. Además de una entrada desde los nexos políticos e institucionales a fin de relacionar y entender la interacción entre democracia, cultura y la tarea de la Iglesia católica como mediadora social, el acceso a la información aparece como un tópico transversal para el ejercicio práctico y teórico de la democracia. Esto se logrará con la Declaración de los Derechos Humanos luego de la

segunda guerra mundial, y una participación activa de los ciudadanos, donde la Iglesia católica cumple un rol vital y orientador entorno a la dignidad humana (cf. Barry Sullivan, 2016: 270).

No podía faltar la reflexión en torno al mundo islámico y su relación con la democracia. Plantea el tema Peter Schraeder (cf 2016: 297). La obra de Samuel Huntington, *La tercera vía*, sirve de orientación a fin de comprender cómo se ha ido forjando camino la democracia, desde el proceso iniciado desde 1974, con la caída de las dictaduras en Europa. Junto a la estadística que muestra la presencia predominante de países católicos. ¿Por qué la Iglesia, en algunos países predominantemente católicos, se opone a los estados autoritarios y contribuye a la democratización? La respuesta que ensaya el autor radica en la autonomía que tendría la Iglesia católica frente al Estado.

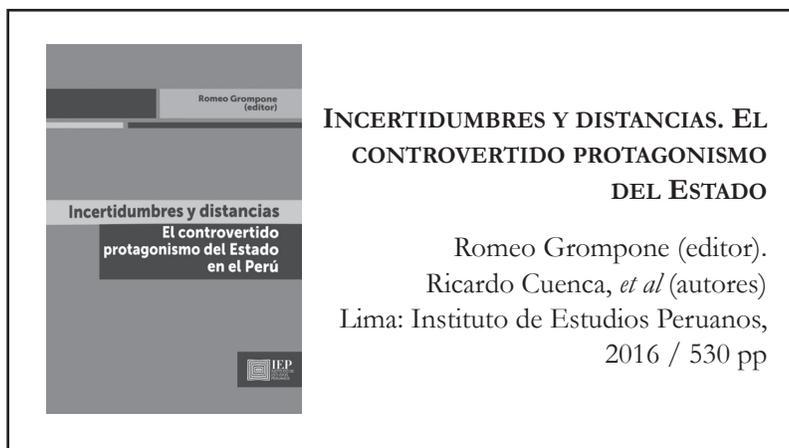
David Ingram inicia su análisis a partir del diálogo que establecieron Habermas y Ratzinger, en torno a la religión como fundamento cultural de la democracia. Pero haciendo la salvedad de la complejidad de llevarlo a la práctica. Junto a un esquema en el que la secularización y la confluencia de movimientos y partidos que reivindican el reconocimiento. Ingram advierte, en este debate, la convergencia de dos factores, primero, la sola razón no puede sustentar el respeto a la dignidad individual y el bien común solo con el compromiso de la fe. Segundo, la dignidad individual y el bien común se complejizan al buscar su correlato empírico.

Finalmente, Michael Schuck elabora una definición por separado y en contraste al mismo tiempo, de las categorías como democracia, cultura y catolicismo, en las experiencias de Lituania, Indonesia, Perú y EEUU. Aunque estas definiciones se entroncan con el concepto, que al parecer toma Schuck como premisa, de *zoon politikón* aristotélico, y con la noción de que cada esfuerzo grupal va de la mano con la investigación, comprendiendo que el todo es más que la suma de las partes.

Es esta una investigación que combina un enfoque teórico-histórico (el período de transición democrático en la región y Europa, así como el apoyo en la posibilidad dialógica de la relación de la cultura,

democracia e Iglesia). El soporte de varios de sus capítulos en data, hace de esta colaboración interinstitucional un aporte académico-científico a las ciencias sociales, donde la etnografía, los estudios interculturales, la ciencia política, la filosofía, aportan sustantiva y críticamente en el esclarecimiento de los procesos de convergencia de la democracia, la cultura y la Iglesia Católica en la construcción de ciudadanía, sin exceptuar el peso histórico de cada país, ocupaciones, guerras internas, imposiciones, fenómenos que han colisionado con el libre estar de la dignidad y libertad humanas, y que las instituciones, como la Iglesia, toman a su cargo a fin de orientar y construir un camino de mayor igualdad donde democracia, cultura e Iglesia coexistan y sean soporte de la armonía social.

Soledad Escalante Beltrán



Escribo esta reseña a pedido del coordinador del número de esta revista. En julio de 2016, con el auspicio de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, el Instituto de Estudios Peruanos publicó este libro. El mismo surge a partir de un seminario que realizaran en conjunto ambas

instituciones en noviembre del 2014 con la participación de expertos nacionales y extranjeros. La primera versión de los artículos fue modificada por los autores atendiendo a la discusión que se suscitara en el mencionado evento.

El tema que recorre el texto es la creciente preocupación política y académica sobre la formación de los Estados en América Latina, las diversas trayectorias de consolidación y despliegue de sus instituciones, sus capacidades y sus políticas, los logros alcanzados así como sus entrampamientos. Este escenario ha conducido a la producción de nuevas interpretaciones desde la historia, la sociología, la antropología y la ciencia política en un contexto de pluralismo que al mismo tiempo se abre a la controversia y los consensos y cuyos supuestos básicos resultan necesarios de elucidar. El eje del libro, en el conjunto de sus colaboradores, se orienta en esta dirección que solo se puede comprender con rigurosidad si, como aquí se hace, se toma el caso peruano en una perspectiva comparada. Entran en juego la constitución de órdenes políticos y sociales, la influencia en el tiempo y en la situación actual de grupos que irrumpen desde la sociedad así como los partidos y movimientos y las diferentes alternativas en la definición de las políticas sociales.

Asumido este punto de partida, el libro se divide en cuatro partes. La primera alude al **“Orden y conflicto. El Estado en la teoría y la historia peruana”**. El artículo de Grompone —quien además es editor de esta publicación— trata de “El Estado como institución afirmada y desbordada por la sociedad“. Considera al Estado desde la teoría de las instituciones, la indeterminación de la ley que surge más allá de los límites de la teoría jurídica y las distorsiones en la política y la sociedad que afectan las capacidades estatales. Ya deslizándose hacia las relaciones con la sociedad considera, entre otros, el tema de la cohesión social y los vínculos entre desconfianza personal y desconfianza institucional, y la incidencia de la extensión de la informalidad en la estrategia de los actores que interpelan a la autoridad.

Cecilia Méndez en “La guerra que no cesa, guerras civiles, imaginario nacional y la formación del Estado en el Perú” señala la importancia de los ejércitos irregulares de guerrilleros y montoneros formados por indígenas, particularmente en la sierra del Perú, quienes no solo defendían al Estado sino en los hechos lo constituían, y da cuenta de eventos que respaldan, a su criterio, esta interpretación. Mientras que en diálogo con esta perspectiva, complemento o bien oposición, Núria Sala en “Saberes, ciencias y políticas en la formación del Estado en el Perú decimonónico” destaca la importancia de abogados liberales y posteriormente de ingenieros, geógrafos y estadísticos en la consolidación estatal y en la expansión de su presencia en el territorio.

La segunda sección del texto trata de “**Más de los límites: Los grupos que asedian a la política estatal**”. En el artículo “Capacidad estatal y fuerzas sociales. Explorando una relación compleja”, Eduardo Dargent y Madai Urteaga señalan una doble dinámica. La primera etapa, en que fuerzas sociales influyentes se resisten a las disposiciones que intentan regular su actividad. En una segunda instancia internalizan las reglas de juego establecidas y encuentran en ellas oportunidades y nuevas ventajas en lo que a previsibilidad y estabilidad se refiere. En términos de los autores se trata que “la política vaya creando política”.

El aporte de Santiago Pedraglio, “El poder compartido: régimen político y entorno”, considera que el modelo económico vigente desde principios de la década de 1990 cambia las relaciones entre Estado y ciudadanía, situación que explica en detalle. Trata en especial las constantes y cambios de las relaciones de la autoridad estatal con las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica y se detiene en especial en la influencia de los medios en el presente, entendiendo que su concentración distorsiona el debate público y la calidad de la democracia.

Jaris Mujica y Melina Galdós en su trabajo “La permeabilidad institucional para el lavado de activos: las economías ilegales y la violencia del crimen organizado en el Perú. Un análisis exploratorio”, combinando análisis cuantitativo con información estadística cuidadosamente recogida y analizada, llegan a una conclusión que se aparta de los

conocimientos convencionales sobre el tema. Sostienen que en el Perú como en general en el conjunto de América Latina el lavado de activos es una práctica creciente. No obstante ello, en el Perú a diferencia de otros países de la región la mencionada permeabilidad desde el Estado y en el sistema financiero y bancario no se expresa en una expansión clara de delitos vinculados a esa actividad, en términos comparativos con respecto a otras infracciones a la ley. La pregunta que se abre desde este artículo es si esta situación se mantendrá relativamente incambiada en el futuro.

La tercera sección analiza **La cuestionada incidencia de partidos y movimientos en las instituciones del gobierno**. El texto presentado por Martín Tanaka y Paolo Sosa, “¿Se puede escapar de la “trampa” estructural y de los procesos de “larga duración? Reforma institucional y capacidad estatal en América Latina”, plantea la importancia de las coyunturas críticas en diversas etapas de la historia de la región y en particular en el caso peruano, y procesos de resiliencia que hacen que la política y las políticas no se modifiquen, aun cuando hayan perdido vigencia las razones que las motivaron. Los casos varían según grupos de países. Se muestran optimistas frente a esta situación de “encierro” cuya superación, a su criterio, va a depender fundamentalmente de las iniciativas de las élites y su disposición para llegar a consensos o, en el extremo, establecer pactos.

La reflexión de Paula Muñoz “Estado, clientelismo y partidos políticos” señala que razones políticas y además el nuevo contexto económico en la región, caracterizado entre otros rasgos por el fin del superciclo de los *commodities*, han desplazado en buena parte el patronazgo desde el gobierno y el clientelismo electoral sustituido por el relacional. La autora identifica este último vínculo con lo que define como “obrismo”, entendiendo por tal la búsqueda de adhesiones a cambio de la realización de obras públicas en ámbitos locales Reemplaza progresivamente el tradicional intercambio de apoyo por votos. Carmen Ilizarbe considera, por su parte, lo que denomina “Autorrepresentación y desacuerdo: Estado y conflictividad social en el Perú” Destaca que en un escenario signado por el descrédito de los partidos y sus mediaciones,

los movimientos sociales definen la propia comunidad política. Su condición de interlocutores surge desde la protesta y eventualmente de la negociación. Y en una situación general que responde a estas nuevas características, adquiere otra vez en la historia peruana protagonismo el movimiento indígena y la politización de sus demandas y exigencias.

La cuarta parte del libro analiza **El alcance y los dilemas de las políticas sociales**. Fernando Filgueira en “Los regímenes de bienestar en el ocaso de la modernización conservadora: posibilidades y límites de la ciudadanía social en América Latina” entiende que, con diferentes desenlaces según los países considerados en la región, el aumento de la producción, la expansión educativa, las nuevas pautas de consumo tuvieron un estilo en que se hizo presente la desigualdad y la segmentación, condición que se procuró revertir a fines del siglo pasado por algunos gobiernos. Entiende que aun cuando el Estado debe apoyar modelos contributivos desde la nómina salarial y la focalización hacia los más pobres, es necesario emprender una nueva etapa que se sustente en un modelo básico de prestaciones en transferencias y servicios dirigidos a los ciudadanos de corte universal. Ello no se ha alcanzado en ningún país de la región, aun aquellos que en este plano parecen encontrarse en mejor situación relativa.

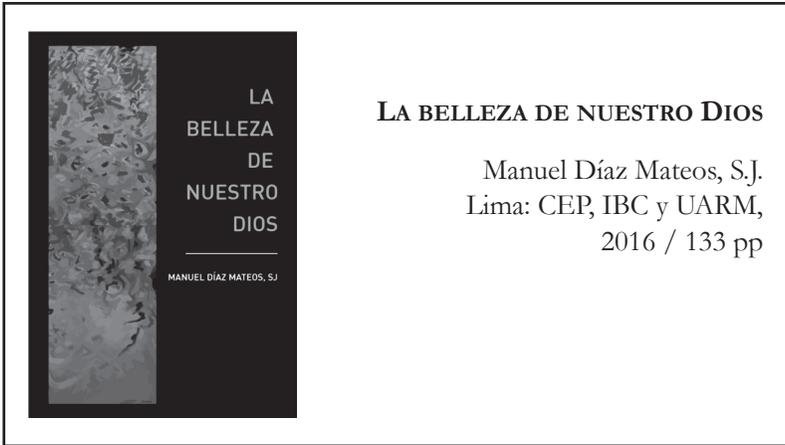
El artículo de Ricardo Cuenca, “Reconfiguraciones entre Estado y ciudadanía. Imaginarios de éxito y nuevas políticas sociales”, sostiene que en el caso peruano ha predominado la idea de un Estado empresarial. Desde este supuesto, los destinatarios de políticas pasan a ser considerados más como consumidores que como ciudadanos, y se crea un imaginario de igualdad de oportunidades basadas en el emprendedurismo personal que con frecuencia se presenta como alternativa a las mediaciones e incentivos que debieran surgir desde el propio Estado. Esta última opción, en opinión de Cuenca, no supone retacear las iniciativas que surgen desde la sociedad sino, por el contrario, promoverlas. En cambio, desde el estilo vigente de entender las políticas públicas se ubica la prioridad otorgada a la transferencia condicionada de ingresos y a la educación privada, aun la dirigida hacia los grupos más pobres, sin garantías de la calidad de la enseñanza impartida.

María Isabel Remy, en “La política social en el Perú: entre la focalización y los servicios sociales”, realiza una síntesis pertinente acerca de cómo el Estado ha tratado a la pobreza y a los pobres. Analiza el tema tanto en el ámbito rural y urbano, con énfasis en lo ocurrido en las últimas cinco décadas. Su análisis se mueve en dos planos, los cambios en las políticas públicas y las transformaciones en la sociedad y sus dificultades de articular los mencionados planos, en algunos casos por desconocimiento, en otros por indiferencia o intereses de la autoridad. Estos desacoples siguen existiendo en la actualidad en los ministerios más directamente asociados a asegurar la calidad de vida de los ciudadanos de menores recursos.

Finalmente, Adriana Urrutia en su trabajo “Funcionarios y política: postales cotidianas desde la acción pública” evalúa las políticas sociales desde redes políticas que tienen que ver con instancias de definición, legitimación e implementación. En las redes de definición considera el juego que se establece desde el Ejecutivo, particularmente entre sus diferentes ministerios y las negociaciones con los partidos y el Congreso. La legitimación se asocia con los niveles de reconocimiento y eficacia logrados. La implementación alude a los diferentes niveles de la burocracia estatal, sus relaciones con la sociedad y las tensiones entre casos de corrupción, clientelismo y particularismos y su coexistencia con búsquedas de transparencia y buen desempeño. Estas direcciones contrarias plantean problemas complejos, difíciles de resolver si se quiere llegar a una gobernanza adecuada.

El libro ha reunido deliberadamente intelectuales y profesionales provenientes de distintas disciplinas, orientaciones y generaciones y ha logrado espacios compartidos de diálogo que valen por sí mismos y tienden puentes para otras discusiones y avances.

Romeo Grompone



La dýnamis de la Belleza: De la contemplación a la acción¹

En la fiesta del Sucot, que es el recuerdo de la liberación del pueblo de Israel de manos de los egipcios, la Torá o ley hebrea nos dice: “El primer día tomarán frutos de un árbol hermoso (*ex hadar*)”.

El “árbol hermoso” es, en la tradición rabínica, el árbol del Etrog que produce fruto todo el año. Esta misma expresión la encontramos también en el profeta Isaías (35, 2): “Ellos verán la Gloria del Señor, la belleza de nuestro Dios (*badar Eloh ’nu*)”. Así historia, narración y creación se unen en la contemplación de la Gloria de Dios que es eterna, porque es bella.

Por su parte, en la tradición bíblica, es conocido que la belleza no toma en consideración los patrones platónicos o helenísticos. Así, en el Antiguo Testamento encontramos 2 términos en relación con lo bello: *tób* y *yáfef*. *Tób* aparece 741 veces en la Biblia Hebrea y la traducción griega —Septuaginta— usa para ello 3 adjetivos diversos: *agathós* (bueno), *kalós* (bello) y *chréstós* (útil). En el Nuevo Testamento, encontramos como término de la belleza el *kalós*, siendo su máxima manifestación

¹ El presente texto figura como introducción al libro *La belleza de nuestro Dios*.

teológica y ética el mismo Jesús: “Ha hecho *kalós* todas las cosas” (Mc 7,37). En su ser y actuar Jesús nos muestra lo hermoso que es vivir según la voluntad del Padre y dando la vida por los demás. Así, en Jesús belleza y verdad se complementan y se hacen teología.

En este recorrido de la belleza de la Palabra revelada y anunciada entran las profundas reflexiones de Manuel Díaz Mateos. Podemos decir que la belleza penetra el pensamiento de Manolo. Es tan fuerte su atracción por lo bello de Dios y lo humano, que esa misma experiencia se transforma en una constante búsqueda académica, espiritual y humana.

Lo que Manolo nos presenta a lo largo de estas páginas es la **dinámica de la belleza**. Una *Dýnamis* que es fuerza e impulso a la vez. La fuerza de Dios es su belleza y ese impulso nos lleva, a través del “arte de contemplación”, a la profundidad de Dios y de lo humano. Una *dýnamis* que tiene una meta: el compromiso con la vida de cada hombre y mujer, en especial con los que más sufren, los que ven negada o limitada la belleza de Dios, que es para todos.

De la mano de la belleza revelada, este trabajo de Manolo recorre las principales dimensiones de la fe cristiana y el compromiso humano. Por eso, a manera de presentación holística, me atrevo a dividir sus valiosas reflexiones en tres dimensiones, las cuales nos permitirán “sentir y gustar” la teología bíblica que Manolo sabe muy bien expresar porque la palpaba en el día a día en el contacto con cada persona y la realidad de nuestro país. Me refiero a las dimensiones de la contemplación, la narración y la ética.

1) Contemplación A la luz de la teología de la belleza, la contemplación es la vía de conocimiento de las realidades divinas y humanas. No es abstracción sino la primera y más concreta de la *dýnamis* de la belleza. Para Manolo, la contemplación es activa y relacional al punto de “llenar toda la vida”, como él mismo dice. Desde la belleza volvemos a mirar la realidad para transformarla con acciones que embellecen, frutos del discernimiento. Así, cito: “preguntarnos por la belleza nos sitúa en la condición ineludible de eliminar los muros artificiales de la

teorización teológica que nos siguen separando del mundo”. No se puede entender la hermenéutica bíblica de Manolo sin su libertad para actuar en el mundo y su compromiso con los últimos, los elegidos de Dios, buscando hacer “nuevas y bellas” todas las cosas.

2) Narrativa y poesía. En la parte más amplia de su trabajo, Manolo nos sumerge en la historia bíblica de la belleza a través de cinco textos. Es una búsqueda orante de las Escrituras, pues lleva consigo mucho de su propia experiencia de vida y de fe: “la vida como narración activa es el escenario para situar nuestra pregunta sobre la belleza de nuestro Dios”. El orden de la presentación de los mismos textos es interesante porque nos transmite, como herencia espiritual, el itinerario del propio Manolo. El libro de la Sabiduría (Sab 13, 1-9) nos habla del **Creador de la belleza**. Dios es fuente de la belleza porque es bello contemplarlo. En segundo lugar, la **belleza de la creación** (Gn 1 y 2). Si bien es ésta la primera aparición de la belleza en el canon bíblico (acción creadora), Creador y creación se entrelazan en la belleza de la existencia. Lo bello no es algo que se agrega a la creación sino lo que le pertenece, es parte de su ser (Westermann). En tercer lugar, **la belleza de una imagen: el ser humano** (Gen 1,26-27). Por eso, señala Manolo, “nuestra vida es transparentar esa imagen original de Dios”. Esa belleza divina y humana se refleja cual espejo en la **belleza de la libertad** (Gal 4, Jn 8). “El ser humano no es persona mientras no sea libre”. Se abre así el afluente social y político de la belleza, consolidada en la verdad y la justicia, la paz y la fraternidad. Y es ésta la que nos lleva al desarrollo del último texto: **la belleza de la fraternidad** (Gen 33,10). Belleza de esplendor eficaz que, hecha bondad, construye familia e iglesia, sobre todo para con los excluidos de un sistema que individualiza. Por eso, “la solidaridad que no nace del reconocimiento del otro como hermano es una farsa”. Manuel Díaz Mateos parte de Dios para llegar al hermano, y desde allí, en fraternidad solidaria, reflejar la belleza del rostro paterno de Dios.

En esta narrativa, no puede faltar un espacio privilegiado para gustar de la poesía hebrea. Es así que la selección de Salmos también canta una alabanza del pueblo fiel de Dios (Sal 25; 45; 131; 133). La

misericordia de Dios es como su belleza, siempre eterna. Además, la belleza es profecía, la buena noticia es bella. Así lo proclama Isaías: “Que bellos sobre los montes los pies del mensajero de la paz, que trae la buena nueva y anuncia la victoria” (Is 52, 7). La belleza es la victoria de la paz, la justicia y el amor. En esta línea se ubica la tercer y última reflexión.

3) Ética. Con esta dimensión Manolo nos deja un sustancial aporte a la ciencia bíblica y a la encarnación de la Palabra: **La belleza es siempre el resultado de la victoria del bien sobre el mal.** Así, la belleza de lo cósmico, humano y divino se abre a lo ético, haciendo que “la ética sea la atracción por lo estético” (Ronchi).

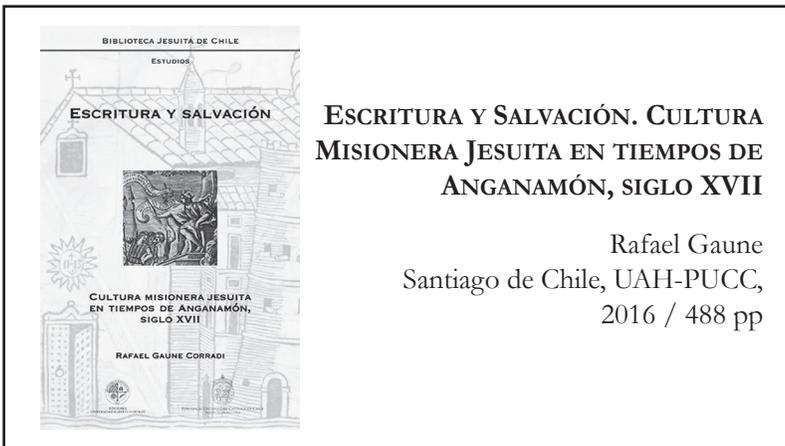
En ese sentido, ¿por qué nos maravilla la belleza de la bondad? Porque la belleza da esperanza y es perdón. Es la forma de relacionarse, que va más allá de toda ciencia y doctrina. Por eso se involucra con la realidad de la vida, con los sufrimientos y las cruces de millones de personas. Como dice Manolo en las conclusiones: “Destruir lo humano, a causa de la injusticia es la destrucción de la belleza”. Por ello, para el creyente, “la belleza se retrata en la pasión por la justicia”. En última instancia, la belleza es que “la humanidad sea una”. El devenir humano y divino se encuentran en la belleza de la unidad.

*

Conscientes de lo complejo que es abordar en un mismo trabajo aspectos claves de la identidad de Dios, somos testigos de esa *inter-acción*, narrativa y real, entre lo bueno y lo verdadero con lo bello que, paradójicamente, no es acción sino el más alto grado de contemplación. Se remarca el aspecto estético de Dios y de la Biblia “desde y con la sensibilidad” del que se siente parte de una misma creación y una misma historia de salvación: “Debemos hacer nuestro todo lo que hace más bello, más cercano y más humano a nuestro Dios”. Se trata de devolver a la humanidad y al cosmos la belleza como concepción esencial de la naturaleza de Dios y de nuestra misión como seguidores de Jesús, “exégeta de este Dios bello y bondadoso”.

La búsqueda de la belleza que propone con este escrito nuestro querido Manolo es la búsqueda de la vida misma, la de ahora y la que viene pues, como él mismo lo manifiesta: “que nuestro escrito pueda ayudar a ahondar en la comprensión, pero sobre todo provocar la contemplación, que lleva al compromiso con un Dios vinculado a la belleza como Creador, como Liberador, como Justicia, como Bondad, como Misericordia y como amigo de la vida”. Nos encontramos, así, ante un texto que como agua entre las manos fluye para refrescar el alma y para enraizar nuestro compromiso con el mundo, como enraizado está todo “árbol bello” (*ex hadar*) que alaba al Dios de la historia que se nos narra en la Biblia y se encarna en la vida.

Juan Bytton, S.J.



La bibliografía sobre la Compañía de Jesús ha mantenido un ritmo de crecimiento sostenido y en los últimos treinta a cuarenta años se ha nutrido cada vez más de análisis que salen de la esfera de interpretaciones realizadas bajo paradigmas confesionales para hacerse más científicos. En ese recorrido se ha ganado mucho, y de ello por ejemplo, es muestra

una serie de centros de investigación y de encuentros como las Jornadas Internacionales sobre misiones jesuitas, que han aportado mucho a la reflexión desde distintas perspectivas, y no necesariamente confesionales.

Recalco este último punto, pues me parece de vital importancia para el análisis crítico poder recuperar modos de aproximarse al objeto de estudio que no estén vinculados con compromisos ontológicos que muchas veces dificultan la profundización del conocimiento del pasado.

El libro de Rafael Gaune se sitúa en esta línea de investigación con *Escritura y salvación* con el subtítulo de *cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón en el siglo XVII*. Pese a que el subtítulo me parece que no facilita la comprensión de la riqueza del libro que tenemos entre manos, lo cierto es que el trabajo es quizá el más completo que se ha hecho sobre la llamada “Guerra defensiva”, postulada por los jesuitas en territorio chileno. Pero contiene algo más que va un paso más allá de la historiografía reciente de acuerdo a lo que mencioné líneas atrás. Gaune recalca la importancia de (cito) “considerar e indagar y descifrar la dimensión religiosa”. Convenientemente, afirma que el proyecto del jesuita Valdivia (a mi juicio, el verdadero protagonista del libro) deriva de una tradición cultural y educativa específica.

Mi comentario va en esta línea y me baso en tres puntos que, considero, el libro de Gaune ayuda a dilucidar, a la vez que dejando la puerta entreabierta a mayores indagaciones.

El primero de ellos es la polaridad complementaria entre análisis local y global, de mucha actualidad. El segundo punto es el que acabo de mencionar y que compete a la especificidad del contexto de la interpretación que es el de la cultura propiamente jesuítica, y el tercero atañe al jesuita individual que fue Luis Valdivia, verdadero protagonista del estudio que comentamos.

El libro de Rafael Gaune se abre con una introducción a la que denomina “Premisas” y que sienta las bases de la supuesta polaridad entre la dimensión del análisis local y la perspectiva de la “historia global” que, como sabemos, desde hace unos 15 a 20 años se ha ido difundiendo en

la historiografía. Sin negar la pertinencia de poner al día esta perspectiva, me parece que el estudio de la Compañía desde sus inicios, y por definición, se estableció en esta dimensión, pues como lo decía la insignia de la barca que ilustraba el libro del jesuita Vasconcelos en el siglo XVII: *Unum mundum non sufficit*. Y es que en la raíz de la ideología cristiana la perspectiva universalista tuvo esa consigna, todo el mundo debía ser el escenario de su acción militante. Si bien esto no se menciona en la primera parte del libro —lo que yo llamo las “políticas espirituales” de la institución—, es claro que, en el resto del estudio, el entretrejo de lo que se decide en Roma con la realidad de las “indias” (en el que la distancia es un elemento fundamental para entender esa suerte de desarraigo en que muchos jesuitas vivieron) produce una cultura jesuita de ultramar que no siempre correspondía con la ortodoxia metropolitana, y que, precisamente por ello, dio lugar a una serie de acciones y propuestas que abrieron brecha de modo creativo y muchas veces polémico, como es el caso que representa Valdivia. Pese a que no es la intención del texto, lo cierto es que la óptica misionera mundial que se menciona ya al final del libro, es la que da sustento a las estrategias esgrimidas por Valdivia más allá de que él hubiese cruzado los márgenes de lo estrictamente religioso como se deja entrever de su recorrido personal.

El segundo comentario tiene que ver con esta especificidad jesuítica. ¿Cómo entender lo que sucede en el planteamiento, proceso y devenir de la guerra defensiva sin entender lo propiamente jesuítico? Reconozco que al inicio de las primeras partes del libro no percibo esa pregunta, que sin embargo va apareciendo en la medida que uno se va adentrando en la erudita descripción de los eventos, y sólo por el hecho de esta reconstrucción y puesta al día en un diálogo con una amplia producción historiográfica contemporánea, el libro debe leerse. La idea de que, subyacente al caos político el “proyecto de salvación” va abriéndose paso cuando uno se va acercando al fragor de los acontecimientos —centrados quizá en la muerte de los mártires jesuitas a manos del líder Anganamón—. Esta noción de “proyecto de salvación” debe leerse, a mi juicio, en estrecha correlación con lo que dicen los documentos fundacionales de la Compañía y que al momento de redactarse por San Ignacio, no avizoraron lo que sería su puesta en

práctica en el terreno de la misión. En ese sentido, echo de menos el que no se haya recurrido a documentos esenciales de la dinámica misionera realizados en tiempos de Acquaviva¹, aun cuando se haya rescatado su rol mediante el análisis del intercambio de cartas; a fin de cuentas, es cierto, son ellas las que dan cuenta de manera quizá menos teórica que los documentos institucionales, del devenir de los procesos de las estrategias misioneras utilizadas en las “Indias”, las occidentales y las orientales.

Pero el punto importante aquí es que el autor haya considerado la importancia de poder sumergirse en la especificidad de la cultura jesuita para poder entender sus propias políticas, en lugar de analizarlas solo desde los hechos ocurridos y sus evoluciones. Este tipo de análisis está, pues, realmente aún necesitado de más investigaciones como las de *Escritura y Salvación*. Pero aún más, si bien el núcleo de la narrativa recogida por Gaune es el escenario de la muerte de los jesuitas a manos del líder mapuche, de otro lado, este mismo hecho no puede entenderse sin el desplazamiento que significa para los jesuitas el acto mismo de “evangelizar” a poblaciones que San Ignacio jamás imaginó encontrar. Es decir, la problemática de la competencia espiritual del indígena es algo que está en el trasfondo de lo que ocurría en las mentalidades de los misioneros. Gaune en varias ocasiones da cuenta de la paradójica o incluso contradictoria percepción de Anganamón que hacen los jesuitas como un bárbaro sin ley y a la vez, como un potencial cristiano. Pues bien, esta aparente contradicción la encontramos desde los primeros relatos de encuentros entre los misioneros jesuitas y los indígenas del Perú y se encuentra bastante presente en, me atrevería decir, toda la producción jesuita, misivas y obras literarias, incluyendo el *De Procuranda Indorum Salute* de Acosta. Este es un hecho que no se puede soslayar ya que lo que hallan los misioneros son seres humanos con similitudes que ya sabemos cuán importantes fueron en la racionalidad barroca, de acuerdo al análisis foucaultiano en *Les Mots et les Choses*. Efectivamente la similitud era la que ocasionaba problemas para los jesuitas, pues en ella se daban con la posibilidad de lo que hoy llamaríamos dialogo intercultural, que a

1 Los tres documentos de 1590, 1594 y la *Instrucción* de 1599.

fin de cuentas se dio aunque con muchas interferencias, venidas del otro polo de sus percepciones, de la ortodoxia, que les decía que no podía haber pertinencia en las creencias que no fuesen cristianas. En esa compleja tensión, los jesuitas resolvieron en diversos lugares la posibilidad de poder dedicarse sin que hubiese intervención de otros actores, al trabajo de inclusión del otro en la cultura occidental. La lucha de Valdivia y de muchos más fue por acabar con la interferencia de los españoles que por todos los medios trataban de aprovecharse de la mano de obra indígena. Esto hizo que en Latinoamérica la alternativa más eficiente fuese establecer espacios de protección y hasta de aislamiento para los indígenas en *Reducciones* como alternativa ideal. Es esto lo que dio origen al estereotipo de que “los jesuitas se vuelven reyes” que Adolphe Boucher recoge en su visión histórica antijesuita del siglo XIX.

Pero todo esto no se entendería sin poder a su vez comprender la angustia del jesuita de aquellos tiempos, por la cual no podía imaginar la misión sin experimentar aquel sentimiento compulsivo y a la vez barroco de salvar a todos, sin que nadie quedase fuera... En ese horror al vacío de almas salvadas, se entiende quizá las imprudencias cometidas por Valdivia y muchos otros jesuitas. En esa búsqueda apasionada se comprende los deslices de lo puramente religioso a lo explícitamente político de las estratagemas urdidas en *lobbies* en los que el jesuita debió moverse para lograr sus objetivos.

Para finalizar tenemos, pues, al personaje de Valdivia. Valoro que el autor haya hecho una pesquisa interesante de las obras leídas por Valdivia aunque discrepo de algunas de ellas por razones que no vienen al caso mencionar aquí, pues ya es bastante importante que para hurgar la mentalidad del jesuita se eche una mirada a las lecturas que pudieron hacerse en aquellos tiempos y en territorios tan alejados. No obstante, el abanico de obras de los misioneros era más bien modesto, y en concreto, aquellas que más ejercían acción directa en su actuar evangelizador eran los procedimientos, por decir así, que imprimían los ejercicios espirituales de San Ignacio. Pero esto lo dejo como interrogante a seguir explorando. Sí me parece más complejo el personaje que nos transmite el estudio de Gaune y que es en definitiva un prototipo de jesuita

y de misionero, más bien común. Encuentro muchas similitudes por ejemplo con Antonio Ruiz de Montoya, y con algunos otros a quienes en los catálogos se los definía como “imprudentes y con juicio pobre”, a la vez que sin embargo se les califica de excelentes maestros, intelectuales o escritores. Esto es más bien algo que suele verse en cualquier institución; hoy diríamos que su inteligencia emocional no estaba suficientemente cimentada. Pero es algo que también amerita un estudio más profundo de este tema, que no es la intención de este libro. El hecho de que se considerara a Valdivia apto para muchas responsabilidades y sin embargo se haya desestimado su trabajo en la misión puede en efecto obedecer a una personalidad determinada. Pero hay más. Desde la metrópoli, era muy difícil entender lo que ocurría en las colonias; los parámetros de interpretación no solo de las culturas nuevas que aparecían ante occidente, sino las interacciones político-sociales a las que se veían enfrentados los misioneros, no eran fáciles de definir y entender. En los intercambios epistolares entre Roma y las misiones de las Américas, las críticas no son pocas, se cuestionan los procedimientos, se llama al orden, se busca que la injerencia en lo político se morigerase, etc. Y sin embargo, las situaciones se repetían una y otra vez. No era pues, quizá, una cuestión sólo de temperamentos, sino también de soluciones que se buscaban para poder lograr los objetivos iniciales, y ello implicaba hacer política. Desde la metrópoli hubo siempre mucho recato para poder enfrentar estas situaciones, siempre delicadas, y sin embargo, la historia de la Compañía no se desligó jamás de este tipo de estrategias en búsqueda de sus fines que no se pueden colocar como tangenciales o aleatorios.

Por eso, en lo particular me quedo con las tensiones, ambigüedades, claroscuros propios de la acción de Valdivia pues representa muy bien el tipo de espiritualidad que es propia de la Compañía y que la ha puesto ayer y hoy en el candelero, pues si bien San Ignacio dice “Dios está en todas las cosas”, eso implica que su búsqueda no es necesariamente tan simple, implica meterse en la raíz de la realidad y ello siempre trae problemas. Valdivia en su búsqueda de la paz mediante el argumento de la guerra defensiva, no trajo la paz, sino la guerra, tal y como lo dice en el Evangelio el mismo Cristo.

Juan Dejo, S.J.

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES DE SÍLEX

La revista *Sílex* es una publicación semestral, académica e interdisciplinaria, cuyo objetivo es divulgar artículos de enfoque teórico o empírico relacionados a los campos de investigación a los que se avoca la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Tiene como principios académicos fundamentales e inapelables la originalidad, la calidad, la tolerancia, la rigurosidad, la pulcritud y la pluralidad de ideas.

La revista consigna dos secciones para los trabajos de investigación. En la primera se agrupan los **artículos**, textos que presentan los resultados de investigaciones originales. Estos serán evaluados mediante el sistema de revisión anónima por pares (peer review). La evaluación puede dar como resultado: (a) la publicación sin modificaciones, (b) la publicación con modificaciones, o (c) la no publicación. La segunda sección de **ensayos** desarrolla ideas e hipótesis trabajadas en rigurosidad, que serán evaluadas por la coordinadora o coordinador del número para su respectiva publicación. Además, la revista cuenta con una sección de reseñas o críticas de libros, artículos u otras investigaciones.

Cabe recalcar que el autor se compromete a no publicar simultáneamente el artículo en otro medio, ya sea virtual o impreso. El fondo editorial se reserva el derecho de adaptar el estilo gramatical del texto.

Presentación de los textos

Los interesados en publicar en la revista podrán enviar sus trabajos al correo electrónico fondo.editorial@uarm.pe con copia a leonardo.dolores@uarm.pe, y deberán señalar si se trata de un artículo,

un ensayo o una reseña. La recepción de los textos no garantiza su publicación. Una vez que se verifique el cumplimiento de los procesos señalados en este manual, los trabajos serán enviados a sus respectivos evaluadores. Su aceptación dependerá de ellos.

Formato de presentación: Los textos deberán presentarse en soporte digital Microsoft Word, en tamaño A4 (21,2 x 29,7cm). Los márgenes serán de 2,5 cm, superior, inferior, izquierda, derecha. La fuente será Times New Roman, tamaño 11, el interlineado debe ser 1,5. La separación entre párrafos será de un espacio. En caso de que el texto lleve fotografías, estas deberán adjuntarse en una carpeta distinta, en formato digital. El tamaño de las fotografías serán de 300 dpi o 2500 píxeles de ancho. No se aceptarán fotografías alteradas por software de edición. La extensión de los textos (incluyendo bibliografía) no debe exceder las 5000 palabras.

Información requerida en portadilla:

Título del texto

Subtítulo, si se tuviese

Nombres completos del autor o los autores

Institución a la que pertenecen los autores o el autor.

Información requerida en la primera página

En caso de que el texto haya sido presentado en alguna conferencia o seminario, debe consignarse el año, la ciudad, el país y el nombre del evento en el que se presentó. Esta puede ir como nota al pie de página.

Breve biografía del autor que incluya: año de nacimiento, profesión o grado académico, casa de estudios, y como máximo el título de cuatro principales publicaciones (libros o artículos). Esta puede ir como nota al pie de página.

Resumen/Abstract: en español e inglés. Resumen breve del cuerpo. No incluye referencia bibliográfica. Máximo 200 palabras

Palabras claves /key words: de cuatro a siete palabras. Deben ser puntuales y concretas.

Redacción: Las ideas deben ser legibles, claras y se aconseja el uso mínimo de adjetivos y palabras técnicas. La gramática y ortografía debe respetar el manual *Nueva gramática de la lengua española*, del 2010 de la Real Academia Española. El texto se redactará en tercera persona.

Cuerpo: La estructura del artículo debe tener necesariamente una Introducción que explique los objetivos del trabajo, el contexto y la justificación. De tratarse un trabajo de investigación, se incluirá un acápite de Metodología. Si el artículo fuese un ensayo, la redacción de la discusión dependerá el autor, pero en cualquier de los casos es necesario reseñar en la parte final las ideas principales en un acápite de Conclusiones.

A modo de manual de estilo

Tablas y gráficos

Los gráficos, fotografías, mapas, tablas, cuadros, deben estar enumerados e incluir la fuente y una frase no mayor de 15 palabras que explique su pertinencia. En el caso de las tablas no es necesaria la frase, pues los títulos de las tablas deben estar dentro de la primera celda. La numeración debe hacerse teniendo en cuenta la naturaleza del gráfico. Es decir: *cuadro 1; mapa 1; tabla 1* Todos los gráficos deben ser editables en Word.

Notas a pie de página

Las notas al pie de página incluirán información adicional que el autor considere de vital importancia para ilustrar una idea, pero que se aleje en sentido y pertinencia del cuerpo. Se aconseja el uso medido a fin de procurar una lectura fluida y legible.

Las notas se escribirán al final de las páginas y nunca al término del documento. La numeración debe ser continua y empezar del número uno. La llamada deberá ir en superíndice y, en caso cierre una oración, luego del punto; es decir: *llamada*¹.

No se incluirá referencias bibliográficas a menos que llamen la atención sobre textos puntuales. En ese caso, escribirán solamente el apellido del autor y el año de publicación: *Clastres (1974)*. Es preferible este uso en el cuerpo y no en las notas.

Si se usase en el documento referencias de publicaciones periódicas (diarios, boletines, semanarios, anuarios, periódicos, magazine, periódicos, etc.), éstas deberán incluirse en las notas al pie de página, señalando el nombre del artículo o nota (si tuviese) seguida del nombre de la publicación, fecha y ciudad de circulación. Deberá consignarse también la información de eventos académicos, si se mencionasen seminarios, conferencias, congresos, etc. En caso el documento señalase la ubicación de legajos históricos en archivos, estos también se consignaran en las notas al pie de páginas. Ninguna de las informaciones aquí señaladas irán en el listado bibliográfico.

Referencias en el texto

Suele haber muchas maneras de referirse a un texto y su autor en el cuerpo del documento que escribimos. Podemos señalar dos formas precisas: citas literales y referencias dentro del texto.

Cuando las citas literales exceden las 45 palabras, deberán formar un nuevo párrafo, con sangría izquierda y a un punto menos que el texto del cuerpo. El autor deberá elegir entre uno de los casos presentado a fin de mantener la uniformización.

Caso 1

Considérese la siguiente descripción deslumbrante de Kublai Khan, hecha por el buen cristiano veneciano Marco Polo (1946: 158-159), a fines del siglo XII:

El gran kan, habiendo obtenido esta victoria memorable volvió con gran pompa y festejo a la ciudad capital de Kanbalu. Esto ocurrió en el mes de febrero y marzo, en los que se celebraba *nuestra* festividad de la pascua. Consciente de que esta era una se nuestras festividad de pascua.

Caso 2:

Considérese la siguiente descripción deslumbrante de Kublai Khan, hecha por el buen cristiano veneciano Marco Polo, a fines del siglo XII:

El gran kan, habiendo obtenido esta victoria memorable volvió con gran pompa y festejo a la ciudad capital de Kanbalu. Esto ocurrió en el mes de febrero y marzo, en los que se celebraba *nuestra* festividad de la pascua. Consciente de que esta era una se nuestras festividad de pascua (1946: 158-159).

En ninguno de los caso se incluirá el título del libro ni ningún otro dato. De tratarse de una reedición histórica, el año de la primera publicación irá en el listado bibliográfico. Si se cortasen frases, debe ponerse tres puntos suspensivos entre corchetes: [...]

Si la cita literal no excede las 45 palabras irá dentro del texto y entre comillas. El autor deberá elegir entre uno de los casos presentado a fin de mantener la uniformización.

Caso 1:

En el Perú, es David Collier (1978) quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites” (p.16).

Caso 2:

En el Perú, es David Collier (1978: 16) quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites”.

Caso 3:

En el Perú, es David Collier quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites” (1978: 16).

Si se tuviera que insertar palabras para hacer comprensible la cita, éstas deberán ir entre corchetes: [].

Para el caso de las citas literales, si el texto citado no comenzase en una oración, deberá incluirse: [...] antes de empezar la cita para indicar que se suprimieron las primeras palabras. De igual modo, si se no se concluyese la oración citada, deberá incluirse: [...], al final de la cita.

Cuando la referencia no sea literal y se parafraseé una idea del autor deberá incluirse el año de publicación del libro entre corchetes y la página de donde se extrajo. Si la referencia parafraseada es la tesis del libro o alguna información no ubicable en páginas concretas, se incluirá únicamente la fecha de publicación del libro.

Ejemplo:

Precisamente, Gonzales de Olarte (1984) advierte la importancia de “descifrar la armonía” entre la dimensión económica y social de las comunidades campesinas. Para ello, nos dice que, si la antropología ha explicado a la comunidad como la organización que está en función de los intereses de la familia comunera, lo que no explica es la relación inversa.

Para las citas literales y las referencias, cuando un texto tenga más de un autor se incluirán únicamente los primeros apellidos separados por una coma, y al último apellido le antecederá la conjunción coordinada “y”. El orden de los apellidos dependerá de la asignación en el libro de referencia. Si los apellidos fuesen más de tres, como: “Fuenzalida, Valiente, Villarán, Golte, Degregori y Casaverde”, desde el primer momento se citarán: Fuenzalida *et al.* (1982), seguido del año de publicación. El vocablo latino *et al.* deberá escribirse en cursiva y con punto.

Referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas citadas en el texto se agregarán en un listado al final de las conclusiones del texto, bajo el rótulo *Bibliografía*, y nunca en las nota al pie de página. Estas incluyen: libros impresos o virtuales, capítulos de libros, artículos en revistas académicas impresas o virtuales. Si se tratase de un texto histórico, donde la investigación de archivo ha sido fundamental, éstas deberán agregarse en un acápite antes de *Bibliografía*, bajo el rótulo de *Archivos históricos* y se consignarán los legajos.

Se presentará en orden alfabético, siguiendo las siguientes pautas: Apellido, nombre, año de publicación título del libro, número de edición (prescindible), ciudad de publicación, editorial. Para los distintos tipos de referencia se presenta los siguientes ejemplos.

Libros

Collier, David (1973). *Barriadas y Elites. De Odría a Velasco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Figueroa, Adolfo; Altamirano, Teófilo y Sulmont, Denis (1996). *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: OIT, ONU, IIEEL.

Flores Galindo, Alberto (1991). *La ciudad sumergida. Aristocracia y Plebe en Lima, 1760-1839*, 1^{era} ed. Lima: Horizonte.

Betanzos, Juan de [1551] (1987). *Suma y narración de los incas*. Edición a cargo de María del Carmen Rubio. Madrid: Atlas.

Degregori, Carlos Iván y Jelin, *Elizabeth*. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos*. Lima y Nueva York: Instituto de Estudios Peruanos y Social Science Research Council.

Sandoval, Pablo (2010) (comp.) *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

*Si en un texto son más de cinco autores, deberá ponerse *et al.* detrás del primer apellido asignado de acuerdo al libro citado.

*Si el apellido del autor posee un artículo o preposición estos irán detrás del nombre.

Capítulos de libros o artículos de revistas

Barrig, Maruja (1986). “Democracia emergente y movimiento de mujeres”, en: *Movimientos sociales y democracia. La fundación de un nuevo orden*. Lima: Desco.

Lomnitz, Claudio (2010) [2001]. “El nacionalismo como un sistema práctico”, en: Sandoval, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Lloréns, José Antonio (1990). “Voces de provincianos en Lima: migrantes andinos y comunicación radial”, en: *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, pp. 119-154, vol. 2, n.º 1. Lima.

*Cuando se trata de un texto compilado, coordinado o editado, y se quiere consignar un artículo de este, se deberá incluir primero el año de la edición del tomo y luego del artículo, si hubiese aparecido antes en otro medio.

Artículos electrónicos

Walker, Charles (2015). “Túpac Amaru y el bicentenario”, en: *Revista Argumentos*, n.º 3, año 9, julio. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Disponible en: <<http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/tupac-amaru-y-el-bicentenario-2/>> Consultada el 30 de diciembre de 2015.

Recomendaciones

Es importante guardar la uniformidad en todo el texto. Si en las referencias bibliográficas se coloca el nombre completo de las instituciones y no sus iniciales, todo el texto debería seguir la pauta.

Si los nombres de los traductores son importantes se incluirán luego del título del libro.

Si el documento citado no tiene fecha de publicación, luego del nombre del autor se colocará: (s/f)

Si se cita a un autor con más de un libro, estos deberán ordenarse por antigüedad de publicación.

Si se consigán textos de un mismo autor publicados en un mismo año, deberá ordenarse con las letras consecutivas del abecedario, partiendo de la primera. Estas se harán por orden de aparición en el cuerpo del texto.

El presente texto y sus actualizaciones estarán disponibles en:
<http://www.uarm.edu.pe/FondoEditorial>

Canje y correspondencia: Fondo Editorial de la Universidad
Av. Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima
Telf. (511) 7195990 anexo 137
fondo.editorial@uarm.pe

SILEX

De el el Diuino amor y Rapto actiuo de
el Anima, en la Memoria, Entendimiento
y Voluntad.

que se emprende el Diuino fuego mediante
vn acto de Fe, que es el fundamento
de esta obra.

Dedicada ala incompre hensible Magestad
de Dios trino y vno Criador y Señor
de el Uniuerso

Por la nescencia de tan incompre hensible misterio
Colegida, y sacada

De varios Autores por el Padre Antonio
Ruiz de Montoya de la Compania de

IES

Año de MDCXL viij. en

Lm.

ARTÍCULOS

Una fidelidad crítica: Michel de Certeau en la Compañía de Jesús y la Escuela Freudiana de París. *Juan González-Sanz*

La realidad ausente de la Iglesia en el Perú: un ensayo interpretativo de las categorías de análisis de Michael de Certeau. *Juan Dejo, S. J y Rafael Fernández Hart, S. J*

Michel de Certeau, historiador de la mística. *Dominique Salin S. J*

ENSAYOS

El olvido del cuerpo glorioso de Cristo en Michel de Certeau. *Mauricio Villacrez*

Las alas de Ícaro: Una reflexión en torno al cambio religioso y a las funciones del límite. *Diego Huertas*

Michel de Certeau en clave cognitiva: ideas desde otros itinerarios de investigación. *Sidney Castillo*

Las interpretaciones de Adán y Eva o la formación de científicos en el Perú. *Véronique Lecaros*