

## Resumen del artículo

# Las creencias del investigador y las de sus informantes en sociología y antropología de las religiones

Fernando M. González

El texto analiza algunos elementos relativos a las diversas maneras de creer que en un primer momento acercan al investigador a una visión más substancialista de éstas y que tendría que ver con la parte no dialectizada que las conforma, para lo cual me apoyo en algunas de las fases del delirio paranoico usándolos análogamente. Después, paso a considerarlas como acto comunicativo bajo la inspiración de Michel de Certeau. En una segunda parte ofrezco dos ejemplos de las maneras de creer: el cristiano de la tumba vacía con un invisible glorificado, incombustible e inatacable; y el modelo ruso de la momia de Lenin, demasiado visible para lograr una “correcta” sacralización. Remato esa parte, preguntándome acerca de las diferencias entre la veneración a huesos, momias e invisibles y acerca de las creencias de los investigadores y sus relaciones con sus objetos de estudio.

## Abstract

The text analyzes some elements related to the diverse ways of believing which approach the researcher, in the first instance, to a more substantia-list vision of them and that would have to do with the non dialecticized part that constitutes them. For this purpose I base myself on some phases of the paranoid delirium, using them analogously. Later, I consider them as a communicative act, under Michel de Certau's inspiration. In a second part I offer two examples about the ways of believing: the Christian's, of the empty tomb, with an invulnerable, imperishable, glorified invisible one; and the Russian model of the Lenin's mummy, too visible to reach a correct sacralization. I end this segment by interrogating myself about

## Palabras clave

creencia, agnosticismo epistemológico, denegación, delirio paranoico

## Keywords

beliefs, epistemological agnosticism, denial, paranoid delirium

the differences between the veneration to bones, mummies and invisible ones, and also about the researcher's beliefs and their relationships with the object for study.

## Las creencias del investigador y las de sus informantes en sociología y antropología de las religiones

### Introducción

Las creencias cuando están consolidadas, tienen la particularidad de investigar a los individuos con certezas. Es decir, no hay posibilidad de razonarlas dado que se presentan como algo ya ahí, sin que por otra parte se haya asistido a su génesis. Como en el fetichismo de la mercancía de Marx, parecen otorgarse su propia consistencia y valor. Lo cual no quiere decir necesariamente que los creyentes lo sean de tiempo completo y estén incapacitados para ejercer otras lógicas, incluso científicas.

Lo interesante comienza cuando alguien, por alguna razón deja de creer, es decir, que es herido radicalmente por la duda y por lo tanto genera una distancia con la certeza que antes lo habitaba como si fuera algo comprensible; pero nunca estará a la altura de poder describir la manera como vivió sumergido literalmente en este universo.

Desde esta perspectiva, se podría decir inspirados en Michel de Certeau y en el título de su libro *La faiblese de croire*, que la creencia está habitada, a pesar de la certeza que induce, por una debilidad o fragilidad en relación con el saber, ya que camina por los senderos de la adhesión y la verosimilitud y no por los de tener que probar algo.

El historiador Alfonso Mendiola, uno de los estudiosos más acuciosos de la obra del historiador y jesuita francés, resumió de manera precisa esa primera concepción de la creencia en De Certeau:

1 Alfonso Mendiola. "Hacia una antropología histórica de la creencia". Michel de Certeau un pensador de la diferencia. Perla Chinchilla (coord.). México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, p. 50.

Primero, el creer se opone al saber, el sé es distinto al creo; segundo, la fuerza del creer está en que no es algo voluntario y, tercero, la formalidad del creer es lo que siempre está de trasfondo en toda comunicación [...] Con esto se puede ver que la antropología histórica de la creencia se convierte en una teoría de la transmisión de la herencia [...] de una generación a otra.<sup>1</sup>

Cuando se deja de creer, ya se está irremediablemente del otro lado y algo se le escapará al excreyente de su experiencia de manera irremediable. Ya que en las creencias no se trata solamente de un tipo de adhesión a una serie de enunciados, sino también a formas de existencia que, parafraseando a Norbert Lechner, poseen un "poder normativo de lo fáctico" creyente, que instaura maneras de vivir y sentir que no se convueven con argumentos, a diferencia del pensamiento científico en el cual, la posición de base está habitada por la duda y la reconsideración de lo probado.

Cuando viene el desmoronamiento de la creencia el excreyente, a la manera del exenamorado, comenzará a preguntarse ¿cómo pude haber sido capaz de creer o de amar a... y de esa manera? Entonces, el que ha creído y se ha enamorado sabe que nunca estará resguardado por la razón o la ciencia con mayúsculas de volver a vivir ese tipo de experiencias envolventes y totalizantes que no eligió pero que vivió. Es decir, que esa distancia constatada no lo librará necesariamente de nuevas inmersiones en el amor y las creencias. Y una consecuencia sale de todo esto: "si las creencias tienen que ver con adhesiones y certezas y un tipo de amor, entonces, no pueden ser reducidas al sólo ámbito de lo religioso."

Quisiera aludir a una "analogía que no a una identidad" entre el fenómeno de las creencias y el de la paranoia, para intentar remarcar el núcleo inerte y desdialectizado que conforma tanto a las creencias como a los delirios paranoicos, citando a quien considero ha logrado realizar el análisis más penetrante al respecto, el psicoanalista Jacques Lacan. Dicho psicoanalista señaló que el paranoico, en un cierto periodo de su delirio, lo

vive como poseyendo una significación. Significación que Lacan enfocó de una manera no exenta de paradoja cuando dijo que tal significación

Él no la sabe pero [que] ella se [le] impone y para él es perfectamente comprensible. Y es precisamente porque ella se sitúa sobre el plan de la comprensión como un fenómeno incomprendible, si se puede decir así, que la paranoia es para nosotros tan difícil de aprehender, y que por lo tanto es por eso [mismo] de un gran interés.<sup>2</sup>

Lacan añadió que en la formación de los psiquiatras y psicoanalistas una de las cosas que habría que evitar es el momento donde al creer que han comprendido, se “precipitan” para llenar el caso con una comprensión. Ya que es ahí donde se equivocan en la interpretación que convendría o no convendría hacer. Señaló que esa comprensión se explica de manera ingenua por la fórmula “el sujeto ha querido decir esto”. Pero lo que es cierto, afirmó Lacan, “es que no lo ha dicho”. Por lo tanto, para el psicoanalista francés el que el sujeto delirante en su explicación de si mismo o en su “diálogo” con el psiquiatra sea más o menos comprensible, no tiene importancia. En cambio, lo que sí resulta digno de consideración, es que el núcleo del delirio

Es inaccesible, inerte, estancado en relación a toda dialéctica [...] Tomemos la interpretación elemental. Ella tiene sin duda un elemento de significación, pero ese elemento, es repetitivo, y procede por reiteraciones. [...] El fenómeno está cerrado a toda composición dialéctica. [Por ejemplo...], en la psicosis pasional [...] si se pone el acento sobre la prevalencia de la reivindicación, es que el sujeto no puede aceptar tal pérdida, tal daño, y que toda su vida parece centrada alrededor de la compensación del daño sufrido, y la reivindicación que conlleva.<sup>3</sup>

Evidentemente no estoy hablando de englobar en la paranoia las creencias religiosas, sólo hago la analogía con el núcleo duro que poseen las

2 Jacques Lacan. *Le Séminaire, libre III, Les Psychoses*. París: Éditions du Seuil, 1981, p. 30.

3 Op. cit., p. 31.

- 4 Danièle Hervieu-Léger. *La religión pour memoria*. París: Éditions du Cerf, 1993; *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Helénico, 2004.
- 5 Por ejemplo, Renée de la Torre. *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos, el caso de Guadalajara*. México: CIESAS-FCE, 2006; *Religiosidades Nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2012. También los trabajos de Cristina Gutierrez Zúñiga. "Nuevos movimientos religiosos". Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 1996; "Heterogeneidades religiosas. Las salidas de una institución". Patricia Fortuny (coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS-Conaculta-INAH, 1999, pp. 133- 163.
- 6 E. M. Cioran. *Silogismos de amargura*. Barcelona: Tusquets, 1990, p. 96.

creencias consolidadas, que tienden también a poseer una "inercia dialéctica", respecto a como se impone la "comprensión". Aunque eso no descarta que algunas creencias se desplieguen, e incluso lleguen a notables sofisticaciones en la reflexión de sus enunciados argumentativos, por ejemplo en la historización de los tipos de escritura que componen los textos bíblicos, o a recreaciones y resignificaciones como las que señalan Danièle Hervieu-Léger,<sup>4</sup> o Renée de la Torre<sup>5</sup> entre otros.

Lo que me interesa plantear como problema es tratar de acercarse con todas las limitaciones del caso, al momento en que una creencia de tipo religioso o político cae, y se torna una imposibilidad en dos sentidos. Como no retornable, y también como no desplazable a otra que le sirva como sustituto. Digamos que se interrumpe de manera radical el peregrinaje a otra que mantiene, de alguna manera, un parentesco con el núcleo duro y estructurante que operaba en la primera.

Esto presupone que ya no se trataría de un desplazamiento en el cual las certezas originarias sobrevivirían de otra manera. ¿Es posible acaso postular este corte tan tajante? O como diría Cioran, se podrían detectar las huellas de estas certezas originarias en la operación que intenta desmontarlas. El propio Cioran escribió algo del siguiente tenor: "Como todo iconoclasta he destrozado mis ídolos para consagrarme [a analizar] sus restos".<sup>6</sup> ¿Fascinado y atrapado de alguna manera por lo que creí, como los niños desarmo interminablemente el juguete para saber lo que tiene "adentro"?

Una salida que podría parecer honorable a esta cuestión, podría ser el asumirse como antropólogo, sociólogo, historiador o psicoanalista que se dedica a estudiar el fenómeno religioso o político, procurando mirar las cosas como si nunca se hubiera tenido que ver en el asunto. Tratando de andar por la vida sin aludir a que se "tiene un pasado", como se dice en el machismo ambiente de ciertas damas. Porque al parecer, a diferencia de otros investigadores, para los que nos dedicamos a estos asuntos no basta justificar con los productos de nuestras investigaciones, nuestra vida académica. A la menor provocación nos

interrogan no a partir de lo que investigamos sino acerca de nuestras creencias personales. Como si lo que hemos producido, quedara en parte condicionado o neutralizado por lo que le respondamos a los interlocutores que nos interrogan.

O en el límite, como lo comentaba no sin ironía el Dr. Hugo José Suárez en la mesa redonda del xv Congreso de RIFREM, en marzo de 2012 –acerca de las ciencias sociales y las creencias religiosas–,<sup>7</sup> dijo que para él resultaba un poco desconcertante que los textos que analizaba en la semana como estudiante del doctorado eran los que el fin de semana leía de otra manera, para practicar su creencia religiosa.

En resumen, en estos asuntos, tanto el que creyó y cree que ya no cree, el que efectivamente ya no cree, así como el que sigue creyendo, no pueden sustraerse al análisis de su implicación en relación a sus objetos y sujetos de estudio. Lo cual, no los descalifica para investigar cómo los sujetos investigados “construyen por ejemplo a sus dioses en un contexto histórico específico”, como lo dijo pertinente en la citada mesa Renée de la Torre.

Albert Piette describió la doble perspectiva, que para mi resulta ser la postura del investigador de las religiones –y más allá de ellas–, a la que me adhiero. De lo que habría que dotarse, según él, es de:

Un *teísmo metodológico* para significar que las ciencias sociales de lo religioso toman en cuenta el hecho, que en las acciones y situaciones que estudian, se encuentran puestas en juego de una u otra manera referencias a realidades metaempíricas, [o] a “entidades invisibles” [Y a su vez] de un *agnosticismo epistemológico* para significar que las ciencias sociales en su trabajo de objetivación científica de la realidad suspenden los juicios en cuanto a la cuestión de saber si esas “entidades invisibles” existen y si es legítimo y meritorio establecer cualquier relación con ellas. La religión es entonces una actividad simbólica que tiene su consistencia propia.<sup>8</sup>

7 En El Colegio de Jalisco.

8 Albert Piette. *La religión de prés. L'activité religieuse en train de se faire.* París: Metailié, 1999, p. 23.

En esta manera de plantear las cosas, no hay ventaja especial para el que cree e investiga, como para el que dice no creer en aquello que investiga. Aunque implica analizar diferentes maneras de distanciamiento y acercamiento al objeto de estudio. Para el que dice no creer, la distancia parece estar más “asegurada”, pero la pude llegar a racionalizar de tal manera, que terminen por escapársele los tipos de existencia que inducen. Y puede de terminar como si se tratara de supersticiones, es decir, como gestos totalmente desvinculados de sus creencias. Por otra parte, para el que cree en lo que al mismo tiempo pretende analizar la cosa puede resultar más “complicada”, porque implicaría una especie de disociación reglada.

Sin embargo, en el planteamiento de Piette, la doble perspectiva a la que alude y que debe permanecer articulada, permite instaurar un tipo especial de distanciamiento, que ayuda a alejarse de la militancia tanto pro como anti. Perspectiva que para el investigador en ciencias sociales se complementa con aquella de no otorgar ningún privilegio a las instituciones o grupos religiosos como si se tratara de un caso aparte. Aunque sin perder de vista su singularidad.

Vuelvo entonces a mi pregunta inicial acerca de la caída de una creencia o el por qué se deja de creer, sabiendo que no la podré responder sino en una mínima parte. Me avocaré a dos ejemplos, uno aludido por Freud en el texto de “La psicología de las Masas y análisis del yo”, y el otro a la metáfora de la caída del muro de Berlín. O en otros términos, ¿es lo mismo creer en el proyecto socialista que en el dios de los evangelios?

### De la tumba vacía a la momia durmiente

Cuando menos se ve, más se cree

Jacques Tourneur<sup>9</sup>

### *De Tumbas vacías y desaparecidos vivientes*

En *Psicología de las Masas*, Freud aludió a una novela publicada en 1903 –*When It Was Dark*–,<sup>10</sup> para trabajar la desagregación de lo que denominó

9 Declaraciones del director, a raíz de su película *La Feline* (*Cat People*). Citado en la presentación del ciclo “Les Oeuvres Majeures, 50 ans d’amour du cinema”, Action Écoles, mayo de 2006.

10 Cuyo autor es C. Ranger Gull.

como la “ilusión grupal”. En dicha novela se desarrolla el siguiente argumento: Cristo en realidad no habría resucitado, sino que subrepticiamente lo habrían cambiado a otra tumba proporcionada por José de Arimatea. Y cuando en los inicios del siglo xx se descubrió su esqueleto, se produce un acontecimiento mayúsculo. Con esto, el supuesto del cuerpo resucitado y glorioso habitando un lugar invisible se viene abajo, y enfrenta sin mediaciones la afirmación de san Pablo que dice: “si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe”.

Michel de Certeau, señaló que en buena medida “[es] sobre la ausencia de un cuerpo, sobre la tumba vacía [que] el discurso evangélico debe encargarse de la producción de cuerpos eclesiásticos, doctrinales y sacramentales que sirvan de sustitutos al cuerpo ausente”.<sup>11</sup>

Si De Certeau puso el énfasis en los efectos de la tumba vacía que se cubre con los diferentes “cuerpos aludidos” y no tanto en su par dialéctico, el del cuerpo invisible pleno y glorioso del resucitado, Freud simplemente supuso que una vez encontrado el cuerpo, el efecto desacralizador se vuelve irremediable. Y que además, el edificio entero descansaría sobre ese pilar simbólico, por lo tanto, se vendría abajo, como lo postula la novela.

Un teólogo como Hans Küng, trató de ofrecer otra perspectiva al asunto en cuestión sin terminar de desembarazarse de la problemática abierta por la cuestión de la tumba vacía:

Dicho sin rodeos: con la tumba vacía, en si, no se puede probar la verdad de la resurrección de Jesús de entre los muertos. Eso sería una clara petición de principio; se presupone lo que habría que demostrar. Pues por si misma, la tumba vacía sólo dice lo siguiente: “Él no está aquí (Mc, 16, 6). Y hay que añadir expresamente por no ser en modo alguno evidente lo siguiente: “ha resucitado” (Mc, 16,6) [...] Así como nadie en todo el Nuevo Testamento que afirme haber estado presente [...] durante el hecho mismo de la resurrección [...] Así tampoco hay nadie que asegure que su fe en el Resucitado proviene de la tumba vacía.<sup>12</sup>

11 G. Vigarello, “Histories des corps: entretien avec Michel de Certeau”, *Espirit*, Francia: 1982.

12 Hans Küng. *Credo*. 4<sup>a</sup> ed. Madrid: Trotta, 2000, pp. 107-108.

“Él no está aquí”, y entonces ¿en donde sí estaría? Y ¿de dónde si proviene la fe en el Resucitado o la apuesta de que si resucitó? Me parece que es un pilar de la creencia la resurrección del único que habiendo, probado lo humano y por tanto la muerte pero siendo al mismo tiempo Dios –o el hijo de–, prometió la resurrección a sus seguidores.

En este caso la creencia cambia de estatuto, ya no se reduce a una descripción puramente psicológica ya que se basa no tanto en una adhesión que no sabe o busca saber, sino en una promesa y en un diferimiento, como señaló de nueva cuenta De Certeau en un texto presentado en 1981.<sup>13</sup> Texto que Alain Boureau resumió en su parte modular de la siguiente manera: “El proceso de creencia se define por la ausencia de un bien deseado (la certeza), por lo cual el gozo es trasladado a un futuro por la mediación de un contrato que une al sujeto a los otros en una institución”.<sup>14</sup>

Por lo tanto como añadió A. Mendiola

El término creer presenta una constelación de usos, dentro de ellos se encuentran los siguientes: a) tener confianza en alguien o en algo; b) creer en la realidad o en lo que uno ve; c) fiarse de lo que se dice. Lo que une a los tres significados de la palabra creer es que siempre se instaura una relación. Creer no es una sustancia sino una relación. Esta relación puede ser con una persona, un objeto, lo que se construye como real –lo visto– y por último con lo que se dice. [...] creer es depender de “eso” que puede o no responder al acto que creo. [...] la estructura de la creencia es temporal. Esto es, está abierta al futuro como incertidumbre.<sup>15</sup>

Creo que resucitaste, y por lo tanto, creo en tu promesa. Y aceptar la promesa es diferir, e instaurar en dicha apuesta la incertidumbre. ¿Alguien responde o responderá? Evidentemente el cuerpo de Cristo perdido en las brumas de los siglos se volvió inatacable desde un tipo de investigación empírica simplificadora. Lo importante es que detrás o al fondo –incluso arriba– de la tumba vacía, se instauró un cuerpo glorioso e invisible pero muy presente. Y eso ha resistido la marcha de los siglos.

- 13 Michel de Certeau. “Une pratique sociale de la différence: croire”. André Vauchez (dir.). *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII a XV siècle*. Roma: École française de Rome, 1981.
- 14 Alain Boureau. “Croire et croyances”. Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia y Michel Trebisch. *Michel de Certeau, les chemins d’histoire*. Bruselas: Éditions Complexe, 2002, p. 134.

- 15 Alfonso Mendiola, op. cit., pp. 54- 55.

Y a diferencia del Cristo resucitado, el cuerpo sacerdotal de la Iglesia católica, que es vicariante por estructura, puede caer, ser desidealizado, y cuestionado al igual que el aparato, como si se tratara de un resto desprendible y sujeto a combustión, pero su crítica o posible caída no amenaza automáticamente al incombustible e idealizado glorioso que venció a la muerte. El cual permanece en el “exterior” del lugar vacío –que remite a él–, que ocupan y desocupan los vicarios ministros al ritmo de las muertes, cuestionamientos, dimisiones y jubilaciones. Pero sin quedar desimplicado de la tumba vacía que presupone el lugar pleno en el cual habita.<sup>16</sup>

Cuando una institución ha logrado tal grado de poder simbólico –tumba vacía y lugares vacíos vicariantes– con “desaparecido viviente” incluido, le sugiere a los aspirantes a iconoclastas que por favor no simplifiquen las cosas y sobre todo, que renuncien por lo pronto a los amaneceres radiantes sin invisibles contundentes cuando despierten (A. Monterroso dixit). Al final de este primer recorrido, más que tratar de dar cuenta de cómo caen algunas maneras de creer, parece ser que desemboqué en por qué hay algunas maneras de creer que son casi inexpugnables. ¡Sea por Dios!

16 “Jesús es el Otro. Él es el desaparecido viviente [...] Su presencia ha permitido eso que sigue, pero su borrado es la condición de una objetivación plural (Iglesia) que le deja la posición de sujeto en la medida misma en donde él es el autor, a la vez el ‘faltante’ y la ‘permisión’”. Michel de Certeau. *La faiblesse de croire*. París: Esprit-Seuil, 1987, p. 225.

- 17 La expresión es de Eliseo Alberto de quien tomo inspiración para redactar este apartado.
- 18 Juan Gelman. *País que fue será*. México: Era, 2007, p. 63.
- 19 Regis Debray. *Jeunesse du sacré*. París: Gallimard, 2012, p. 169.
- 20 Michel de Certeau. *Historia y Psicoanálisis*. 2<sup>a</sup>, ed. México: UIA-ITESO, 2003, p. 138.
- 21 “Como es sabido, esas prácticas taxidermistas tienen una larga tradición en la política latinoamericana. A diferencia de Martí, Zapata, el Che o Evita, Fidel no muere como mártir sino como un estadista longevo [...] Su muerte natural puede ser presentada como una “victoria sobre el imperio” que no logró asesinarlo. Rafael Rojas. “Nace un espectro”. *El País. España*, 21 de noviembre de 2006, p. 13. Digamos que el longevo dictador “bueno”—el malo era Pinochet—, moriría investido de una especie de invulnerabilidad que lo inmunizó ante las asechanzas asesinas del imperio americano. Invulnerabilidad que probablemente le ofrezca cierta trascendencia como a Lenin. ¿Lo embalsamarán los taxidermistas tropicales? O ¿dejarán que se convierta en huesos como Guevara?, no perderse el próximo episodio. ¿Hay diferencias en los gestos sacralizadores que inducen postraciones ante los huesos, el simulacro de cuerpo o el altar guardando al invisible divino?
- Tema a estudiar.
- Pero hay más, dijo Pessoa, en algún lugar que el “hombre es un cadáver diferido que procrea” y los futuros cadáveres

### *De Momias durmientes<sup>17</sup>*

Quedan cosas sin hablar, claro. Agujeros de cuerpo presente

Juan Gelman<sup>18</sup>

La declinación de una nación, la desbandada de una armada, la descomposición de un partido, tiene por denominador común, una desacralización que llega a su término [...] La profanación de Lenin, por ejemplo, después de medio siglo de sacralidad institucional como consecuencia de la apertura de Gorbachov [...] portaba en sus flancos la dislocación del imperio soviético en repúblicas independientes [...] Nuestras sociedades, desarticuladas y sarcásticas no quieren oír más hablar de esas ficciones cubre huecos, juzgadas no sin razón como manipuladora e infantilizadoras

Regis Debray<sup>19</sup>

Más allá de la extensión poco rigurosa del término sacralización, o de la afirmación de que nuestras sociedades ya no quieren escuchar más de las ficciones cubre agujeros, las palabras de Debray apuntan a una cuestión problemática, que tiene que ver con nuestro tema del abandono parcial de ciertas idealizaciones y creencias.

Habría que evitar la tentación de transponer la imagen de la “caída del Muro”, que condensa la desagregación del bloque soviético en el de la tumba vacía. Pareciera que el texto que citó Freud para tratar de dar cuenta de una posible destrucción de la institución católica, en realidad hubiera sido escrito con dedicatoria futurista para la sociedad totalitaria soviética. A diferencia de lo que dijo De Certeau, cuando afirmó que las instituciones –las Iglesias sobre todo– promueven “un conjunto de procesos generadores de credibilidad por el hecho de retirar lo que prometen”,<sup>20</sup> otro matiz a la perspectiva de la ausencia del bien deseado, en el caso del imperio soviético, las promesas no se podían diferir indefinidamente, sin mostrar frutos tangibles.

El imperio soviético si bien tenía como uno de sus ejes discursivos la fraternidad de los explotados, y los anhelos de justicia de una parte de la humanidad, lo cual implicaba un formidable combustible para hacer soñar e instaurarse de tiempo completo como militantes de los amaneceres

que cantan, tenía, a diferencia de las Iglesias, que ofrecer pruebas empíricas de su efectividad en este mundo mientras se esperaba el advenimiento de la sociedad sin clases también en la Tierra. Lo cual implicaba que una serie indefinida de generaciones se iban a quedar sólo con la promesa en una especie de limbo, con Lubianka y Siberia incluidas, en caso de querer acelerar el futuro totalizado por la justicia. Y ¿qué se les iba a ofrecer a cambio mientras tanto?

Por lo pronto, a falta de una tumba vacía con cuerpo glorioso, un mausoleo medianamente pleno, con la momia de Lenin como huésped de honor. Se comprenderá que no es lo mismo estar como momia sujeto a un tratamiento constante para mantener un simulacro de cuerpo,<sup>21</sup> el cual ha sido vaciado de sus órganos y sólo cubierto por una delgada capa de piel, que presentarse como alguien que efectivamente venció a la muerte después de haberla degustado, y además, hacer mutis ausentándose —que no desapareciendo— de una determinada manera de la escena. Así como en el capitalismo hay clases, también las hay en las maneras de desaparecer y persistir en el tiempo.

Eliseo Alberto en un texto titulado precisamente “La momia”, relata como tres meses después de la muerte de Vladimir Ilich Ulianov, alias Lenin, la viuda de éste se presentó ante el “padrecito de los pueblos” Stalin, para entregarle el testamento de su marido, el cual debería haber sido discutido en el XIII Congreso del Partido, pero Stalin decidió guardarlo celosamente en una caja fuerte que imitaba a las Matriuskas. Texto que retornó de ser suprimido en la primavera de 1956, cuando se efectuó el XX Congreso que reventó el secreto a voces de los asesinatos masivos del padrecito purificador de las disidencias reales y operador de las preventivas.<sup>22</sup> Lo cual trajo, entre otras consecuencias, la de tener que decirse como militantes: “seguimos siendo comunistas pero somos antiestalinianos”. ¿Puro accidente? ¿Sólo una desviación? La cosa resultó desgraciadamente más complicada.

Las revelaciones causaron un terremoto en los creyentes del socialismo. Un ejemplo digno del diván de Freud fue el caso del secretario del

diferidos de Chávez y Fidel no sólo procrearon hijos sino “espectros políticos. Eso son, ni más ni menos, el Martí de Castro y el Bolívar de Chávez. [...] ¿Qué tiene que ver un republicano decimonónico, como José Martí, con un partido único marxista leninista? ¿Qué tiene que ver el Bolívar del Congreso de Panamá con el burdo antiyanquismo del Chávez?” R. Rojas, *op. cit.* Ya no se trata sólo de preparar la santificación por la momificación, sino de hacerse acompañar como los cometas de una estela de espectros. Las cosas se tornan más complicadas, porque tampoco existe una sola manera de operar como espectro, basta comparar a Cristo con el padre de Hamlet o a este último con Martí y Bolívar. Y aún hay más, H. Chávez a diferencia de F. Castro, ha producido una casi novedad —casi porque Juan Pablo II se le adelantó—, “La enfermedad como espectáculo” político, como pertinente mente reza el título del texto de Alberto Barrera Tyska, en *Letras libres* de agosto de 2011. Castro sin duda más sobrio, reaparece cada cierto tiempo para informar solamente que todavía está entre nosotros, Chávez para manejar sus retornos y para anunciar su martirio corporal purificadorio que lo eternice en el poder.

22 El 14 de febrero de 1956 en el inicio del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, Nikita Jruschov, hizo un panegírico del campo socialista afirmando que en nada le iba a la saga a su adversario capi-

talista, pero a puertas cerradas les comunicó a los delegados los delitos cometidos “en los últimos 16 años de vida de Stalin, incluyendo el periodo de la segunda guerra mundial [...] El mito de su infalibilidad fue así destruido radicalmente y de golpe, pero sin un análisis ni una explicación de este terrible episodio. El texto del “reporte secreto” –25 000 palabras– fue después leído en las reuniones de base del partido y en las asambleas de administración, sin que se permitiera tomar notas ni preguntas [...] Los dirigentes del PCUS después de haber abierto el dossier de Stalin (y retirado sus restos del Mausoleo de la Plaza Roja) lo han vuelto a cerrar repentinamente y de nuevo sin explicación. Le han aplicado a Stalin sus mismos métodos y han suprimido lo más posible su nombre de la historia [...] Con la siguiente paradoja: un sistema social que todavía ahora pretende basarse en una necesidad histórica, se ha quedado prácticamente sin historia”. K.S. Karol. “El esqueleto de Stalin y Gorvachov”. *Jornada semanal*. 17 de agosto de 1986, p. 10. Texto traducido de *El Manifiesto*, por Mercedes Hope). Texto que hay que citar en el contexto previo a la “caída del Muro”.

23 Por ejemplo, decía de Stalin lo siguiente: “El camarada Stalin, convertido en secretario general, ha concentrado en sus manos un poder ilimitado, y no estoy seguro de que siempre sepa utilizarlo con

partido comunista inglés, que durante tres días fue objeto de una ceguera histérica. Había tanto que ver en esa otra manera de invisibilidad, que era mejor no hacerlo. Gracias a ello, la momia de Stalin que acompañaba a la de Lenin, fue retirada a una tumba fuera del Mausoleo y se convirtió en un simple cadáver.

En el citado testamento, Lenin les decía a sus camaradas lo que pensaba de los líderes del partido. Cosas ciertamente no muy gratas, lo cual era como arrojar la roca que no la piedra cuando acababa de hacer mutis.<sup>23</sup> Es entendible que el camarada Stalin, tan poco afecto a la autocrítica, guardara celosamente el citado testamento. Pero lo que me importa recalcar es que el líder de la revolución pedía en el texto que no erigieran mausoleos en su honor. Al parecer tuvo un acceso de humildad post mortem y más aún, que prefería ser enterrado en el cementerio de Vólkovskoye, San Petersburgo al lado de su madre María Alexandrovna. Pero como agudamente lo señala Eliseo Alberto, Stalin “no iba a perder esa oportunidad caída del cielo. Necesitaba un centinela en medio de la Plaza Roja, un soldado dormido que pudiera despertar de entre los muertos y asumir el mando en algún momento de crisis”.<sup>24</sup>

El problema de mantener una momia en estado pertinente es que cuesta mucho dinero y además provoca curiosas reivindicaciones, como por ejemplo la de querer “matar al muerto”, como fue el caso del granjero ruso Mitrofane Nikitin que en la primavera de 1934, se alzó con un revólver y viajó a Moscú para hacer pacientemente la cola y entrar al famoso mausoleo de mármol y granito rojo para tratar de disparar un solo balazo contra la “durmiente momia” –que ni se enteró del atentado–, en los 15 segundos que tenía para verla. No lo logró, porque los Guardias Rojos le saltaron encima y lograron neutralizarlo pero felizmente para él, si logró in extremis dispararse un tiro y volarse la tapa de los sesos.<sup>25</sup> Hubo otros dos atentados: por ejemplo, un individuo arrojó un martillo contra el ataúd de cristal “a prueba de escupitajos”, y doce años después otro individuo rompió el sarcófago a patadas. A raíz de este tercer atentado, Nikita Jruschov ordenó blindar el sarcófago contra cargas de dinamita.

Algo no marchó en el caso de esta momia revolucionaria institucional,<sup>26</sup> ya que no logró la suficiente trascendencia y resultó demasiado cercana por no haber logrado esa distancia necesaria que instaura lo sagrado. Y terminó, por lo pronto, siendo un estorbo caro pero difícil de mandar a una tumba que la volviera invisible. Momia que quedó atrapada en una especie de entre dos: un tiempo embalsamado y suspendido, y la nostalgia de un proyecto que se fue a pique. Y como dijo Rafael Azcona “la nostalgia huele a nardos putrefactos”.<sup>27</sup> Del modelo de la momia se puede extraer un contraejemplo de los que afirmaba Jacques Tournier: “cuanto mas se ve menos se cree”.

En cambio, el modelo cristiano permite mantener una promesa y tiene la ventaja de no prestarse ni a balazos, ni escupitajos o martillazos, aunque no necesariamente sea el mismo caso para los vicarios del invisible viviente. Cuestión de preguntarle por ejemplo a Juan Pablo II.

Finalmente, la cuestión de las maneras de creer y de dejar de creer o simplemente de trasladar las creencias a otras a semejantes, vistas de manera tan parcial en este breve texto, nos enfrenta a una profusión de posibilidades que nos prometen días plenos de interrogaciones e investigaciones futuras.

Las combinaciones entre eso que llamamos convicción y lo que denominamos comportamiento, son relaciones inestables (que adquieren combinaciones múltiples). Al contrario de lo que sucedía en sociedades tradicionales, la práctica no es la más transparente a la objetividad de una creencia.<sup>28</sup>

la suficiente prudencia [...] Stalin es demasiado grosero, y este defecto perfectamente tolerable en nuestro medio [...] se torna intolerable en las funciones de secretario general. Por tanto, propongo a los camaradas que reflexionen sobre el modo de desplazar a Stalin de ese cargo y de nombrar a otra persona que tenga sobre el camarada Stalin una sola ventaja: la de ser más tolerante, más leal, más cortés y más atento para con los camaradas, de un humor menos caprichoso”. Eliseo Alberto, *op. cit.*, pp. 48-49. Y como también criticaba a Trotsky, como “presuntuoso en exceso” y a Bujarin como el teórico más valioso pero desgraciadamente “heterodoxo”, pero hizo entregar su escrito en manos del hombre del “humor caprichoso” que tenía más poder, parece como si le hubiera sugerido lo que tendría que hacer con su rivales, e incluso con su cadáver. A los dos líderes nombrados, los hizo cadáveres y a el fiambre de Lenin – como comentaron a decirle a los días de muerto-, decidió exhibirlo a partir de la formula “que el muerto no siga muriendo” y lo convirtió en momia.

24 Eliseo Alberto. *La vida Alcanza*. México: Ediciones Cal y Arena, 2010, p. 48.

25 ¡Y el cadáver ay, seguía matando!

26 Expuesta por primera vez en agosto de 1924.

27 Eliseo Alberto, *op. cit.*, p. 125.

28 Michel de Certeau, “Une Pratique sociale de la difference: croire”, *op. cit.*, p. 369.