

Michel de Certeau: historiografía, revolución y cristianismo. Un desplazamiento epistemológico desde América Latina

Michel de Certeau: Historiography, Revolution, and Christianity. An Epistemological Displacement from Latin America

Carlos Alvarez¹  

¹Pontificia Universidad Católica de Chile - CHILE

DOI: 10.26807/recifit.v2n4.75

Fecha de envío: 30/10/2025 | Fecha de aceptación: 01/12/2025 | Fecha de publicación: 17/12/2025

Resumen

¿Cuál es el vínculo entre la escritura de la historia y el lugar social que habita el historiador? ¿Cuál es el vínculo entre hacer teología y el lugar institucional del teólogo? Estas preguntas epistemológicas evidencian las consecuencias ineludibles de la implicación social y política en la producción de cualquier discurso científico. Michel de Certeau profundiza en estas problemáticas, elaborando sus categorías sobre la escritura de la historia y la operación historiográfica, en diálogo con sus análisis antropológicos, políticos, sociales y teológicos de la realidad cambiante en Francia y América Latina. El interés por este continente, en particular por las evoluciones culturales y eclesiales, no es un apéndice en su obra. Al contrario, su enorme corpus de artículos y reseñas sobre América Latina, muestran no solo su implicación con dichas evoluciones, sino que evidencian hasta qué punto dicha implicación será fundamental en la elaboración de sus propios dispositivos teóricos. El espacio cultural del continente, donde convergen lo místico, lo popular, la oralidad y lo político, se entrelazarán en la obra del jesuita francés para repensar ciertas categorías de la modernidad europea. Por lo tanto, este desplazamiento geográfico se convierte a su vez en un desplazamiento sobre todo epistemológico, revelando otra manera de hacer historia, incorporando una reflexión aguda sobre la revolución en vínculo con el policentrismo actual del cristianismo. Para llevar adelante dicha indagación nos hemos apoyado preferentemente en *La escritura de la historia* y en *La invención de lo cotidiano*, particularmente del capítulo *La economía escritural*.

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

Abstract

What is the relationship between the writing of history and the social position occupied by the historian? And what is the link between doing theology and the institutional place of the theologian? These epistemological questions highlight the consequences of social and political involvement in the production of any scientific discourse. Michel de Certeau explores these issues by developing his categories of the writing of history and the historiographical operation, in connection with his anthropological, political, social, and theological analyses of the changing realities of France and Latin America. His interest in this continent—particularly in its cultural and ecclesial transformations—is not a mere appendix to his work. On the contrary, his extensive corpus of articles and reviews on Latin America reveals not only his engagement with sociopolitical developments, but also the extent to which such engagement was essential to the elaboration of his own theoretical frameworks. The cultural space of the continent, where the mystical, the popular, the oral, and the political intersect, becomes intertwined in the French Jesuit's work as a means of rethinking certain categories of European modernity. This geographical displacement thus becomes, above all, an epistemological one, revealing another way of doing history—one that incorporates a sharp reflection on revolution in relation to the current polycentrism of Christianity. This inquiry draws primarily on *The Writing of History* and *The Practice of Everyday Life*, particularly on the chapter *The Scriptural Economy*.

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

Como citar:

Alvarez, C. (2025). Michel de Certeau: historiografía, revolución y cristianismo. Un desplazamiento epistemológico desde América Latina. *Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas*, 2(4), 27–39. <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n4.75>



Introducción

¿Cuál es la relación entre la escritura de la historia y el lugar social ocupado por el historiador? ¿Cuál es el vínculo entre “hacer teología” y el lugar institucional ocupado y practicado por el teólogo? Estas preguntas de orden epistemológico ponen de relieve las consecuencias del compromiso social y político en la producción de todo discurso científico. Michel de Certeau exploró en profundidad esta problemática, desarrollando sus categorías sobre la escritura de la historia y la operación historiográfica en estrecha relación con sus análisis antropológicos, políticos, sociales y teológicos de una realidad en rápida transformación —tanto en Francia como en América Latina.

Lejos de ser un apéndice marginal de su obra, el interés de Certeau por América Latina constituye una clave importante para comprender la evolución de su propio pensamiento. El vasto corpus de artículos, informes y reseñas que dedicó al continente revela no solo su compromiso con las transformaciones culturales y sociopolíticas latinoamericanas, sino también hasta qué punto esa implicación concreta fue fundamental en la elaboración de sus dispositivos teóricos. Su figura de *intelectual entre dos mundos* (2025, 73-84)— ofrece una perspectiva singular sobre una producción marcada por el cruce entre Europa y América Latina, al aceptar ser interpelado por una realidad sociocultural que acabaría, en última instancia, impactando sus propios marcos teóricos relativos a la epistemología de la historia y también a su comprensión de la teología. Este artículo se compone de tres partes. La primera busca mostrar el impacto de América Latina en la historiografía certeaiana, la segunda busca analizar la originalidad de su operación historiográfica, y la tercera —partiendo de la manera como Certeau empuja el análisis del policentrismo del cristianismo— hacer un esbozo de la recepción del pensamiento de Certeau en el pensamiento del Papa Francisco.

El encuentro histórico

La relación entre la posición social del historiador y la escritura de la historia, trabajadas agudamente por Certeau, constituye una de sus principales aportaciones a la epistemología histórica. En su caso particular, dicha posición social está profundamente moldeada por el paisaje cultural, político y religioso de América Latina —como lo atestigua de manera elocuente y conmovedora el prólogo poético de la segunda edición de su libro *La escritura de la historia* (1978). Certeau abre la obra con las siguientes palabras:

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

Esta bella y poética descripción se inspira en el grabado “El explorador (A. Vespucio) ante la mujer india llamada América”. En el prólogo de *La escritura de la historia*, Certeau afirma: “El encuentro histórico toma la forma de un mito en la alegoría dibujada por Jan Van der Straet para el *Americae decima pars*, por Jean Théodore de Bry, Oppenheim, 1619” (1994). Lo que resulta

llamativo en este prólogo es que Certeau enmarca su reflexión historiográfica dentro del impacto que el descubrimiento de América tuvo sobre la epistemología de la historia en Occidente. ¿No está en juego, acaso, su propio descubrimiento de *América* en esta operación? El hecho de que esta problemática emerja con tanta fuerza solo en el prefacio de la segunda edición, publicada en 1978, y no en la edición original, parece indicar el impacto progresivo que sus encuentros con América tendrían en el desarrollo de su pensamiento. Es como si el “descubrimiento” de América no fuese solo un objeto de análisis, sino también una experiencia vivida que transforma su propia perspectiva teórica y su modo de escribir la historia.

La escritura colonizadora

Certeau habita y practica un espacio cultural entre Francia y América Latina. Sus permanentes idas y venidas no serán sólo travesías cruzando ambas costas del Atlántico, sino verdaderos desplazamientos epistemológicos que lo llevarán a una toma de conciencia creciente sobre una colonización del cuerpo por el discurso simbólico-hegemónico del poder. Este tema resuena profundamente con sus reflexiones sobre la tortura en América del Sur, particularmente en Brasil y con su trabajo sobre el discurso de las posesiones demoníacas. Vale la pena recordar que a fines de los años 60, Certeau está involucrado en la escritura de su célebre libro *La posesión de Loudun*. En ambas líneas de investigación, nos enfrentamos a una reflexión constante sobre “la inscripción de la violencia sobre el cuerpo del otro” (2002b, p. 250).

El 15 de enero de 1970, junto a Jean-Paul Sartre y otros intelectuales reunidos en la *Maison de la Mutualité*, Certeau denuncia explícitamente el uso de la tortura en Brasil

En Brasil, lo imposible se ha vuelto realidad y lo impensable, un hecho. La violencia metódica, la represión injustificable, el uso sistemático de la delación y la tortura han emergido en un país donde todo eso parecía antes imposible (...) Hasta ayer, las palabras circulaban libremente por las calles, como la luz y la sangre de la comunicación. Hoy, es la sangre la que fluye en los sótanos de la policía, donde tantos hombres y mujeres han caído sin saber por qué... (1970e, p. 338-344).

Este testimonio revela no solo el compromiso político de Certeau, sino que se vincula directamente con su reflexión más amplia sobre la escritura de la historia en la modernidad. En el prólogo de *La escritura de la historia*, precisamente, él observa: “Pero lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, la escritura conquistadora que va a utilizar el Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental.” (1994, p. 11).

Certeau va a desarrollar este tema con mayor profundidad en el capítulo «La economía escritural» de *La invención de lo cotidiano*, volumen I (1978). Aquí analiza cómo la historia de la escritura en la modernidad está impulsada por el deseo de transformar el espacio del otro en un “campo de expansión para un sistema de producción” (1997, p. 146). Según él, la escritura moderna nace en el

momento de la conquista —cuando los europeos se enfrentan por primera vez a la necesidad de escribir sobre esa página en blanco que imaginan ser el continente americano. Este encuentro con el otro, con la *India América*, obliga a Europa a repensar su relación con la escritura. Es en este gesto fundacional donde toman forma las categorías de la escritura moderna —categorías que Certeau, desde una perspectiva crítica, identifica como *prácticas capitalistas y colonizadoras*. La escritura se convierte así en una “tecnología del poder”, un medio de dominación sobre el cuerpo del otro.

En el capítulo «La economía escritural», Certeau puntualiza los elementos que explican la dificultad y la dificultad que tendría la modernidad para escuchar las voces de la oralidad dispersas sobre los cuerpos marcados por esta economía escritural conquistadora: “Estas voces ya solo no se hacen oír sino en el interior de los sistemas escriturarios a los que vuelven. Circulan danzantes y pasajeras, en el campo del otro” (1997, p. 146). Es en este tránsito —mediatizado y fijado por aparatos escriturales como la imprenta— donde tiene lugar una distinción neta entre lo oral y la escritura: “es ‘oral’ lo que no trabaja en favor del progreso; recíprocamente, es ‘escriturario’ lo que se separa del mundo mágico de las voces y de la tradición” (1997, p. 148). Esta maquinaria escritural produce así una doble separación del pueblo: por un lado, con respecto a la burguesía; por otro, de la voz (oralidad) con respecto a la escritura.

Certeau descubre también esas voces orales tanto en sus exploraciones de la mística moderna como en sus viajes a América Latina. Lo oral sería ese residuo que resiste al poder hegemónico de la Ilustración, allí donde incluso lo religioso comienza a ser relegado al rango de *folklore*. La ideología del progreso y el capitalismo conquistador están, por lo tanto, íntimamente ligados a la escritura.

La revolución: escribir una página en blanco

Certeau define así la escritura: “¿Qué es, pues, escribir? Entiendo por escritura la actividad concreta que consiste en construir, sobre un espacio propio, la página, un texto que tiene poder sobre la exterioridad de la cual, previamente, ha quedado aislado” (1997, p. 148). Él añade que, en este nivel elemental, tres elementos son decisivos: la página en blanco, el texto y la construcción. Es en esta misma dinámica donde Certeau va a ubicar la revolución, idea moderna, que “representa el proyecto escriturario en el ámbito de una sociedad entera que tiene la ambición de constituirse en página en blanco, con relación al pasado, de escribirse a sí misma (es decir, de producirse como sistema propio) y de rehacer la historia según el modelo de lo que ella misma fabrica” (1997, p. 149). Certeau ya había anticipado y refutado, en su artículo del año 1968 “*La révolution fondatrice ou le risque d’exister*” (1968b), citando a H. Arendt en su “*Ensayo sobre la revolución*”, el hecho que exista una revolución antes de la modernidad y una revolución vinculada al cristianismo previa a la época moderna:

Los propios hechos refutan esta teoría según la cual las enseñanzas del cristianismo son revolucionarias en sí mismas [...] Pues el hecho es que nunca la revolución fue emprendida en nombre del cristianismo antes de la época moderna. De modo que lo mejor que puede decirse a favor de dicha teoría es que fue necesaria la “modernidad” para liberar los gérmenes

revolucionarios de la fe, lo que evidentemente constituye una petición de principio (p. 119)¹.

Después de los estudios realizados por Certeau sobre la mística de los siglos XVI y XVII, queda claro que la ruptura de la modernidad, al socavar toda pretensión conquistadora del cristianismo sobre la política (2005c, p. 283), separa un orden profano (natural) de un orden espiritual (sobrenatural)². De este modo, el intelectual francés invita a los cristianos a realizar un discernimiento político asumiendo la posición de secularización en la que se encuentran las sociedades occidentales, lo que desemboca en un declive de la religión como «sector dominante» de la sociedad (2004b, p. 335). En otras palabras, pone entre paréntesis las certezas teológicas para dejar que hable el presente político en la complejidad de su fenomenalidad y de su propia historicidad.

Certeau, muestra cómo en la modernidad cambia la relación con la verdad. La verdad ya no depende de la atención de un oyente o de un destinatario. La Biblia ya no proclama la verdad del cosmos. La verdad “será el resultado de un trabajo histórico, crítico, económico. Compete a un querer hacer” (1997, p. 150). El gran Verbo cosmológico ya no acontece como lo hizo en la Edad Media. Se produce así una pérdida de las identidades fundadas sobre el Verbo. En esta afirmación de la escritura como ejercicio de fabricación de la verdad, de construcción de esta misma, está también en juego una nueva forma de concebir la subjetividad moderna —en particular, la del creyente: “En adelante, la identidad depende de una producción, de un andar interminable (o de la separación y la ruptura) que esta pérdida hace necesarias. El ser se mide por el hacer” (1997, p. 150-151).

Cabe señalar que los escritos de San Ignacio de Loyola ya participan de esta dinámica donde el sujeto se hace y se produce. San Ignacio nos dejó únicamente escritos vinculados a una experiencia (*Autobiografía* y *Diario espiritual*) y propuestas de prácticas a realizar (Ejercicios espirituales y *Constituciones*). Me parece importante retener aquí este carácter de práctica vinculada a la experiencia de los Ejercicios Espirituales, como posibilidad para la emergencia de un sujeto. Como señala Louis Beirnaert:

Se puede observar, por ejemplo, que este ‘por hacer’ está tan presente en el texto ignaciano, en los Ejercicios, que uno podría identificar —en todos aquellos lugares donde se esperaría sustantivos o términos fijos— infinitivos: pedir, alabar, cambiar, vencerse a sí mismo, determinarse, etc. Ese es el estilo. (1989, p. 7)

A partir de sus estudios sobre el discurso místico moderno, Certeau observa que la relación con el lenguaje se transforma en el siglo XVII, debido a una devaluación del enunciado y una concentración en la enunciación, es decir, en el acto de hablar (1997, p. 151). Esto abre un espacio para la emergencia de un sujeto hablante. El individuo, por lo tanto, ya no ocupa un lugar predeterminado en la organización de un cosmos. Ese lugar debe ser fabricado. Y es precisamente porque el individuo pierde su lugar en ese cosmos que nace como sujeto. El individuo ya no es hablado por un locutor que le otorga su posición, por un Verbo que le dice quién es. Su nacimiento como sujeto está ligado

¹ Citado en Michel de Certeau, « Le temps de la révolution », en *L'étranger ou l'union dans la différence*, p. 119.

² Este criterio podríamos llamarlo el « legado de Lubac », ya que encuentra su apoyo en la lectura histórico-teológica de la cuestión de lo Sobrenatural, problemática ampliamente trabajada por compañero jesuita y maestro Henri de Lubac.

a la pérdida de un lugar. El sujeto nace de una pérdida. Se le invita así a fabricar e inventar su propio espacio, a transformarse en productor de escritura, como los místicos que crean un lenguaje nuevo a partir de un lenguaje antiguo.

La originalidad epistemológica de la operación historiográfica de Certeau

Dilucidar cómo se escribe la historia es sin duda una de las aportaciones más relevantes de Certeau a la epistemología de la historia. Si bien es justo situarlo en el lado de la defensa discursiva de la disciplina, como representante en Francia del giro lingüístico (*Linguistic turn*), su posición, como la de Paul Ricoeur, va más allá de la comprensión de la historia como una pura variante de la ficción (Dosse, 2003). Por ello, la operación historiográfica se refiere a un proceso que supera los códigos discursivos de la disciplina.

Certeau se sitúa en cierto modo al margen del estructuralismo y de las tradiciones cuantitativas que dominaban el espacio historiográfico a finales de los años 60 y principios de los 70 en Francia. El principal representante de esta corriente historiográfica es Fernand Braudel con su historia social positiva. En este contexto, las observaciones metodológicas y epistemológicas de Certeau encontraron muy poco eco, pero su influencia aumentaría a medida que estas corrientes comenzaron a eclipsarse (Maigret, 2000, p. 505). Así, poco a poco, el adagio “hacer historia” (*“Faire de l’histoire”*), una frase aparentemente banal pero de hecho significativa, se convirtió en una especie de bandera de lucha para una nueva generación de historiadores agrupados en torno al libro editado por Jacques Le Goff y Pierre Nora: *Faire de l’histoire: nouveaux problèmes. Nouvelles approches, nouveaux objets*. Esta publicación se convertiría pronto en el documento fundacional de la “Tercera Generación de los *Annales*”³, revista que, por cierto, había publicado en 1970 un artículo de Certeau sobre la relación de Freud con la historia (1970a, pp. 654-667).

Es importante recordar que su célebre “operación historiográfica” está estructurada como una especie de triángulo, articulado en torno a tres dimensiones: a) el lugar, b) la práctica y c) la escritura. Certeau concibe la escritura de la historia como un proceso de producción y de “fabricación”. El acto de “producir” está indisolublemente ligado a un “lugar social” que resiste todo subjetivismo excesivo por parte del historiador. En este sentido, Certeau se acerca al pensamiento de Karl Marx, en particular cuando Marx afirma que “la industria es el lazo de unión real e histórico entre la naturaleza y el hombre”, y que constituye “el fundamento de la ciencia humana” (1994, p. 12). Hacer explícito este lugar se vuelve fundamental para comprender la inscripción del historiador así como de todo científico, dentro de un cuerpo social —dentro de una institución del saber, en un campo de poder y en medio de fuerzas socioeconómicas, políticas y culturales.

Toda ‘doctrina’ que rechaza en historia su relación con la sociedad, queda en el campo de lo abstracto [...] El discurso “científico” que no *habla* de su relación con el “cuerpo” social,

³ Denis Pelletier (2012) afirma que el debate que se establece entre Michel de Certeau y Robert Mandrou, comprometían *La Possession de Loudun*, « *Une mutation culturelle et religieuse : les magistrats devant les sorcières du XVII^e siècle* » y « *La beauté du mort* ». Este debate en torno a la noción de “cultura popular”, que cuestiona los presupuestos de la historia de las mentalidades, habría contribuido a “la transición entre la segunda y la tercera generación de los *Annales*, el paso de una microhistoria económica y social a una historia de las representaciones más sensible a los microfenómenos y al papel de las representaciones” (p. 172). [La traducción es nuestra]

no puede dar origen a una práctica, deja de ser científico, y esto es muy importante para el historiador, pues en esta relación con el cuerpo social está precisamente el objetivo de la historia (1994, p. 74).

Certeau al analizar los presupuestos que subyacen a la producción historiográfica, revela hasta qué punto los prejuicios aparecen en la elección de los temas de estudio y en la determinación de los objetivos de la investigación. Estos prejuicios están siempre vinculados a la posición social y a las ubicaciones institucionales del historiador en relación con las realidades religiosas del contexto. De este modo, Certeau abre los ojos de los historiadores con relación a la elección del objeto histórico y a su manera de analizarlo. Esto está relacionado con los lugares específicos de observación que serían el signo de la “compartimentación socio-ideológica”, que se hace eco de los de la sociedad francesa, y los de la posición académica a la que pertenecen los historiadores. Dicho esto, “menos que las intenciones personales, las localizaciones socioculturales movilizan el interés de la investigación” (1970c, p. 496).

Certeau nunca abandonará la pretensión de cientificidad⁴ en la operación historiográfica. Pero, al mismo tiempo, no se siente cómodo con el triunfalismo del historiador demasiado seguro de sus métodos y procedimientos científicos⁵. Es muy consciente de que “la historia nunca es segura”, como afirma en la introducción de *La posesión de Loudun* (Certeau, 2004b, pp. 12-27). Sin embargo, rechaza la sospecha generalizada que transforma el relato historiográfico en una pura narración, es decir, siempre sujeta al riesgo del relativismo histórico o de las posiciones revisionistas. Dicho esto, la producción histórica tiene lugar en ese espacio intersticial “entre” la ciencia y la ficción, entre la narrativa y la cientificidad. Se aleja así de la tentación de relativismo histórico de Paul Veyne. Certeau afirma que para este autor “la historiografía se reduce, en términos de coherencia, a las reglas de un género literario y, en términos de referente, al placer del investigador. En definitiva, es el texto de un deseo” (1972, p. 1319).

El problema epistemológico fundamental en el que se inscribe la reflexión histórica y teológica de Certeau se articula en el pasaje de una epistemología que -en el pasado- organizaba la búsqueda de sentido en torno a la relación entre el objeto y lo real a una epistemología que vuelve al lenguaje. La historia como disciplina está estrechamente implicada en esta transición, especialmente en lo que se refiere a la posibilidad de acceder a la realidad a través de los “hechos históricos”. Este acceso se vuelve cada vez más impensable en el plano histórico, una vez que la disciplina formula sus propios postulados y reglas. Resulta así evidente que “toda adecuación a un referente (la realidad) es en la historia, como en la novela ‘realista’, un ‘efecto de realidad’, es decir, un modo de enunciado propio de un género literario” (1972, p. 1324). Certeau ayuda a los historiadores a pasar de una comprensión de la historia (Geschichte) recibida en un texto, a una realidad textual (historiografía) “producida” por una operación cuyas normas están fijadas de antemano.

4 El término de científico, bastante sospechoso en el conjunto de las “ciencias humanas” (donde se le sustituye por el término de análisis), no lo es menos en el campo de las “ciencias exactas” en la medida en que ese término nos remite a las leyes. Se puede definir, sin embargo, con ese término la posibilidad de establecer un conjunto de reglas que permitan “controlar” operaciones proporcionadas a la producción de objetos determinados” (1994, p. 68).

5 Certeau rechaza, por parte de los sociólogos y psicólogos, y se podría decir también por parte de los historiadores que recurran a estas disciplinas, la tentación de “recuperar las herejías en el aparato de su técnica y explicar con su saber lo que, por un momento, se le escapó” (Certeau, 1994, p. 48). [La traducción es nuestra]

Hacia un cristianismo policéntrico

En su artículo dedicado a la experiencia de Ivan Illich en Cuernavaca, Michel de Certeau afirma que “evangelizar implica comenzar por aprender la lengua del otro” (1969, p. 494). Para Certeau, la misión implica necesariamente aprender a hablar la lengua del otro, comprender sus gestos y sus tradiciones orales, con el fin de poder sentarse a dialogar. Lejos de cualquier visión romántica, la obra de Certeau nos permite orientarnos hacia una concepción policéntrica de la Iglesia, que brota ante todo de la conciencia de vivir en un lugar particular, situado en la historia (en el tiempo y en el espacio). Solo de esa toma de conciencia puede nacer una dinámica de conversión: la ruptura de la cristiandad tiene como correlato eclesiológico la inevitable emergencia de una Iglesia policéntrica. Un respeto explícito —incluso una “apología de la diferencia cultural”— caracteriza así el camino creyente e intelectual de Michel de Certeau. Y, ciertamente, su inmersión en la realidad cultural, política y eclesial de América Latina le permitió profundizar en la conciencia de esta nueva situación policéntrica de la Iglesia.

Certeau afirma que el déficit de la misión y de la teología radica en que no han sido capaces, desde el siglo XVII o XVIII, de “renunciar a una re-cristianización” o a una “re-sacralización desde un centro (tenido por inmutable)”. Según él, la teología no ha visto que el problema ya se planteaba de otro modo: “la reciprocidad de las culturas y de los pueblos excluye la idea de un ‘centro’ destinado a representar el todo” (Certeau, 1968a, p. 104). El tiempo de las cruzadas y de la cristiandad ha terminado. Por eso, su modelo eclesiológico está profundamente marcado por la conciencia del policentrismo cultural actual. Evidentemente, su condición de viajero entre las dos Américas, así como su cercanía al estructuralismo, lo predispusieron a una mayor sensibilidad hacia la alteridad y hacia la ausencia de un centro referencial que represente la totalidad. Para Certeau, “este pluralismo y la universalización de la relatividad son el principio de la secularización” (1968a, p. 105), lo que excluye de la experiencia del encuentro cualquier centro totalizante, cualquier referencia privilegiada. El duelo al que nos invita, por tanto, es crucial: ya no existe una referencia cultural absoluta, ni un lenguaje cultural único ni superior capaz de expresar el absoluto de la fe.

Tras el Concilio Vaticano II —y ya durante su celebración— la cuestión de la descolonización golpeaba con insistencia la puerta de la Iglesia. La dificultad de las discusiones en torno al documento *Ad Gentes* ilustra bien esta evolución. Y lo que estaba en crisis no era nada menos que la credibilidad de una visión cristiana del mundo. La concepción “geográfica” de la catolicidad, elaborada durante el segundo milenio latino —y en particular después del Concilio de Trento— como un espacio jurídico homogéneo, a la vez centralizado y dividido en dos zonas (una cristianizada y otra en vías de cristianización), se volvió obsoleta en los años 60 (Theobald, 2017b, p. 105).

Es en este contexto donde puede entenderse el interés de Certeau por los padres de la etnología, ambos marcados por su encuentro con América Latina y autores de una obra fundamental sobre la alteridad, como Jean de Léry y Lafitau, quienes tal vez permiten repensar, en los años 70, la mirada sobre el otro.

El papa Francisco: lector de Michel de Certeau

Uno de los signos más elocuentes del carácter policéntrico de la Iglesia católica ha sido la elección del papa Francisco en 2013, el primer pontífice no europeo en asumir esta misión. El papa Francisco afirmó al comienzo de su pontificado: “En mi reflexión teológica, siempre me he nutrido de Henri de Lubac y de Michel de Certeau. Para mí, Certeau sigue siendo el teólogo más grande para el tiempo presente” (Maurot, 2017). Esta confesión del papa Francisco sorprendió a más de uno, permitiendo un retorno —algo menos tenso y quizás un poco más contundente— sobre la pertinencia teológica del pensamiento de Certeau. Podría decirse, entonces, que los intentos de reforma impulsados por el papa Francisco deben ser leídos y discernidos en un diálogo-confrontación —entre otros— con el pensamiento de Michel de Certeau. Aún está pendiente una evaluación teológica completa de ese diálogo. Aquí solo quisiera proponer algunas posibles líneas de análisis, que de ningún modo agotan la cuestión.

La atención que Francisco presta a lo concreto y a las prácticas cotidianas constituye, sin duda, un punto de observación relevante. Comparto la intuición de Christoph Theobald, quien subraya que “el enfoque teológico de Certeau es particularmente adecuado para la actual “dinámica sinodal”, que busca desplazar el centro de gravedad eclesial hacia la vida cotidiana, no solo de los cristianos y sus comunidades, sino también de un conjunto más amplio de mujeres y hombres en medio de los cuales están inmersos” (2024, 228-229)

Del mismo modo, su visión positiva y acogedora de la religiosidad popular, así como su interpretación creativa de la tradición de la Iglesia, resuenan claramente con el pensamiento de Certeau. En el mensaje en video que Francisco dirigió al Congreso Internacional de Teología, organizado por la Universidad Pontificia de Argentina del 1 al 3 de septiembre de 2015, el Papa declara:

Debemos afrontar el trabajo, el difícil trabajo de distinguir el mensaje de Vida de su forma de transmisión, de sus elementos culturales en los que fue codificado en determinada época. Una teología “responde a las preguntas de una época y nunca lo hace de otra manera que en los mismos términos, porque son los que viven y con los que hablan los hombres de una sociedad” (Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, n. 51)⁶.

Aquí, el Papa alude al importante artículo de Certeau publicado en la revista *Concilium* en 1966, titulado «Culturas y espiritualidades». La operación que realiza el Papa al citar al jesuita francés es interesante, ya que superpone teología y espiritualidad. Donde Certeau habla de espiritualidad, Francisco habla de teología. Así, podría decirse que el Papa jesuita vuelve a enlazar la espiritualidad con la teología (2025b, p. 15-18), reanudando un vínculo roto, una ruptura señalada por las obras de Von Balthasar y del propio Certeau. Claramente, el papa Francisco, inspirado por la teología del pueblo, no podía sino adherir a la clarificación del vínculo inextricable entre cultura y espiritualidad, analizado con profundidad por Certeau.

⁶ https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_video-messaggio-teologia-buenos-aires.html

No es menor que, en su discurso oficial a los jesuitas durante la 36ª Congregación General⁷, el Papa retomara la figura de Pedro Fabro a través de Michel de Certeau. El Papa cita al jesuita francés para sostener que los Ejercicios Espirituales serían «el camino apostólico por excelencia», ya que este método facilitaría el encuentro con ese «lugar interior». Es allí donde aparece la fórmula «el retorno al corazón», expresión que será retomada en la encíclica *Dilexit nos*, donde Francisco propone una relectura de la tradición del Sagrado Corazón de Jesús. En el *Memorial* de Pedro Fabro, la cuestión del «retorno al corazón» está ligada a la «reforma interior» promovida por los primeros compañeros, en contraste con la Reforma protestante.

En el n.º 24 de la encíclica *Dilexit nos*, Francisco afirma que «la teología de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola tiene como principio el *affectus*», subrayando que «lo discursivo se construye sobre un querer fundamental -con toda la fuerza del corazón- que da potencia y recursos a la tarea de reorganizar la vida. Las reglas y las composiciones de lugar que implementa Ignacio obran en función de un fundamento distinto de ellas, lo desconocido del corazón. Michel de Certeau hace ver cómo las “mociones” de las que habla san Ignacio son las irrupciones del querer de Dios y de un querer del propio corazón que permanece otro en relación con el orden manifiesto”.

En este pasaje, el Papa dialoga explícitamente con el texto de Michel de Certeau, «El espacio del deseo o el “fundamento” de los Ejercicios espirituales», publicado en la revista *Christus* en 1973.

En este artículo, Certeau examina la influencia del nominalismo en la antropología y la teología, subyacente al «Principio y Fundamento» de san Ignacio:

«En la antropología y la teología que subyacen al texto ignaciano, hay un punto de fuga con respecto al orden del mundo: la “voluntad”. Así, para los teólogos de la época, el universo jerarquizado no es más que un orden de hecho, relativo a lo que Dios ha establecido efectivamente, pero podría ser completamente otro si Dios lo quisiera. Esta referencia a una voluntad insondable introduce un gusano en el fruto del conocimiento. La racionalidad del mundo se resquebraja ante lo incognoscible de la voluntad divina” (2005b, p. 242).

Para profundizar en esta antropología subyacente al «Principio y Fundamento» de los Ejercicios espirituales de san Ignacio, Certeau se refiere a la introducción del *Memorial* de Pedro Fabro, que expone la concepción teológica del siglo XVI, marcada por el nominalismo. Al trabajar sobre los teólogos (profesores) de los primeros compañeros jesuitas en París, “todos más o menos marcados por el ockhamismo” (1960, p. 20), Certeau toma conciencia de la importancia del nominalismo. Probablemente porque en el siglo XVI, la influencia de Duns Escoto y Guillermo de Ockham cristalizó y catalizó un giro epistemológico que otorgaba un nuevo lugar a la experiencia espiritual en el conocimiento de Dios. Cuando todas las certezas del saber se derrumban, el único lugar de certeza sobre la voluntad divina se convierte en la experiencia espiritual.

Certeau puede así avanzar hacia una comprensión de la experiencia espiritual combinando, de manera original, la incertidumbre sobre la voluntad divina (la herencia nominalista de la antropología

7 https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161024_visita-compagnia-gesu.html

ignaciana), alusiones al sujeto deseante y hablante (la herencia del psicoanálisis freudiano y lacaniano y de una teoría de la enunciación), y la imagen aguda de un «Dios más grande» (la herencia mística) (1970d, pp. 488-489). Esta comprensión de la experiencia espiritual implica, entonces, un desprendimiento del deseo de un lugar, de un objeto, de un lenguaje religioso o de un ideal fundado sobre la primacía del *vo/o* o voluntad, enraizada en el postulado de la fe cristiana: “Lo más profundo y lo menos conocido en Dios (la inquietante extrañeza de su voluntad) es también lo más profundo y lo menos conocido en el ser humano (la inquietante familiaridad de nuestra propia voluntad)” (2005b, p. 245).

En consecuencia, la táctica de los Ejercicios es llevar al ejercitante a determinarse de otro modo mediante una «práctica de un desvío» respecto a las elecciones o posiciones de su vida anterior. En otras palabras, se trata de ofrecerle «un paso más que dar». Así, lo que importa para Ignacio no es la verdad de los lugares que propone componer y contemplar, sino la operación que estos engendran.

Adhiriéndose al pensamiento de Certeau, incluso se puede plantear la hipótesis de que, como punto de partida de los Ejercicios, el «Principio y Fundamento» atenúa la dimensión noética de la fe, la cual permanece en segundo plano a medida que emerge lo menos conocido de nosotros: la voluntad de Dios y la nuestra. En tanto que algo indeterminado, el deseo sería un punto de identificación para este doble movimiento de la voluntad, que pone entre paréntesis toda idolatría de lo determinado. Así, en continuidad con su camino de análisis sobre la operación lingüística de los místicos, su cuestionamiento del lenguaje teológico se arraiga en esta experiencia. El «Principio y Fundamento» conduce al ejercitante a una conversión del lenguaje religioso, a partir de la búsqueda de la palabra justa que emerge del espacio abierto por la irrupción del deseo.

Conclusiones

Es innegable que la capacidad que manifiesta Michel de Certeau para “escrutar” y “dilucidar” la novedad⁸ y la complejidad de la “revolución simbólica” de mayo del 68, como el mismo la nombra, no podría haberse expuesto personalmente a los vientos revolucionarios que azotaban América Latina desde la revolución cubana, pasando por la “revolución en libertad” de la Democracia Cristiana, que conoció en Chile, en su visita del año 1967 y los nuevos aires revolucionarios eclesiales que implica el Concilio Vaticano II. Dicho de otro modo, la imbricación de su “experiencia como historiador, viajero y cristiano” (Certeau, 1994, p. 39) es fundamental para comprender su mirada aguda sobre las transformaciones culturales que estaban aconteciendo tanto en América Latina como en Francia. Sus instrumentos analíticos están marcados por las huellas entrecruzadas de sus idas y venidas entre la historia de la mística en los siglos XVI y XVII (con especial atención a la cuestión del sujeto deseante ligada al paso de la primacía del enunciado a la enunciación de la palabra), la situación de la crisis de la Iglesia en el periodo post-Vaticano II y sus viajes por América Latina (mostrando su fascinación por su evolución política y cultural) los que enriquecen y fecundan sus análisis.

Me parece que una segunda conjunción que habría que continuar a analizar de cerca en

8 « Des voix jamais entendues nous ont changés. Du moins avons-nous ce sentiment. Il s'est produit ceci d'inouï: nous nous sommes mis à parler. Il semblait que c'était la première fois. De partout sortaient les trésors endormis ou tacites d'expériences jamais dites. En même temps que des discours assurés se taisaient et que des "autorités" demeuraient silencieuses, des existences gelées s'éveillaient en un matin prolifique. » Certeau, 2004, p. 41.

la obra de Michel de Certeau permite pensar un desplazamiento epistemológico desde América Latina, al problematizar la relación entre práctica histórica, discurso teológico y experiencia revolucionaria. Este desplazamiento no consiste en una aplicación del pensamiento europeo a los contextos latinoamericanos, sino en una lectura que, al atravesar las experiencias políticas y espirituales de América Latina, transforma la propia arquitectura del saber moderno.

El pensamiento de Certeau desestabiliza la pretensión de una historia universal al devolver la centralidad a la particularidad, en particular a la oralidad que resiste a los poderes hegemónicos del sentido, cobrando fuerza táctica los actores desplazados, la sabiduría y memoria ancestral de los pueblos originarios cuyos cuerpos contienen grabados la violencia ejercida sobre ellos y los sujetos de las culturas populares que desafían como pequeños gestos de resistencia a los poderes dominantes.

Certeau ofrece herramientas para una crítica a las formas epistémicas coloniales desde el interior de la modernidad occidental, sin quedar atrapado en la nostalgia de la identidad ni en el fetichismo de la ruptura. Su figura de lector furtivo, su atención a las prácticas de desvío y a las escrituras subalternas, ofrece una vía para pensar desde América Latina una política del saber anclada en el discernimiento, la memoria y el acontecimiento.

Finalmente, situar a Michel de Certeau en clave latinoamericana permite no solo reinterpretar su obra, sino también ensayar una lectura oblicua de las tensiones entre fe, historia y política. En ese cruce, emerge una posibilidad teórica y práctica: la de construir un pensamiento que no cierre el sentido, sino que lo habite, lo fracture y lo transforme, al ritmo imprevisible de la historia y del Espíritu.

Referencia Bibliográficas

- Alvarez, C. (2025). Michel de Certeau. Un intellectuel jésuite aux frontières, *Études* (mai 2025), 73-84.
- Beirnaert, L. (1989). Relire Ignace après Freud, Lacan, et quelques autres, *L'expérience du désir et la naissance du sujet*, Travaux et conférences du Centre Sèvres, 18, p. 7
- Certeau, M. de (1960). Introduction à Pierre Favre, *Mémorial*, Paris: Desclée de Brouwer, 7-101
- Certeau, M. de. (1967). Amérique Latine : ancien ou nouveau monde ? Notes de voyage, *Christus* 14, n° 55, 338-351.
- Certeau, M. de. (1968a). Apologie de la différence, *Études*, t. 328, 81-106
- Certeau, M. de. (1968b). Construction révolutionnaire et violence », dans Conclusions du colloque, dans Lettre, supplément au n. 119 (juil. 1968) [dossier « Christianisme et révolution : colloque du 23 et 24 mars 1968 »], p. 115-117.
- Certeau, M. de. (1969). Cuernavaca: el centro cultural y Monseñor Illich, *Mensaje*, n° 18, 493-495.
- Certeau, M. de. (1970a). Ce que Freud fait de l'histoire. A propos d'une névrose démoniaque au XVIIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 25, 654-667.
- Certeau, M. de. (1970b). Faire de l'histoire, *Recherches de Science Religieuse*, 58, 481-520.
- Certeau, M. de. (1970c). L'articulation du dire et du faire. La contestation universitaire, indice d'une tâche théologique, *Études théologiques et religieuses*, 45, 25-44.
- Certeau, M. de. (1970e). Power against the People. *New Blackfriars*, vol. LI, n. 601, pp. 338-344.
- Certeau, M. de. (1972). Une épistémologie de transition : Paul Veyne, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27e année, n° 6, 1317-1327.
- Certeau, M. de. (1975). Comme des nomades (entretien). *Cultures et Foi* (Lyon), n. 43-44, 1975, 407-420.
- Certeau, M. de. (1991). "Le temps de la révolution" en *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris : Desclée de Brouwer, 97-126.
- Certeau, M. de. (1994). *La escritura de la historia*, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Certeau, M. de. (1997). *La invención de lo cotidiano*, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Certeau, M. de (2002a). *La faiblesse de croire*, Paris: Les éditions du Seuil.
- Certeau, M. de. (2002b). *Histoire et Psychanalyse*, Paris: Gallimard.
- Certeau, M. de. (2004a). *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris: Seuil, Points Essais
- Certeau, M. de. (2005a) *La possession de Loudun*, Paris : Gallimard/Julliar.
- Certeau, M. de. (2005b). *Le lieu de l'autre*, Paris: Hautes Études-Gallimard-Seuil.
- Certeau, M. de (2005c), Politique et mystique. René d'Argenson (1596-1651) », *Le lieu de l'autre*, éd. Luce Giard, Paris, Hautes Études – Gallimard – Seuil, 2005, 287-288.
- Certeau, M. de (2023). *La cultura en plural*, Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Dosse, F. (2002). *Paul Ricoeur Michel de Certeau et l'histoire : entre le dire et le faire*, Paris: École des chartes, ELEC.

- Maigret, E. (2000), Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55E année, n. 3, 511-549.
- Maurout, É. (2017). Michel de Certeau, l'éclaireur, *Journal La Croix*, <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/Michel-Certeau-leclaireur-2017-07-14-1200862874>
- Pelletier, D. (2014). Loudun, Certeau, Mandrou. Un jésuite entre chez les historiens, en Fouilloux E. Gugelot F (dir.), *Les jésuites et sciences humaines*, Lyon: Chrétiens et Sociétés, 157.
- Theobald, C. (2024). The Theological Resources of Michel de Certeau's Thought for Envisioning a Synodal Church., *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 11, 227-245.
- Theobald, C. (2017b). *Urgences Pastorales du moment présent*, Paris: Bayard.
- Theobald, C, Alvarez, C, Rojas, H. (2025b). ¿Cristianismo latinoamericano exculturado? El desafío de las rearticulaciones teológico espirituales, Santiago: Ediciones Alberto Hurtado.