

La sociedad de los éxodos: problemas en las instituciones¹

Guillaume Le Blanc*
Université Paris Cité

Resumen. El autor del texto, Guillaume Le Blanc, aborda, bajo el concepto de “sociedad de los éxodos”, el problema del descrédito de las instituciones en el mundo contemporáneo. A partir del análisis de la crítica de las instituciones disciplinarias, expone la consiguiente pérdida de credibilidad política de nuestro entramado institucional. La precariedad institucional de nuestro tiempo, expone el autor, parece exigir nuevas herramientas críticas.

Palabras clave. Disciplina, descrédito, precariedad institucional, exilio.

The Society of the exoduses: Problems in Institutions

Abstract. The author of the text, Guillaume Le Blanc, addresses, under the concept of “Society of the exoduses”, the problem of discrediting institutions in the contemporary world. From the analysis of the criticism of disciplinary institutions, exposes the consequent loss of political credibility of our institutions. The institutional precariousness of our time, says the author, seems to demand new critical tools.

Keywords. Discipline, discredit, institutional precariousness, exile.

Sumario. 1. 1975 o el nacimiento de la institución disciplinaria; 2. La fuerza de creer; 3. Exit!; 4. Diagnóstico del presente; 5. La tentación del exilio y la fábula del individualismo; 6. ¿Cuáles son nuestras nuevas creencias?

¿No estamos en un momento en el que, a causa del *covid* y de las pruebas de confinamiento impuestas por la epidemia, la seguridad en nuestras instituciones, la institución del trabajo, la institución escolar, universitaria, la institución misma del ocio, ha decaído? La fortaleza de las instituciones se ha derrumbado repentinamente, se ha derretido como nieve al sol. Ellas, que fueron descritas como instituciones totales en los años setenta, hasta el punto de que se podían considerar como lugares disciplinarios infalibles, de repente se convirtieron en lugares precarios, vacíos de significado, con dificultades para producir los esquemas de conducta esperados. La escuela, el hospital, la prisión, pero también la empresa o los lugares de trabajo han cambiado de estatuto. Las instituciones sólidas se han vuelto precarias. ¿Cómo interpretar esta precariedad institucional que nos caracteriza hoy? ¿Qué ha ocurrido en el porvenir de nuestras instituciones para que parezcan sin futuro?

¹ El presente texto fue presentado en francés en el Congreso Internacional “La institución: tradiciones, problemas, fracasos” (Facultad de Filosofía y Letras, UAM, 22-23 de noviembre de 2021). Se traduce y publica en este número de la revista *Pensamiento al margen* con el consentimiento del autor. Traducción de Pablo Castro García.

* guillaume.le-blanc@univ-paris-diderot.fr

1. 1975 o el nacimiento de la institución disciplinaria

Para abordar estas cuestiones, podemos referirnos a la fecha de 1975. *Vigilar y castigar*, en la parte III, “Disciplina”, en el capítulo III, “El panoptismo” (Foucault, 1975). Foucault analiza allí la formación de la *sociedad disciplinaria*. Él observa cómo hemos pasado de la disciplina-bloqueo a la disciplina-mecanismo. La primera se desarrolla con motivo de la administración de la ciudad apestada. Se coloca a un vigilante en cada calle, a un teniente para todos los barrios, se cierran las casas con llave: nadie puede entrar ni salir, salvo con permiso. Esta administración disciplinaria de la ciudad se rige por la urgencia de la catástrofe. El papel de la disciplina es bloquear el mal, anular el contagio. La segunda forma de disciplina se afirma desde una matriz panóptica que funciona inicialmente en la prisión, pero cuya característica es poder ser transferida a otras instituciones: la escuela, el taller, el ejército, el hospital. Las técnicas de la vigilancia jerárquica, de la sanción normalizadora y del examen pueden agruparse en diferentes lugares para organizar su funcionamiento y regular las conductas humanas sobre las expectativas de cada institución. Según Foucault, la sociedad se volvió disciplinaria desde el momento en que la disciplina abandonó su margen espacial o su urgencia temporal para alojarse en adelante en todas las instituciones. Existe una historia de la disciplina y de sus relaciones con la institución. Según esta historia, en un primer momento, la *edad de la soberanía*, la disciplina desempeña en primer lugar un papel negativo: reprime, castiga; en un segundo momento, con la formación de las *sociedades disciplinarias*, los mecanismos disciplinarios se invierten, desempeñan un papel positivo, producen conductas. Y las instituciones son esos lugares en los que esas conductas son producidas. En un tercer momento, Foucault pone de relieve la capacidad de las disciplinas para salir de las instituciones y sus arquitecturas, para funcionar como “procedimientos flexibles de control” que funcionan al aire libre. En ese segundo momento de despliegue y afirmación de las instituciones disciplinarias, los individuos se convierten en sujetos proporcionalmente a su adhesión a las instituciones disciplinarias, pero hay que señalar que el consentimiento de estos sujetos a tales instituciones nunca es evocado por Foucault. *Vigilar y castigar* despliega una automaticidad de la producción de sujetos útiles dentro de las disciplinas. Las disciplinas, anota Foucault, “funcionan cada vez más como técnicas que fabrican individuos útiles” (Foucault, 1975, p. 212). Ser sujeto es ser hecho sujeto, sujetado a mecanismos disciplinarios que, en función de su tecnología interna, vigilancia jerárquica, sanción normalizadora, examen, someten al individuo a su esquema disciplinario. El consentimiento o la adhesión del sujeto a la institución disciplinaria nunca es evocado por Foucault, hasta el punto de que Judith Butler, en *La vida psíquica del poder*, se esforzará por reintroducir la esfera de la aquiescencia para la formación de sí en el seno de los diferentes aparatos de poder. Esto revelaba el aspecto impensado de Foucault en su genealogía de las instituciones disciplinarias. A saber, que el problema para Foucault no es tanto el de la adhesión de los individuos a las instituciones que los constituyen como sujetos como el de la fabricación de los individuos por los mecanismos disciplinarios que se alojan en las instituciones. La adhesión a las instituciones está suprimida en beneficio de un poder propio de las instituciones que Foucault identifica, en un primer momento en todo caso, con la disciplina.

Es conocida la crítica que Michel de Certeau dirige a Foucault en *La invención de lo cotidiano* en 1990: los sujetos no se alojan en las disciplinas como peces en el agua; a través de la crítica de la mecánica disciplinaria, lo que es cuestionado por de Certeau es el mecanismo de la adhesión de los sujetos a las instituciones. Los individuos no se adhieren a las instituciones más que a condición de poder esquivarlas, volverlas a su favor, solo si logran desplegar “bloques de anti-disciplina” (De Certeau, 1990). Esta crítica del

análisis del sometimiento disciplinario de Foucault por de Certeau es significativa de una crítica más profunda que se refiere al mecanismo mismo de la adhesión de los sujetos a las instituciones. ¿Por qué, después de todo, habría que adherirse a las instituciones? ¿Qué sucede cuando dejamos de adherirnos a las instituciones? De Certeau, con ocasión de mayo del 68, había puesto de relieve el escepticismo de la gente hacia las instituciones. Ese era el momento 68 tal y como lo interpretaba de Certeau. La crítica de las autoridades fue tan virulenta que la adhesión de los sujetos a las instituciones ya no era evidente. Lo que aparece con el 68 es, en efecto, un cierto desapego hacia las viejas instituciones incapaces de responder al deseo de la gente, incluso reprimiéndolo. ¿Hasta dónde puede llegar tal desinterés? ¿En qué sentido la crítica de las autoridades implica una crítica de las instituciones? ¿Cómo seguir haciendo sociedad ante esta perspectiva? Estas cuestiones han sido, por así decirlo, tapadas por el análisis genealógico de las instituciones disciplinarias de Foucault, pero reaparecen hoy con extrema agudeza.

2. La fuerza de creer

Lo que rige tanto la vida social como la vida política en sentido amplio es el hecho de creer en sus instituciones, el conjunto de las “maneras de creer” (título de la cuarta parte del tomo I de *La invención de lo cotidiano*) en las formas sociales, dando a estas últimas una deseabilidad que confiere a los individuos ganas de dedicarse a ellas, de consagrarse a ellas, de pertenecer a ellas de manera plenamente consentida. “La institución de lo real” se basa en tales “credibilidades políticas” en sentido amplio. Las creencias no están reservadas a la experiencia religiosa y de Certeau capta su importancia desde el punto de vista del desarrollo mismo de toda sociedad. Para pertenecer plenamente a una sociedad, hay que creer en ella. Como escribe elocuentemente de Certeau, la creencia es una “energía motriz” (de Certeau, 1990, p. 261) porque impulsa al individuo a involucrarse en un dominio de acción y de representación, a adherirse a una sociedad. Para vivir en sociedad, para estar en ella, hay que sentirse unido a ella, hay que creer en la trascendencia de sus instituciones. Del mismo modo que el creyente es ante todo aquel que cree en la grandeza de su Iglesia, así, el ser humano social, aquel que juega el juego, es ante todo aquel que cree en la autoridad de sus diversas instituciones.

Este conjunto de creencias no está nunca plenamente estabilizado. Más aún, la lectura de la larga historia de las sociedades que realiza de Certeau en toda su obra revela que la secularización, es decir, el transporte de las figuras de la creencia desde la Iglesia hacia la Sociedad, se ha visto acompañada por un debilitamiento de las creencias. La fuerza de creer se transformó, según un título elocuente de Certeau, en una verdadera “debilidad de creer” (De Certeau, 1987). La sociedad no logra transformar sus instituciones y sus formas propias en Iglesia. Aquí está el gran problema antropológico, a la vez social y político, que pone de relieve de Certeau: ¿cómo producir creyentes? ¿Cómo hacer para que se continúe jugando el juego? Este es el problema que afrontan todas las dictaduras: movilizar a la gente, suscitar aún el deseo de ser. Sabemos que Winston, en 1984 de Orwell, se enfrenta a una fatiga de este tipo. Pero éste es también el problema de las democracias: suscitar la adhesión de los ciudadanos. Hacer que la incertidumbre democrática no dé lugar a una incredulidad generalizada y, por lo tanto, a un escepticismo mortificante (Lefort, 1992). Esto pasa por el fortalecimiento de lo “creíble”, lo único capaz de producir “creyentes” (De Certeau, 1990, p. 265). Este es uno de los problemas centrales para Michel de Certeau: no hay democracia posible sin prácticas de “credibilidad política”, sin “formas de creer”².

² Estos son, respectivamente, los títulos del capítulo trece y de la quinta parte de *L'invention du quotidien*.

3. Exit!

¿Cómo vivir juntos cuando ya no se cree realmente? Para vivir en sociedad hay que estar poseído, a semejanza de las religiosas de Loudun. Pero ¿cómo vivir como un desposeído? Esta es la cuestión central en torno a la cual gira la posibilidad misma de la democracia como régimen que corre el riesgo, en razón de su indeterminación máxima, de deshacerse debido al “maleficio de la vida de varios” (Tassin, 2012)³. Sin fuertes creencias, ¿cómo podemos conjurar ese maleficio y vivir juntos? Pero estas fuertes creencias, ¿quién puede todavía producirlas en sociedades como las nuestras que se consideran sociedades desencantadas?

El diagnóstico de Certeau es inapelable. No es solamente que ya no creamos más, sino que tendemos a huir por todas las puertas, a tomar la tangente. Nuestras sociedades se han convertido en sociedades del éxodo, hasta el punto de que la posibilidad misma de la sociedad se ve amenazada por el gesto del *Exit*. Esta es la constatación categórica que de Certeau, a contrapelo de los acontecimientos de mayo del 68, que acompañó con su célebre *toma de la palabra* cuyo acontecimiento es comparable a la toma de la Bastilla (De Certeau, 1968), se apresura a hacer un año después para indicar hasta qué punto la puesta en orden de la sociedad después de sus contestaciones creativas y turbulentas corre el riesgo de degenerar en un agotamiento crónico, en tanto que las nuevas formas de credibilidad política, abiertas por los acontecimientos del 68, han sido borradas por el retorno a un conservadurismo desprovisto del más mínimo impulso. El texto “Las revoluciones de lo creíble” (1969), publicado inicialmente en la revista *Esprit* y reeditado en *La cultura en plural*, diagnostica la crisis de las autoridades en el momento en que son necesarias para la “comunicación” y la “creatividad” sociales (De Certeau, 1993, p. 17) y que su descrédito genera “una atmósfera social... irrespirable” (p. 17). De Certeau no quiere en ningún caso disolver la autoridad. Solamente aquella que no es creída y que no está vivificada por los sujetos que se relacionan con ella. Aquí es donde nos encontramos en el post-68. De Certeau se esfuerza desde entonces por leer las señales que presagian la crisis de las autoridades. Observa en particular una desconfianza creciente hacia todas las instancias de representación, sindicatos, partidos, etc... Observa, en el mismo sentido, un agotamiento de todas las mediaciones del cuerpo social: las reglas, los ritos y las tradiciones son cada vez más cuestionados y pierden su credibilidad. Así entramos de forma duradera en una sociedad de la desconfianza en la que todas “las confianzas se desmoronan. Violentamente o sin ruido” (p. 19). Para marcar bien esta ruptura antropológica, de Certeau opta por la palabra “*incroyable* [incroyable]” más que por aquella otra de incredulidad. La credibilidad sobre la que descansan las diferentes formas sociales se ha derrumbado para dejar paso a un escepticismo generalizado del que de Certeau intensifica hasta tal punto los trazos que parece que es la posibilidad misma de la creencia lo que se hace imposible. “Lo *incroyable*” no es sólo el hecho de la incredulidad con respecto a tal o cual institución o autoridad, llamando a su superación en otra institución o autoridad renovada; es, más bien, la incapacidad de creer en cualquier cosa.

¿Pueden los escépticos hacer sociedad y reunirse sin el menor credo? Para de Certeau el descrédito es mortal. Interpreta esta sombra nihilista, en la que el sol de nuestra modernidad se ha ensombrecido, como un peligro tan grave que el trabajo de relevo de las instituciones y de las autoridades es menos evidente y sencillo que nunca. “Toda autoridad reposa en una adhesión. Proudhon dice incluso que es una «materia de fe» y que tiene como fundamento una «creencia»” (pp. 29-30). Quitad las creencias y quitaréis las adhesiones tácitas a las autoridades, y desde ese momento se derrumbarán. El famoso “plebiscito de todos los días”, que Renan veía en acción en nuestras reiteradas y

³ Expresión de Merleau-Ponty en *Humanisme et terreur* retomada por Etienne Tassin.

resignificadas adhesiones a la nación, ya no tiene validez para de Certeau y es esta una revolución antropológica de una importancia considerable, que excede la forma nacional de tal o cual sociedad.

4. Diagnóstico del presente

Referido a la pregunta sobre cómo hemos llegado aquí, el diagnóstico del presente es efectivamente inequívoco: “El descrédito de las autoridades es nuestra experiencia. Los síntomas se multiplican, prohíben deshacerse del problema aislándolo en tal o cual sector político, religioso o social. Resurgiendo por todas partes, afectan a todos los valores: los del régimen, los de la patria, los de las Iglesias o los de la Bolsa. Una devaluación se extiende” (p. 20). El término escogido por de Certeau es el término “devaluación”. Claramente hace referencia al procedimiento de creación de valor, de evaluación, del que Nietzsche mostró que es un proceso de adhesión vital a valores sin los que la vida misma no podría conducirse. Evaluar es conjuntamente conferir un valor a una manera de vivir solidificada en una institución y depreciar otras maneras de vivir en relación con otras formas sociales cuya emergencia es retardada, impedida o aminorada según las situaciones. Este compromiso con los valores afirmados es signo de salud para Nietzsche (comprendiendo igualmente cuando la adhesión a los valores es más reactiva que activa). Incluso en la reacción se sigue tratando de la cuestión de la salud del cuerpo, afirma Nietzsche. Por ello puede tratarse de una “gran” salud o de una “pequeña” salud. La referencia a la salud es sugerente. Etimológicamente el verbo latino que está en el origen de la evaluación, y por extensión del valor, *valere*, que significa conferir valor a algo, es el mismo del que nació el término salud: *valere* es efectivamente sentirse bien, saludable y, por extensión, con buena salud. Si la salud social se manifiesta por el compromiso con los valores, una indiferencia excesiva, una incredulidad generalizada con respecto a los valores y a las normas sociales, así como con respecto a todas las instituciones que los encarnan y les dan vida, ponen en gran riesgo esta salud. Así pues, la extensión de la “devaluación” hace que a la larga las condiciones mismas de nuestra sociedad se tornen problemáticas, prohibiendo el menor compromiso con las instituciones y desatando todo lo que había estado anudado históricamente para transformar la coexistencia contingente de los individuos en pertenencia real. Cuando la cotización de una moneda se devalúa en exceso, lo que corre riesgo de desplomarse es el lugar de la Bolsa. Lo mismo sirve para la cotización de todos los valores. Cuando nadie les confiere el menor precio, tienden a convertirse en una lengua muerta, en un régimen de escritura de palimpsesto que ninguna voz puede vivificar.

Frente a este peligro de la modernidad, la tentación de recuperar las viejas autoridades (para ahorrarse el trabajo de refundación de estas autoridades) es enorme. Una tentación así solamente es una trampa adicional. La autoridad desprovista de la menor vida es un astro muerto que se conforman con señalar con el dedo los aduladores del orden. Esta confusión entre orden y autoridad es particularmente nociva, ya que confunde dos regímenes antropológicos distintos, el de la creencia y el de la utilidad. Las consideraciones sobre la necesidad de orden descansan en efecto sobre consideraciones de orden utilitario, mientras que las consideraciones sobre la autoridad descansan sobre convicciones, es decir, sobre formas de confianza sin las que ninguna sociedad podría desarrollarse verdaderamente. De hecho, lo que se revela en esta confusión es la indistinción del reino de los fines y la lógica de los medios. La necesidad de orden es interna al funcionamiento de un régimen de acción: no puede existir “un buen funcionamiento de un partido, de una Iglesia o de una Universidad” (p. 20) sin un mínimo de orden. El orden solamente representa el medio para tal funcionamiento, pero jamás

puede ser el fin. La lógica del Partido no es instaurar un orden sino suscitar un compromiso colectivo con unos valores, con un programa, con un conjunto de fines. A este reino de los fines se acerca de Certeau gracias a la temática de la confianza. La autoridad cobra vida no cuando pone orden sino cuando es convincente. La convicción es así el objetivo buscado por toda institución; cuando lo logra, se convierte en autoridad.

Así como después de la primera guerra mundial Benjamin podía arriesgarse a un diagnóstico sombrío según el cual la cotización de las experiencias decayó, ya que la guerra reveló que no aprendimos literalmente nada, de una manera análoga de Certeau, atento a los efectos de la vitalidad creadora del 68 y al estancamiento de las sociedades posteriores al 68, puede constatar que la cotización de las autoridades ha decaído. Esta lógica parece alcanzar en este punto su paroxismo cuando las instituciones, en vez de suscitar, como un amante, la adhesión que necesitan para convertirse en autoridad, producen, como un campo magnético hostil, la actitud inversa de rechazo.

La figura del creyente queda reemplazada por la del emigrante. Nuestras sociedades producen una huida hacia adelante, un deseo de un lugar lejano que de Certeau interpreta desde el gesto de la salida. Es interesante referirse a la teoría de Hirschman para aprovechar todos sus significados. En un libro muy importante, Hirschman puso de relieve tres actitudes hacia las instituciones: la lealtad, el *Exit* (la salida) y la voz. La lealtad revela una confianza reiterada o renegociada mientras que el *Exit* desvela una tal desconfianza que ya no resulta posible permanecer dentro de la institución y que hace necesaria la salida desde ese momento. La voz representa una actitud intermedia en la que tomar la palabra o criticar no significa aún marcharse. El *Exit* representa así el estadio último de la descomposición de la institución y la llamada a la formación de una nueva institución mediante la elaboración de una Voz que, no logrando alojarse en la institución desfalleciente, reclama una nueva institución. En un espíritu cercano, “la emigración” señala para de Certeau una huida fuera de las instituciones actuales y el deseo de nuevas instituciones. Nosotros desertamos en masa. La deserción puede tomar la forma poco percibida de una nostalgia por el mundo anterior. Más significativamente, la deserción toma la forma de una ruptura con respecto al mundo de hoy en día. Asistimos a la generalización de los “apátridas” (p. 21), según el término elocuentemente retenido por de Certeau.

5. La tentación del exilio y la fábula del individualismo

¿Una sociedad puede seguir existiendo si se enfrenta en este punto a la tentación del exilio? “Las instituciones crean hoy en día más emigrados que reservistas; los que se marchan son más numerosos que los nostálgicos” (p. 22). Es importante observar cuál es el proceso social subyacente a la emigración. Son las instituciones las que la fabrican y en ningún caso los propios emigrados. De Certeau explica este proceso mediante la visión del profeta Ezequiel. Cuando la ciudad de Jerusalén fue vencida por los babilonios, tuvieron lugar deportaciones masivas y solamente una minoría salvada, creyéndose la élite, siguió viviendo en el recinto de la ciudad sagrada, ilusionándose por la grandeza real de la ciudad: la arquitectura sagrada de la ciudad ya no existía más que como decorado y en ningún caso como realidad espiritual viviente. La letra de la ciudad permaneció mientras que su Espíritu había huido. De Certeau diagnostica que nosotros estamos ahí: “Nos ocurre algo análogo. Un exilio se produce” (p. 22). Las instituciones continúan funcionando puesto que son protegidas y vigiladas por una “élite” pero ya no se convierten en autoridad puesto que ya han sido abandonadas o están a punto de serlo.

Desde entonces, la cuestión consiste en saber a dónde huyó la gente. ¿Cuál es la contra-sociedad establecida al lado de la sociedad? Sigue haciendo falta haber respondido

a la aterradora hipótesis según la cual nadie aspira en realidad a hacer sociedad en tanto que cada uno está preocupado de sí mismo solamente. Si los individuos huyen de la sociedad, ¿lo hacen para hacer una sociedad de los individuos o no es, más radicalmente, para abolir la sociedad y realizar al individuo? Esta pregunta puede ser abordada desde la larga historia del ascenso del individualismo a la que implícitamente se refiere de Certeau cuando estudia en *La invención de lo cotidiano* la figura de Robinson Crusoe en la novela de Defoe: “Un nuevo rey crece: el sujeto individual, maestro inasible. Al hombre de la cultura esclarecida se le transfiere el privilegio de ser él mismo el dios” (p. 229). Robinson es el síntoma de una sociedad de los individuos. Él manifiesta con esplendor la llegada del individuo dueño y poseedor del mundo.

La pregunta que se plantea entonces es la de saber cuáles son las creencias propias de una sociedad de los individuos. En el espíritu de Defoe, Robinson no tiene este problema ya que él reaviva las creencias de la sociedad británica más allá de ella: desde este punto de vista él es un protozoo de individuo, todavía balbuciente, que se reinicia en la lengua del imperio británico, del que abraza todas las creencias. La larga historia del individuo soberano, afirmándose en todo momento como individuo emprendedor de sí mismo (Foucault, 2004), solamente puede desarrollarse mediante la creación de un cuerpo renovado de creencias sociales. Todavía hace falta que las leyes del nuevo mundo entren en el cuerpo de cada uno y lo remodelen. Esta operación de modelado de los cuerpos es cercana a la descrita por Foucault en *Vigilar y castigar*. De Certeau subraya que los cuerpos “sólo mediante su conformidad a los códigos devienen cuerpos” (De Certeau, 1990, p. 217). El disciplinamiento de los cuerpos trata de “hacerles deletrear un orden” (p. 217). Incluso esta operación es incompleta e insuficiente si no es rematada mediante un conjunto de discursos que son incorporados por los individuos bajo la forma de creencias. La economía liberal está dotada, según de Certeau, de semejante poder. Ella comparte con el totalitarismo el anudar la ley a los cuerpos: “La economía liberal no es menos eficaz que el totalitarismo para llevar a cabo esta articulación de la ley mediante los cuerpos” (p. 217). Solamente se distingue del totalitarismo por el hecho de que no impone nada, sino que se limita a propagar discursos que acaban siendo creídos (como el discurso sobre las riquezas), que suscitan la adhesión de los individuos a la sociedad bajo la forma de prácticas: “una credibilidad del discurso es de antemano lo que hace funcionar a los creyentes. La credibilidad produce practicantes. Hacer creer es hacer hacer” (p. 218).

6. ¿Cuáles son nuestras nuevas creencias?

Es esta bella fábula individualista del ser humano creyente la que fue repentinamente interrumpida en mayo del 68 y de Certeau hace su arqueología para comprender mejor en qué medida una sociedad de los incrédulos sigue siendo posible. Lo que caracteriza esta nueva sociedad es, pues, que los seres humanos que allí viven están permanentemente huyendo. De Certeau, de manera elocuente, les llama los emigrados: los seres humanos se convierten en “emigrados” ya que se adhieren cada vez menos “a las instituciones por convicción” (De Certeau, 1993, p. 23). El libro de las huidas es general. Todas las posiciones sociales tienden a ser desertadas. “Lo que emigra, apunta de Certeau, [...] es la adhesión, la de los ciudadanos, la de los inscritos a un partido o a un sindicato, la de los miembros de una Iglesia” (p. 23). Esto no quiere decir que ya nadie ocupe las posiciones sociales sino más bien que tales posiciones son ocupadas por el cinismo, el espíritu de cuerpo o la tradición. De Certeau diagnostica así “una lógica de la ruptura” engendrada por la emigración que se le aparece como “una enfermedad social” (p. 24) en lo que tiene de amenaza a los fundamentos mismos de la civilización. A largo plazo el riesgo es que acabemos viviendo en un “país extranjero” (p. 25).

¿Cómo vivir entonces en sociedad cuando ya no se cree en una sociedad semejante? ¿No estamos ya ahí hoy en día? La destitución de la vieja sociedad no hace justicia a la institución de la nueva sociedad. Las creencias que se desmoronan no deben ocultar las nuevas creencias que emergen. Efectivamente existen (y esto produce el proceso de desagregación histórica de la autoridad de las creencias) las “revoluciones de lo creíble”. “Algunas creencias emergen haciendo posible una elaboración común” (p. 27). El rol de los intelectuales es sin ninguna duda el de estar atentos a estas corrientes de fondo que mantienen unidos a los individuos en la misma sociedad, a estas creencias comunes que pueden ser muy modestas y que no son necesariamente reivindicativas. ¿Dónde estamos nosotros en nuestras creencias contemporáneas? ¿Cuál es el estado de estas creencias? ¿Cómo fabrican nuevas instituciones? Los fundamentalismos religiosos, tan poderosos hoy en día, ¿no son otras tantas tentativas para volverse dueños y poseedores de las creencias sociales? Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, explicaba que “entre Dios y la sociedad, hay que elegir”. Pierre Bourdieu explicó que esta alternativa no es realmente una alternativa ya que en realidad es más bien porque la sociedad es un Dios para los seres humanos que la sociedad puede surgir frente a Dios. Así pues, la sociedad es capaz, como Dios, de justificar el sentido de la existencia humana. Ella es suficientemente potente como para elaborar justificaciones sociales (recompensas, distinciones, etc.) que generan la credibilidad. Cuando la sociedad ya no es realmente un Dios para los seres humanos, ¿puede seguir siendo una sociedad? ¿Una sociedad de los incrédulos es soportable? Sin duda somos contemporáneos de nuevas creencias, de las que habría que hacer un listado y entre las que figurarían en lugar preferencial la convicción de que entramos en una época de igualdad de género y en una de común pertenencia de humanos y no humanos a la naturaleza. Una militancia de nuevo cuño se constituye en la intersección de estos regímenes de creencia: el ecofeminismo. Y puede estar ahí una consecuencia última de la sociedad del éxodo diagnosticada por de Certeau. Tanto hemos emigrado fuera de las formas tradicionales de vinculación institucional y de autoridad social clásicas, que nos hemos colocado en la vertical de la sociedad, en una relación de pertenencia a la naturaleza, y que desde esta vertical estamos rehaciendo la sociedad de otro modo. Una sociedad del éxodo, haciéndonos salir de los regímenes productivistas y capitalistas, y de las credibilidades políticas que los sostienen, ¿no es, pues, un camino hacia el futuro? ¿Cuáles serían entonces sus instituciones?

Bibliografía

- De Certeau, M. (1968). *La prise de parole*. Desclée de Brouwer.
- De Certeau, M. (1987). *La faiblesse de croire*. Seuil.
- De Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien*. Folio-Gallimard.
- De Certeau, M. (1993). *La culture au pluriel*. Seuil.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, Territoire, Population*. Gallimard-Seuil.
- Lefort, C. (1992). *Écrire. À l'épreuve du politique*. Calmann-Lévy.
- Tassin, E. (2012). *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Bayard.