

“PROLEGÓMENOS PARA UNA SOCIO-ANTROPOLOGÍA DEL CREER EN COLOMBIA”¹

FABIÁN SANABRIA-S.²

“All we have gained then by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith,
For one of faith diversified by doubt”

(R. Browning, Bishop Blougram’s Apology)³.

La investigación antropológica se preocupa, especialmente hoy en día, del problema del otro. No se trata de recomponer un qué-hacer anteriormente concentrado en “terrenos exóticos” para abordar universos más cercanos y familiares, sino que las sociedades contemporáneas mismas, con sus transformaciones aceleradas, especialmente concentradas en la figura del exceso (exceso de tiempos, espacios, y referencias individuales), reclaman una mirada antropológica: es decir, una reflexión renovada y metódica sobre la alteridad. Y esa reflexión, en la tradición francesa, se configura particularmente como una “antropología de la antropología de los demás”; su lugar se presenta como principio de construcción de sentido para quienes lo habitan, y principio de inteligibilidad para quienes lo observan. Su “campo de acción” en los mundos contemporáneos, participa de las características

¹ Texto integral de la ponencia presentada ante el Simposio de “Teoría y Metodología en los Estudios de Religiones en América Latina” del X Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, realizado del 5 al 9 de julio de 2004, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

² El autor es antropólogo y Doctor en sociología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Actualmente se desempeña como “profesor asociado” de la Universidad Nacional de Colombia y Director ejecutivo del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER.

³ “Todo lo que hemos ganado con nuestra incredulidad es una vida de duda diversificada por la fe, en vez de una fe diversificada por la duda” (la traducción es nuestra).

comunes a los espacios que ella desea abordar: en tanto “proyecto científico” busca ser un trabajo identitario, relacional e histórico⁴.

Así, a la hipótesis “etnológica” que pretendía presentar una noción totalizante (holista) de cultura (en sentido plural de ese término); es decir, de “sistema de representación” (o de mentalidad) de un grupo humano determinado (o de una sociedad) a partir de una operación etnográfica no-reflexiva en sentido estricto: o sea, a la selección de rasgos característicos (objetos, costumbres, hábitos, creencias, etc.) que suelen ser marcas de identificación de una población (etnia), procedentes de un principio de similitud (criterio de semejanza) y de alteridad (marco de diferencia), y al ordenamiento de esos trazos por medio de un trabajo de clasificación hermenéutico que buscaba demostrar la “unidad escondida” (el “sentido inconsciente”) o la “totalidad homogénea” –en última instancia el “programa determinante” (inmanente) de los comportamientos observados y los enunciados registrados en un terreno específico que producía la ficción del “indígena” como personaje caracterizado por la inmediatez de su adherencia a una tradición de la cual casi todos sus actos eran tomados como “paradigmas de identidad”–... a esa hipótesis, se ha opuesto una concepción pragmática, descriptiva y autocrítica del conocimiento antropológico que, en lugar de imputar a los actores de “representaciones colectivas” un sentido a lo que ellos hacen, trata de adquirir en el ejercicio mismo del trabajo de campo, los medios para describir (y si es necesario, para prescribir) su acción propiamente cultural. En suma, se ha impulsado la aspiración a desarrollar una “etnología en marcha”, capaz de adquirir con base en la distancia crítica la familiaridad indispensable –*mutatis mutandis*– para comprender una práctica social ante la cual el investigador suele ser normalmente un extranjero⁵.

En esa misma perspectiva, la sociología francesa también ha cuestionado en la última década los “principios epistemológicos” de las ciencias sociales contemporáneas, promoviendo la construcción de una “ciencia social reflexiva”, sobre la base de una ontología no-cartesiana que se niega a separar o a oponer objeto y sujeto –esforzándose en trascender la reducción mutilante de la sociología a una física objetivista de las estructuras materiales de un lado, o a una fenomenología constructivista de las formas cognoscitivas de otro lado–, a través de un estructuralismo historicista, capaz de englobar ambas tendencias proponiendo un método fundado en una manera específica de plantear problemas científicos, y en un conjunto parsimonioso de herramientas y

⁴ AUGÉ, MARC, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994; *Non Lieux. Introduction à une anthropologie de la Sur-modernité*, Paris, Seuil, 1992.

⁵ Cf. BAZIN, JEAN, “Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique”, en *Une école pour les sciences sociales. De la VIème section à l’École des Hautes Études en Sciences sociales*, Paris, CERF-EHESS, 1996, p. 401-420; y Bensa, Alban, *Chroniques Kanak. L’ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Documents 19-20, 1995.

procedimientos conceptuales suficientemente apto para construir consistentes objetos de estudio, a fin de transferir los conocimientos adquiridos desde un dominio particular de investigación hacia otro⁶.

En cuanto a Colombia, recientemente han empezado a adoptarse algunas de estas tendencias teórico-metodológicas⁷ (tras el desafío de pasar por ejemplo de una antropología “fundamentalmente indigenista” a una antropología “post-colonial” mirando las “sociedades diferentes” en el contexto de la sociedad-Estado⁸, o de una sociología “ideologizada” a una sociología “política-aplicada” —“participante activa en estudios interdisciplinarios”⁹)... Mas es necesario establecer las “filiaciones académicas” que han permitido tales “adopciones”, pues ha sido tradicional en las ciencias sociales colombianas adaptar con poco rigor (por no decir copiar mal) teorías y metodologías usadas en otros países, lo cual generalmente tergiversa no sólo el contexto sino el sentido epistemológico de una nueva reflexión científica al ser inconsistentemente reproducida en un campo particular de las ciencias sociales¹⁰. Consecuentemente, pensar una “socio-antropología del creer” en Colombia, implica ante todo, realizar una “historia social” de estas “nuevas ideas”, para investigar y comparar por medio de un análisis crítico las principales reflexiones que se han producido, por ejemplo en Europa (específicamente en Francia), y en América latina (concretamente en Colombia), en el área de la antropología y la sociología contemporáneas, tendientes a abordar de manera rigurosa procesos de “recomposiciones sociales de las creencias” que recientemente se han multiplicado a escalas globales y locales.

II

En las dos últimas décadas, el surgimiento de “nuevos movimientos sociales” —especialmente religiosos y/o políticos— a escala planetaria, estudiados como grupos “neo-comunitarios” que plantean reivindicaciones tendientes a generar “recomposiciones identitarias”¹¹ (introduciendo una suerte de “laicidad” que cuestiona las maneras

⁶ Cf. BOURDIEU, PIERRE (avec Loïc Wacquant), *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 15.

⁷ Me refiero concretamente a las últimas publicaciones del Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-, enmarcadas en el campo de las “antropologías transeúntes”, que en buena parte buscan dar testimonio de la “adopción” de estas nuevas tendencias teóricas en Colombia.

⁸ Cf. PINEDA-GIRALDO, ROBERTO, “Perspectiva y prospectiva de la antropología en Colombia 1991”, en *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, Bogotá, COLCIENCIAS, 1991, pp. 69-114.

⁹ Cf. CUBIDES, FERNANDO, “Perspectiva y prospectiva de la sociología en Colombia 1991”, en *Op. cit.*, pp. 325-344.

¹⁰ Cf. LEAL-BUSTRAGO, FRANCISCO, “Perspectiva y prospectiva de la ciencia política en Colombia 1991”, en *Op. cit.*, pp. 115-135.

¹¹ WIEVIORKA, MICHEL, “Nature et formation des mouvements communautaires”, en *Modernisation et mobilisation sociale*, Paris, Dossier du CEDEJ, 1991.

tradicionales del ejercicio del poder a través de la irrupción relativamente autónoma del sujeto social, la racionalización de la normatividad institucional y la instrumentalización de nuevas lógicas de participación¹²), ha generado una cierta ampliación en los estudios socio-culturales de las “creencias” —a partir de sus contenidos ideológicos— en términos generales¹³, y en particular para América latina, ha exigido la construcción de modelos teóricos capaces de abordar tales dinámicas desde una perspectiva política de lo religioso y viceversa¹⁴. En ese sentido, “lo político de lo religioso y lo religioso de lo político”, en tanto “actualización de creencias en contextos multiculturales y contemporáneos”, aparece como un campo de *intersección* privilegiado para observar las recomposiciones sociales —recomposiciones que amplían las “distancias normativas centrales” mostrando la necesidad de pensar un nuevo debate sobre las “utopías sociales”, paralelamente a una comprensión estructural de sus normas lógicas¹⁵. Así, la configuración referencial y el análisis discursivo de “itinerarios de conversión” y “trayectorias de identidades” —que son indicadores de un nuevo ordenamiento de las memorias¹⁶—, empieza a mostrar un cambio acelerado en los contenidos y referentes que tradicionalmente administran las representaciones, las creencias y las relaciones sociales. “El espacio del creer abarca los talleres donde un trabajo de re-configuración ahora mismo se efectúa (...), la memoria allí se re-compone, la continuidad se re-establece, el sentido se re-busca, y los *signos* reveladores de afinidades nacientes al lado de un mundo en transformación se multiplican”¹⁷.

¹² HERVIEU-LEGER, DANIELE, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 183.

¹³ En esa perspectiva, el seminario de Marc Augé dedicado a la “construcción de una antropología de los mundos contemporáneos” en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, se consagró en los últimos años al análisis de las lógicas simbólicas productoras y reproductoras de ideologías en contextos aparentemente alejados histórica y geográficamente. Fruto de ese seminario, los últimos libros de M. Augé ilustran ampliamente esas “nuevas dinámicas (hoy día confusas y contradictorias) en los diversos registros del imaginario humano, a escala global”. Cf. *La guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997; *Fictions fin de siècle*, Paris, Fayard, 1999; *Pour quoi vivons-nous?*, Paris, Fayard, 2003.

¹⁴ En los últimos siete años, Jesús García-Ruz y Michael Löwy construyeron un modelo (en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París) para analizar fenómenos políticos apoyándose en las ciencias sociales de las religiones, y observar dinámicas religiosas utilizando las herramientas de análisis más eficaces de la ciencia política contemporánea. Cf. “Religion et politique en Amérique latine”, en *Archives des sciences sociales des religions ASSR*, 97, Paris, EHESS, 1997.

¹⁵ Patrick Michel agregando un nuevo elemento a la teoría sociológica de Pierre Bourdieu (“puesta en perspectiva” hace siete años en sus últimos cursos del Colegio de Francia), demostró cómo es necesario suponer una “matriz común” al confrontar la continua “intersección” entre el “campo religioso” y el “campo político”, sobre todo a partir de la observación de “movimientos sociales” que buscan construir “un nuevo sentido del creer” a escala planetaria. Cf. *Religion et démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Paris, Albin Michel, 1997.

¹⁶ Cf. HALBWACHS, MAURICE, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (1925); ver también Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire*, Vol. I, Paris, La République, 1984.

¹⁷ BALANDIER, GEORGE, *Le dédale. Pour en finir avec le XXème siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 175.

En efecto, se trata de pensar un sector central en la comprensión de transformaciones sociales determinantes en el corto y el mediano plazo, pues si bien es cierto que las “relaciones de producción” explican generalmente las lógicas sociales de “amplio alcance” y que tales relaciones estructuran las formas de dominación de las cuales es más difícil librarse¹⁸, no es menos cierto que dimensiones como “lo religioso y lo político” (incluido lo étnico), desempeñen funciones centrales en procesos sociales sobre el mediano y corto plazo. De tal suerte, el presente ensayo constituye una propuesta para desarrollar un “programa de investigación” cuyo propósito fundamental sería reflexionar sobre la *ética del creer* en el mundo contemporáneo (a través de las trayectorias que nos ofrecen los “nuevos movimientos religiosos y/o políticos a escala global”)¹⁹, a fin de prolongar esta perspectiva en Colombia, a partir de una *correspondencia lógica* con las tendencias epistemológicas aplicadas en nuestro país para analizar tales dinámicas (que será necesario estudiar en términos de una “historia social de las ideas”²⁰), a través de dos movimientos complementarios: en primer lugar, desarrollando “etnografías descriptivas” –poéticas– (capaces de producir por medio de una primera objetivación de la subjetividad estratégico-táctica de los agentes sociales –actores e instituciones– comprometidos en un contexto determinado, “relatos” que transgredan el lenguaje “iniciático” de la ciencia) y, en segundo lugar, implementando “etnologías prescriptivas” –políticas– (capaces de realizar una segunda objetivación por medio de un proceso de “contextualización socio-histórica” del primer movimiento “poético”, en un universo estructural-dinámico y disposicional-relacional, hasta escribir textos reflexivos dispuestos a ser considerados democráticamente como “contribuciones académicas” ante las “nuevas búsquedas de sentido” presentes en diversos espacios sociales); –dos etapas indispensables que deberán cuestionarse permanentemente, y reconocerse como un “horizonte de exploración científica” con vocación de ser un intento de *explicitación* de la ética de los nuevos “juegos del creer” en el mundo contemporáneo, con el propósito de “universalizar las condiciones de reflexión para acceder a lo universal” en nuestro medio.

¹⁸ Cf. GAUDELIER, MAURICE, “Transformations de la nature et rapports sociaux”, en M. FREYSSNET y S. MAGRI, *Les rapports sociaux et leurs enjeux*, vol. II, Paris, IRSC, 1990, p. 19-41.

¹⁹ Tras la Constitución de 1991 nuevos movimientos de “participación ciudadana” (religiosos y políticos) se han multiplicado a lo largo y ancho de la geografía colombiana. Cf. SANABRIA, FABIÁN, “Poéticas y políticas de la transgresión. Un horizonte de investigación a partir del proyecto político de A. Mockus”, *Comunicación presentada ante el VIII Congreso de Antropología en Colombia*, U. Nal. de Col., Bogotá, 1997.

²⁰ Es necesario establecer los canales de transmisión de ciertos “flujos migratorios” de ideas que muchas veces suelen ser reapropiadas inescrupulosamente generando implicaciones políticas automáticas que pueden avalar tendencias hegemónicas perpetuadoras de la dominación y la reproducción del orden establecido. Cf. BOURDIEU, PIERRE, “Les ruses de la raison impérialiste”, en *Actes de la recherche en sciences sociales* No. 121-122, Paris, Seuil, 1998.

III

Abordar rigurosamente la “ética del *creer* en el mundo contemporáneo”, es un proyecto fundamentalmente teórico, que se inscribe en el campo de la epistemología de las ciencias sociales en Colombia, concretamente de la antropología y la sociología contemporáneas, ante una coyuntura particular: la necesidad de construir los fundamentos *historizados* de “nuevos métodos” para abordar de manera rigurosa la “actualización de las creencias sociales” (especialmente religiosas y/o políticas) en nuestro país. De tal manera, un programa de investigación en este campo, deberá contribuir a abonar el terreno de la reflexión para remediar —en un espacio singular— algunos de los “vacíos teórico-metodológicos y conceptuales de la investigación social colombiana”²¹, partiendo de un enfoque interdisciplinario capaz de nutrir socio-históricamente el diálogo establecido entre dos disciplinas que estudian al hombre en tanto “ser productor y reproductor de creencias”: la antropología y la sociología.

Nuestra propuesta plantea entonces como “punto de partida” las herramientas teórico-metodológicas que se han elaborado en los últimos siete años desde la “antropología de los mundos contemporáneos” y la “sociología de las religiones” en Francia, con el fin de abordar el problema del creer ante la coyuntura específicamente constatada de diversos procesos de recomposición social a escalas globales y locales —cuya caracterización general bien puede sintetizarse observando tales recomposiciones como “indicadores y modos de gestión de una triple redistribución de la relación al tiempo, al espacio y a la autoridad; de una triple crisis que afecta la identidad, la mediación y la centralidad; y de una triple descomposición: déficit de lo político, explosión e inadecuación de las ofertas de sentido, fuerte disminución y retracción de lo creíble”²².

Se trata efectivamente de una aproximación a la “ética del creer”²³, entendida como un dispositivo, necesariamente dinámico y evolutivo, por medio del cual el “sentido social” es buscado, recompuesto y afectado²⁴. —Y tal dispositivo tendría como característica

²¹ Cf. ECHEVERRY DE FERRUFINO, LIGIA Y MESA-RODRIGUEZ, GERMÁN, “Perspectiva y prospectiva de las ciencias sociales en Colombia 1991”, en *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, Bogotá, COLCIENCIAS, 1991, p. 21-55.

²² MICHEL, P., “Nation, religion, pluralisme: une réflexion fin de siècle”, en *Critique Internationale*, No. 3, París, abril de 1999 —la traducción es nuestra.

²³ La expresión la hemos acuñado transportando elementos de la teoría lacaniana a las ciencias sociales de las religiones, específicamente al construir una reflexión sobre la “demanda ética como deseo contemporáneo”, en términos de trayectorias de “diversas y múltiples recomposiciones del sentido social”, de las cuales testimonian los “nuevos movimientos religiosos, artísticos y políticos contemporáneos” (SANABRIA, FABIÁN, *Les apparitions contemporaines de la Vierge en Amérique latine: un exemple des recompositions du croire au coeur de la modernité*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, décembre 1999. Thèse 34825. Réf. 99EHESS0060, Bib. Nationale de France).

²⁴ En última instancia, habría dos posiciones teóricas a partir de las cuales podría aprehenderse el problema del creer en el mundo contemporáneo: la primera se centra en una “interrogación sobre el

particular que todos sus movimientos presentan al mismo tiempo una relación simultánea de anticipación y de retraso. De retraso porque el creer, como empresa de construcción de sentido, tiende a frenar el movimiento, inscribiéndolo para traducirlo, en categorías superadas. De anticipación, porque el creer, de igual forma en tanto empresa de construcción de sentido, tiende a orientar el movimiento, para inscribirlo, sea en categorías superadas o en nuevas nociones que él contribuye a inventar.

De tal suerte, siguiendo esta perspectiva, el *ethos* (que significa acto en griego y no costumbre —del latín *mores* de moral) del creer, sería el conjunto de constantes y variables ajustes efectuados con el fin de gestionar la simultaneidad contradictoria del “orden social” caracterizado por una función de “anticipación y de retraso”; el creer sería entonces el lugar privilegiado de una confrontación, el espacio de una coincidencia. Dicho de otra manera, el creer sería la “matriz” que permitiría la descripción de una “relación de equivalencia” entre lo individual y lo colectivo en las sociedades; la posibilidad de realizar un pasaje continuo de reflexión, simetría y transitividad, o si se prefiere, el “campo referencial particularmente estrujado”, en una situación caracterizada por la aceleración en el movimiento de un lado, y por la urgente necesidad de redefinir una nueva relación entre lo mismo, el otro, y lo otro²⁵. —La cuestión no es nada más ni nada menos que la emergencia de una nueva figura de la legitimidad y, más allá de tal surgimiento, la eficacia creíble de semejante figura²⁶.

objeto” (lo dicho, lo enunciado); la segunda desarrolla específicamente una problemática del “acto de creer” (el decir, la enunciación). La primera posición pretende reiterar incansable y pasionalmente su cuestionamiento de la veracidad de la creencia, mientras que la segunda posición, busca describir rigurosamente los “modos de circulación de las conciencias creyentes a través de objetos susceptibles de expresar y de reunir convicciones”. Ambas posiciones (a pesar de su aparente irreconciliación), pueden ser tendencias complementarias; —las categorías son de Michel de Certeau, de una “nota de trabajo” publicada en 1983, tendiente a “analizar algunas de las tendencias que adopta la relación de la creencia con la institución” (Certeau en ese momento era profesor en la Universidad de California, en San Diego, y buscaba mostrar dos aproximaciones distintas que podían complementarse, según provinieran de la “tradicón latina” o de la “corriente anglosajona” con respecto a la creencia). Cf. “L’institution de croire”, en *Le Magistère. Institutions et fonctionnements. Recherches de Science religieuse*, Paris, 1983, p. 61-80.

²⁵ Nosotros utilizamos un modelo de “hermenéutica elemental” para reconstruir un ejemplo de las “recomposiciones del creer en el corazón de la modernidad” sirviéndonos de la noción de “relación de equivalencia” transferida de la “teoría de conjuntos” (Cf. SANABRIA, F., *op. cit.*). Quizá, parafraseando a Sören Kierkegaard, el gran desafío consista hoy en invertir los términos de las dos últimas relaciones: la nueva cara de la reflexión (relación a-a), de la simetría (relación a-b, b-a, y de la transitividad (relación a-b, b-c, a-c), tal vez sea estética o si se prefiere política, religiosa y ética... Quizá ya es hora de ingresar al tiempo del otro “absolutamente otro” —que definitivamente está más acá de Dios. Cf. DERRIDA, J., *Donner la mort*, Galilée Paris, 1999.

²⁶ MICHEL, P., *art. cit.*

IV

Las recomposiciones sociales del creer no constituyen una “situación exclusiva” de las sociedades “tradicionales” ni de las culturas “populares”, sino que bien pueden ser vistas como expresión histórica de la “efervescencia de una experiencia colonial” extendida a diversos sectores del mundo desarrollado e industrial, en donde la vigencia de esas “realidades simbólicas que circulan por todas partes” cobra singular importancia, similar a los “cultos de imágenes” reconstruidos en otras épocas por los historiadores, cuya ambivalencia y ambigüedad culturales podía estructurarse a partir de tres registros del imaginario: en la *representación* (rápidamente una iconografía se substituía a otra o se sobreponía en los lugares de sus cultos), en la *creencia misma* (de la cual era necesario prescindir cuando se reconocía como tal en los otros), y en su relación simbólica (que estructuraba el “reconocimiento social” que una creencia particular podía o no suscitar en un contexto dado)²⁷. Y semejante ambivalencia y ambigüedad reenviaba a un pasado más o menos lejano, similar a un tiempo inicial o “mito de origen” y, al mismo tiempo, trataba de preocuparse por el futuro construyendo un “mito escatológico” sin lograr propiamente constituirlo. —Tal situación, ambivalente y ambigua de “estar entre dos mitos”, entre los mitos “fundadores de cosmologías” y los mitos “escatológicos”, correspondería ideal-típicamente al momento contemporáneo, que delegaría en el futuro el “principio de la reconstrucción del sentido social”²⁸.

En realidad, las dinámicas de circulación de creencias contemporáneas muestran cómo la situación del “entre dos mitos” se multiplica recordando un “pasado truncado” y temiendo un “porvenir oscuro”, enfrentando la terrible amenaza de un “presente perpetuo”. Además, pareciera como si la situación contemporánea, a pesar de las precarias aperturas de la imaginación que ella ofrece, acrecentara la situación de estar “entre dos mitos” —característica de toda experiencia colonial—, en el sentido de que esa experiencia niega el acceso a una modernidad efectiva, definida según los criterios de la autonomía del sujeto, del desencantamiento del lazo social y de la inscripción en un progreso histórico del cual la democracia sería su condición fundamental. La mayor dificultad es que esa “efervescencia de estar entre dos mitos”, parece anticipar una “situación generalizada a la tierra entera”, conducente a una suerte de “guerra de los sueños”, tras un desplazamiento de la “guerra de las imágenes”, en donde la experiencia de la imaginación y la memoria, tanto individual como colectiva, se confundiría, o correría el riesgo de confundirse con un “todo ficcional”²⁹. Ante ese panorama, una “socio-antropología del creer en el mundo

²⁷ AUGÉ, M., *La Guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997, p. 108-110.

²⁸ *Ibid.*, p. 113-115.

²⁹ *Ibid.*, p. 118-124.

contemporáneo”, debe reflexionar urgentemente sobre el sentido y el estatus de la ficción, deconstruir y reconstruir permanentemente sus propias creencias.

Ahora bien, el “hombre desplazado” y la “multitud errante” constituyen el emblema más significativo de nuestras sociedades y, aunque las identidades nunca han sido unívocas ni fijas, y siempre ha sido necesario pensar las diferencias constitutivas de lo social sin olvidar la pluralidad interna de los individuos, cuando se indaga por el sentido de los otros, éstos ya han construido sus sentidos, sus normas y reglas de organización social, sus mitos y ritos reproductores del orden, resultando ingenuo para el investigador hablar de lo ya dicho, o, en el mejor de los casos, traicionar al traducir el sentido de los otros. De suerte que una *socioantropología contemporánea* debe, no solamente reconocer la tradición sino la modernidad de los otros, en el más amplio sentido de la palabra, y atreverse a pensar, ante todo, como una “Antropología de la antropología de los demás”³⁰. Porque, a pesar del avance engegucido de las sociedades hacia el reino de la ficción, en donde cada vez más se pierde el sujeto³¹, aún es posible reconocer y valorar la otredad, pues siempre existirán realidades que nos obliguen a crear y recrear el lazo social (la enfermedad y la muerte, el amor y la transgresión, el cambio cultural y la inversión). Por consiguiente, es necesario que el sentido social sea nuevamente pensable, y las explicitaciones de las relaciones de poder rigurosamente posibles.

V

Recordar, según Maurice Halbwachs (el sucesor de Durkheim en la Cátedra de sociología del Colegio de Francia), es realizar un ejercicio de *reconstrucción* del pasado en función del presente. Esto implica romper con una “concepción dualista” de la realidad para aproximarnos a una cierta “discontinuidad”, donde se presentan justamente las manifestaciones informales de las “artes de hacer e inventar lo cotidiano”, que suelen ser descartadas por algunas “hermenéuticas totalitarias” como materia “poco útil” de la memoria³². No obstante, la antropología de los mundos contemporáneos nació ocupándose de esas “cosas del creer”, pues, son esos “restos” los que, en un “horizonte de mayor duración”, revelan los “cuadros sociales” donde la memoria se construye³³.

Normalmente, la sospecha atraviesa los “sueños de la materia” y así, las instituciones se defienden de las “cosas del creer” que abarcan una larga historia de confrontación

³⁰ M. AUGÉ, *Le sens des autres*, Paris, Fayard, 1994.

³¹ *Id.*, *La guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997.

³² HALBWACHS, MAURICE, *Les cadres sociaux de la mémoire*, *op. cit.*, 1994 [primera edición: Librería Alcan, 1925].

³³ Cf. *Les cadres sociaux... op. cit.*, postface de Gérard Namer, p. 299-367.

entre “tradición y modernidad” en las extensas dimensiones de la “memoria social”, la cual sólo conserva del pasado ciertos elementos materiales y simbólicos instituidos en relación con el presente. Precisamente el presente es particularmente difícil para la *institutio* de la memoria: primero porque la “instauración de sentido” que se pretende mantener hoy, “no es más un cuerpo sino un *corpus*” y, en segundo lugar, porque la normatividad social que se quiere seguir administrando está cada vez más “fuera de control”. En consecuencia, la institución contemporánea de una memoria social sólo puede ser posible a condición de reconocer la “memoria del creer”; pues el creer es la memoria del cuerpo (en sentido carnal y material), la memoria del deseo y del vacío, de la duración y de la provisionalidad, de la enfermedad y de la salud, de la juventud y de la vejez, de lo sensible y de lo inteligible, de la vida y de la muerte... —sobre todo la memoria de la muerte, es decir del olvido, de la experiencia de olvidar “para crear otro recuerdo alargando una nueva memoria colectiva”³⁴.

De suerte que las Reconstrucciones del Creer en nuestras sociedades pueden ejemplificar, de manera ideal-típica, esfuerzos por reconstruir, a partir de “migajas”, los recuerdos de la “memoria carnal” de creencias aparentemente olvidadas. —Mas las migajas sólo se juntan cuando se teme morir de hambre a menos que se quiera jugar a la “hambruna”. Nos encontramos ante una situación de “estallido de la memoria”³⁵, particularmente de la memoria social, y esa realidad nos obliga a recordar el “creer”. El problema radica en pretender esconder el “hambre de creer” para re-construir el sentido como si alguien pudiera socialmente alimentarse de restos de una “gloria lejana”, de “recuerdos llenos de polvo olvidados en las cavernas”. Recordar el creer es posible porque una cierta “virtualidad familiar” nos lo permite; porque existen “cuadros sólidos que encierran nuestro pensamiento”, una “pluralidad de espacios” que posibilitan el movimiento entre la inteligencia y la imagen —cuadros que guardan la memoria de los grupos que nos han precedido y a los cuales hemos pertenecido sin saberlo³⁶. Y es en ese punto donde la inteligencia de Maurice Halbwachs y el genio de Marcel Proust se reencuentran; es allí donde la memoria individual es una experiencia de la memoria colectiva, el lugar donde las creencias sociales se reconocen en las tradiciones de los recuerdos, el campo donde las voluntades y las representaciones se actualizan en el presente:

“Cuando hemos superado una cierta edad, el alma del niño que fuimos y el alma de los muertos de los que salimos nos lanzan a puñados sus riquezas y flaquezas pidiendo

³⁴ Al menos semejante experiencia es el deseo de la *Recherche du temps perdu*, tan querida por Halbwachs...

³⁵ Cf. CERTEAU, M DE, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 280-281.

³⁶ HALBWACHS, MAURICE, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 273 y ss.

cooperación a los nuevos sentimientos que experimentamos y, en los cuales, borrando su antigua efigie, solemos refundarlos en una creación nueva” (*À la Recherche du temps perdu*, III, Paris, Gallimard, 1954, p. 79 –la traducción es nuestra).

Pero es necesario “superar una cierta edad”; es decir, esperar que el tiempo pase, hay que someterse al examen de la duración y, aguardar tras la selección e interpretación del sentido que los nuevos ejercicios de la memoria sean perdurables para que las Reconstrucciones del Creer en el mundo contemporáneo no sean solamente recordadas por los actores que con acontecimientos puntuales se comprometen. El problema radica en lo provisional, en la precariedad y velocidad del “viaje hacia los demás”, pues, luego de socializarse con otros que “también viajan”, es necesario *partir*, alejarse, entonces, ¿cómo no olvidar, cómo recordar?

“Si nuestro esfuerzo de localización es posible, si pasamos de la memoria inmediata a los cuadros del recuerdo, es porque el recorrido de ese camino ya se ha hecho. La memoria consciente duplica una memoria no consciente; la experiencia de los límites de esa memoria es también la experiencia de la mutación de los cuadros de esa memoria inmediata en cuadros de la memoria particular; la experiencia del límite será la experiencia del desinterés del grupo con respecto a la memoria inmediata. Si el conjunto de recuerdos recientes, o más bien de los pensamientos que se le asocian, forma un cuadro que continuamente se hace y se deshace, es que a medida en que remontamos a lo lejos de ese pasado inmediato, nos aproximamos del límite más allá del cual nuestras reflexiones acaban de aferrarse estrechamente a nuestras preocupaciones actuales. El desinterés es definido entonces como el límite del campo de significación de la visión del mundo que unifica un cuadro de la memoria”³⁷.

Desafortunadamente nos encontramos con lo efímero y, sólo se puede evaluar lo que ha durado. Las dinámicas de Reconstrucciones del Creer hoy comparten, *grosso modo*, una común incertidumbre: se reencuentran más bien en las sombras que en la luz. Sin embargo, aunque el cuadro social de la “memoria de lo efímero” no sea sino una “caricatura de la memoria” y, en consecuencia, esa caricatura se convierta en la “muchacha de servicio” de toda ideología³⁸ ... una posibilidad es digna de ser considerada: digna gracias a su vitalismo, a su “querer perseverar”... –la inscripción de diversos “recuerdos efímeros” en una “apocalíptica”, en una “sociodísea de la esperanza”.

³⁷ NAMER, G, Postfacio de *Les cadres sociaux de la mémoire*, *op. cit.*, p. 331-332 –la traducción es nuestra.

³⁸ *Ibid.*, p. 341.

VI

Es posible que, pensando las “des-regulaciones” del creer en las sociedades latinoamericanas, entremos en una “empresa de delirio”... En ese caso, la respuesta ha sido dada por Henri Desroche: —¿Por qué no? Hay “delirios” que tienen su lógica específica: la de las sociedades calientes que se diferencian de las razones que permiten el funcionamiento de las “sociedades frías” o de las “sociedades que se enfrían”. Esos delirios surgen del rito lúdico y del teatro sagrado, y se abren al lirismo surrealista y a las representaciones dramáticas del “entusiasmo movilizador”³⁹.

Sí, esos *delirios* movilizan: profetas y videntes se levantan; mensajes increíbles son proclamados, ritos celebrados en espíritus y cuerpos exaltados, lenguas desconocidas y trances extáticos suelen ser propagados; escalas penitenciales, procesiones turísticas, desfiles peregrinos, danzas celestes, terapias extrañas, historias fabulosas, cánticos y oraciones, acontecimientos espectaculares, manifestaciones divinas, instantes eternos y apariciones apocalípticas surgen en espacios inesperados.

Algunos dirán que esas son sólo imágenes; a lo sumo “imágenes fabricadas”. Cierto, pero esas imágenes son un delirio “bien fundado”. Delirio que nos recuerda la memoria colectiva garante de la inmortalidad y, en ciertos casos, de la resurrección de “panteones devorados”. En efecto, todo ocurre “como si la memoria motriz fuera más coherente y durable que la memoria del recuerdo”; como si la situación de “enfrentar un pasado oscuro y temer un porvenir incierto” recordara que la memoria *destituida* fuera al mismo tiempo una memoria *restituyente*, más aún, *constituyente*:

Es que la memoria (ideación del pasado), como la conciencia (ideación del presente), y aún la imaginación (ideación del porvenir), son como eslabones a través de los cuales se distribuyen los mensajes que se dirigen recíprocamente las situaciones económicas y las representaciones culturales organizadas como sistemas emisores y receptores que, a su manera, conjunta y separadamente, resultan susceptibles de constituir lo sagrado, o al menos su ideación colectiva: “en la *conciencia* colectiva se fomenta el surgimiento o, si se quiere, la *resurrección* de los dioses; en la *memoria*, su *resurrección* o, al menos, su resistencia a la muerte; y en la *imaginación*, algo que tiene que ver con una cierta *insurrección*”⁴⁰.

Las *apocalípticas milenaristas* presentes en buen número de las Recomposiciones del Creer de nuestras sociedades, implican una *demanda* colectiva: demanda que denuncia la destitución de un recuerdo; demanda que pide la restitución de un olvido⁴¹. Porque

³⁹ DESROCHE, HENRY, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 202.

⁴⁰ DESROCHE, H., *op. cit.*, p. 213 —la traducción es nuestra.

⁴¹ Cf. LACAN, J., “Le champ de l'Autre, et retour sur le transfert”, *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* —texto establecido por J.-A. Miller—, Paris, Seuil, 1973, p. 227-289).

la imaginación colectiva encuentra en su estallido social a la consciencia y a la memoria colectivas, ésta ofrece a la primera la revitalización de un culto y, a la segunda, la reactivación de su propia referencia; ella busca una tradición más profunda resucitando un pasado muerto u oculto para restituirle la vida y su luz; “el proyecto de un *después* valida entonces el recuerdo de un *antes*”. De suerte que esto nos conduce a descubrir, tal vez, la “sociodisea de una esperanza”: una nueva identidad, y una nueva alteridad. En efecto, todo ocurre como si en la “experiencia de creer hoy”, el encuentro con *otros que creen lo mismo o algo semejante*, produjera un “campo de sentido”. El problema se presenta cuando una visión hegemónica pretende imponerse sobre las demás; la dificultad mayor se concentra en el exceso o en el defecto de imaginación colectiva (el *exceso* resultando alienante, el *defecto* suicida). En todo caso, tres funciones pueden detectarse: primero, una función de *alternancia*, es decir, de *experiencia de lo inverosímil*; segundo, una función de *altercación*, es decir, de contemplar la *posibilidad de ser sí* conjugada a la *necesidad de ser otro*; tercero, una función de *alternativa*, es decir, la puesta en escena de una teatralización social, una *dramatización*⁴².

VII

Las imágenes del “creer” que reaparecen hoy día podrían ser la anticipación de un cierto “advenimiento esperanzador”, con el cual una voz trata de hacerse escuchar. Pero resulta problemático y molesto, para las Ciencias Sociales, esa “evocación poética”. ¿Podría acaso restituirse a los ideales su “creatividad social específica”? Para nosotros, el vitalismo de Henri Desroche nos ilumina porque, en un horizonte incierto, su obra constituye un “oasis” para no “dejar caer todo” en la cobardía suicida de un total “desencantamiento del mundo”.

Es claro que las trayectorias del creer hoy no proceden tanto de las instituciones sociales, sino más bien son testimonios de universos que estallan y de realidades que se descomponen. Ese desorden —del cual Georges Balandier ya hizo el elogio— muestra sin embargo, la dinámica de una “espiritualidad” antes que de una religiosidad; la fuerza del *creer corporal* antes que de un sistema especulativo. Y han sido esos “intentos de creer” quienes, aunque suelen ser vistos como des-órdenes, a nosotros nos seguirán ocupando.

Mas ocurre que esas “maneras de creer” cumplen particularmente lo que Patrick Michel ha tratado de esbozar al referirse a “la ficción del mismo y la realidad de lo plural” hoy: *al hablar del creer, se finge* estar hablando de éste, pues se habla en realidad de otra cosa; y *al no hablar del creer, se finge no hablar de éste*, no hablando sino del mismo⁴³. Pues bien, ese fenómeno, que es ante todo un “juego de lenguaje”, se llama

⁴² DESROCHE, H., *op. cit.*, p. 226-228.

⁴³ MICHEL, P., “Nation, religion, pluralisme: une réflexion fin de siècle”, *art. cit.*

*metonimia*⁴⁴, y es la mejor manera de referirnos a las dinámicas instauradoras de sentido en nuestras sociedades.

Creencias metonímicas porque los agentes comprometidos se convierten en actores; actores que desarrollan una serie de tácticas y astucias, de técnicas de “hacer creer para poder creer”, que desempeñan un papel decisivo en los lugares donde se busca “lo que ya no está”. Porque efectivamente, dos “resortes tradicionales” suelen estar presentes en los agentes sociales que reinventan el sentido social hoy: de un lado, la pretensión de *hablar en nombre de algo real* que, al suponerse inaccesible, es a la vez principio de lo que debe ser creído (una totalización), y principio del acto de creer (un deseo); de otro lado, la capacidad que tiene el discurso autorizado para dar cuenta de ese acontecimiento se distribuye en *elementos organizadores de prácticas*, es decir, en “normas de fe”. Así, la “fuerza mediática” del acontecimiento logra que los destinatarios no estén obligados a creer lo que no ven, sino justamente lo que presencian⁴⁵.

Metonimias del creer porque se corrobora que la creencia no puede decirse a través de “convicciones directas” sino por medio de lo que es “presentado para creer”. La creencia no reposa ya sobre una alteridad invisible “escondida en las alturas”, sino sobre otras cosas visibles que señalan lo que debe ser creído; el creer funciona sobre el valor real supuesto a otro, sin importar el lugar que éste ocupe en el mundo. Lo visto es identificado a lo que debe ser creído (en realidad, habla una nada que calla la pérdida de lo que no puede decirse). Y allí, ante esa “lucha por la vida”, en un “tiempo accidentado” donde fracasar es indisociable de simbolizar y simbolizar es indisociable de fracasar en esa “anarquía del claro-oscuro cotidiano”, omnipresente entre las luces fotográficas del creer hoy es, tal vez, entre susurros, donde algo inefable se dice.

⁴⁴ “Metonimia: fenómeno por el cual un concepto es designado por un término que se refiere a *otro concepto* que le es ligado a éste, a través de una relación contraria”. Cf. *Diccionario ilustrado de la lengua española*, Barcelona, Sopena, 1965.

⁴⁵ Certeau, M de, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990, p. 270-272.

Referencias

- AUGÉ, MARC, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994; *Non Lieux. Introduction à une anthropologie de la Sur-modernité*, Paris, Seuil, 1992.
- _____, *La Guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997.
- BALANDIER, GEORGE, *Le dédale. Pour en finir avec le XXème siècle*, Paris, Fayard, 1994.
- BAZIN, JEAN, “Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique”, en *Une école pour les sciences sociales. De la Vème section à l’Ecole des Hautes Études en Sciences sociales*, Paris, CERF-EHESS, 1996.
- BENSA, ALBAN, *Chroniques Kanak. L’ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Documents 19-20, 1995.
- BOURDIEU, PIERRE (avec Loïc Wacquant), *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.
- _____, “Les ruses de la raison impérialiste”, en *Actes de la recherche en sciences sociales* No. 121-122, Paris, Seuil, 1998.
- CERTEAU, M DE, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.
- _____, *L’invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.
- CUBIDES, FERNANDO, “Perspectiva y prospectiva de la sociología en Colombia 1991” en *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, Bogotá, COLCIENCIAS, 1991.
- DERRIDA, J., *Donner la mort*, Galilée Paris, 1999.
- DESROCHE, HENRY, *Sociologie de l’espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ECHEVERRY DE FERRUFINO, LIGIA y MESA-RODRIGUEZ, GERMÁN, “Perspectiva y prospectiva de las ciencias sociales en Colombia 1991”, en *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, Bogotá, COLCIENCIAS, 1991.
- GAUDELIER, MAURICE, “Transformations de la nature et rapports sociaux”, en M. Freyssenet y S. Magri, *Les rapports sociaux et leurs enjeux*, vol. II, Paris, IRSC, 1990.
- HALBWACHS, MAURICE, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (1925).
- HERVIEU-LÉGER, DANIELLE, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- LACAN, J, “Le champ de l’Autre, et retour sur le transfert”, *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* – texto establecido por J-A. Miller–, Paris, Seuil, 1973.
- LEAL-BUITRAGO, FRANCISCO, “Perspectiva y prospectiva de la ciencia política en Colombia 1991” en *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, Bogotá, COLCIENCIAS, 1991.
- MICHEL, P., “Nation, religion, pluralisme: une réflexion fin de siècle”, en *Critique Internationale*, No. 3, Paris, abril de 1999
- NAMER, G, Postfacio de *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit.
- NORA, PIERRE, *Les lieux de mémoire*, Vol. I, Paris, La République, 1984.
- PINEDA-GIRALDO, ROBERTO, “Perspectiva y prospectiva de la antropología en Colombia 1991”, en *Ciencias Sociales en*

Colombia 1991, Bogotá, COLCIENCIAS, 1991.

SANABRIA, FABIÁN, "Poéticas y políticas de la transgresión. Un horizonte de investigación a partir del proyecto político de A. Mockus", *Comunicación presentada ante el VIII Congreso de Antropología en Colombia*, U. Nal. de Col., Bogotá, 1997.

_____, *Les apparitions contemporaines de la Vierge en Amérique latine: un exemple*

des recompositions du croire au coeur de la modernité, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, décembre 1999. Thèse 34825. Réf. 99EHES0060, Bib. Nationale de France

WIĘTORKA, MICHEL, "Nature et formation des mouvements communautaires", en *Modernisation et mobilisation sociale*, Paris, Dossier du CEDEJ, 1991.

FABIÁN SANABRIA

DIRECTOR DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
E-MAIL: SANFABIAN@HOTMAIL.COM

RECIBIDO ABR. 2004 - ACEPTADO MAY. 2004