

De las presencias del Mismo a las ausencias del Otro, hoy

Fabian Sanabria, Antropólogo y Sociólogo
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín
Medellín, Colombia

RESUMEN

Este artículo problematiza, recurriendo al desencantamiento etnológico de «Tristes Trópicos», las dificultades de aproximarse al otro viajando hoy. Pareciera como si los lugares comunes organizadores del sentido, se movilizaran hacia no-lugares en donde el lazo social se escapa progresivamente, dejando las huellas nostálgicas de creencia que circulan, en donde lo sagrado se acentúa y se pierde, confrontándose permanentemente entre las esquinas locales de un mundo altamente globalizado.

PALABRAS CLAVES: Antropología, Epistemología, Identidad, Alteridad, Memoria.

ABSTRACT

The article deals with the ethnological disillusion of «Sad Tropics», with the difficulty of getting in touch with other people when traveling nowadays. It seems as if the organizing common places of sense, move to non-places where the social ties progressively escape, leaving a circulating nostalgic mark of beliefs where the sacred thing becomes strong and disappears, confronting itself permanently in the local corners of a highly globalized world.

KEYWORDS: Anthropology, Epistemology, Identity, Alterity, Memory.

*Vanamente tu imagen llega a mi encuentro
Y sólo me alcanza donde estoy el reflejo
Tú volviéndote hacia mí no sabrías encontrar
En el muro de mi mirada sino tu sombra soñada
Soy ese desdichado comparable a los espejos
Que pueden reflejar pero no pueden ver
Como ellos mi ojo esta vacío y como ellos habitado
De tu ausencia donde nace mi ceguera*
Louis Aragon, *Contre-chant*
(traducción del autor).

¿Qué ha pasado?

El once de septiembre inauguró, definitivamente, una nueva época geopolítica en el mundo contemporáneo. El binomio indisoluble de economía global y seguridad

internacional pareciera ser el derrotero a seguir por las naciones que se reclaman «democráticas», y la categoría «terrorismo» nunca antes ha sido tan usada y abusada por especialistas y profanos de las viejas y nuevas formas de violencia que proliferan en el Planeta. Recordar una vez más esa fecha siniestra, y sus implicaciones históricas, repite el eco de la respuesta dada por Caín, en el Génesis, a Dios, cuando éste le pregunta por Abel (tras su desaparición): «¿Acaso soy guarda de mi hermano?». Leyendo las noticias que recrearon hasta la saciedad ese acontecimiento, y repasando las incontables imágenes evocadoras de la carta del tarot donde aparecen un par de torres derribándose, me parece que, a su modo, también pronuncia esa frase. Y nosotros, ¿somos responsables de lo ocurrido?

Ocuparse de las cosas de los otros, de sus normas, de sus símbolos, de sus sentidos, de sus modos de pensar y actuar, etc., ha sido tarea preponderante de la antropología. Durante muchos años numerosos etnólogos han viajado a los rincones más apartados del planeta para documentarnos sobre culturas legendarias, para describirnos otros hombres y mujeres diversos, y, nosotros, con la antropología contemporánea, preguntamos hoy, paradójicamente: ¿acaso el otro, que hemos observado y estudiado, ha sido *realmente* Otro?

Pareciera como si la crítica enunciada por el filósofo lituano Emmanuel Lévinas en su célebre libro *Totalidad e infinito*, no sólo fuera aplicable al campo de la filosofía, sino a las Ciencias Humanas mismas en sus relaciones con los demás: en un primer momento, al otro se le ha conquistado, colonizado, satanizado; en un segundo momento, se le ha asimilado al Mismo (a manera de propiedad privada: mi hijo, mi hermano, mi amigo); y, en un tercer momento, bastante cercano a nosotros, al otro se le ha tratado con la «violencia simbólica» del utilitarismo (ha habido «relación» con el otro en la medida en que éste ha prestado algún servicio) (LÉVINAS 1961). La explicitación de esos momentos, que pueden ser simultáneos, resulta bastante desconcertante para una disciplina que ha tenido la pretensión de «dar cuenta de los otros». Es como si el «viajar» de la antropología y, el «itinerario aventurero» de los antropólogos careciera de sentido, como si investigar al otro fuera solamente una nostalgia, por lo demás ya expresada en un bello diario de campo: después de tanto viajar, «odio los viajes y detesto a los exploradores»¹. ¿Acaso viajar ya no es posible? ¿Es que antes se viajaba? —La pregunta por el viaje es central en la comprensión del otro y, en el mundo actual, en el que supuestamente se han acertado las distancias, pareciera inapropiado formular semejante inquietud.

¹ Paráfrasis de *Tristes tropiques* que ilustraría lo que, de manera irreverente, he llamado el «sin-alivio» de la antropología (cf. SANABRIA 2000).

Aún, ¿es posible viajar?

En su más reciente libro, el antropólogo francés Marc Augé, nos recuerda la importancia concedida a la narración por los viajeros del siglo XIX: valía la pena viajar solamente para contar después a dónde se había ido (AUGÉ 2000). Siguiendo esa pista, nosotros podríamos afirmar la diferencia entre el viajero y el turista (subrayando que mientras el primero no sabe cuándo retorna, el segundo ya tiene comprado su tiquete de regreso), para trazar, a manera de ilustración, la trayectoria de un «cineasta viajero», cercano a muchos etnólogos, como lo es Win Wenders: después de sus películas clásicas (*Alicia en las ciudades*, *París Texas*, *El amigo americano* y *Al filo del tiempo*), pasando por las cintas intermedias tipo *Ángeles sobre Berlín* *Tan lejos tan cerca...* pareciera como si el célebre cineasta alemán se hubiera dedicado a realizar una suerte de «films turísticos», cargados de lugares comunes y publicitarios, en los cuales la condescendencia está mezclada a una suerte de «pluralismo comercializable» (*Tokio ga*, *Lisboa story* y *Buena vista social club*)... —películas que proyectan las dificultades, por no decir imposibilidades, de viajar hoy.

De la misma manera que el otro se nos escapa cuando queremos alcanzarlo, el yo también se pierde, se diluye... Allí la fórmula de Rimbeau (*Yo soy otro*), nos hace contemporáneos en la soledad de múltiples reflejos, en donde el lazo social es simplemente instantáneo, en donde se cree exclusivamente en lo que se ve, al ingresar cada vez más al reino del «como si»... en las ambivalencias y ambigüedades conquistadoras de la ficción: las creaciones culturales actuales no son totalmente falsas, pero tampoco completamente auténticas. ¿Será entonces posible re-emprender la «búsqueda del tiempo perdido»?

Esa pregunta nos sugiere un camino entre lo lejano y lo cercano, y nos puede proporcionar algunos elementos para una «antropología de lo contemporáneo»: es necesario investigar con los mismos métodos de la «antropología tradicional» (que estudiaba las relaciones de parentesco o la «economía de bienes simbólicos» en una aldea lejana), un club de vacaciones o un parque recreativo, simplemente a través de la búsqueda de nuevos objetos, construidos

rigurosamente en tanto «hechos sociales totales», a fin de mantener la máxima metodológica de uno de los Padres fundadores de nuestra disciplina, según la cuál «sólo lo concreto es completo» (MAUSS 1966).

Mas toda presentación del individuo es necesariamente una representación del lazo social que le es consustancial, y las identidades individuales sólo expresan la totalidad parcialmente. Este hecho nos obliga a pensar en una antropología relacional, capaz de constituirse en un saber crítico sobre el saber práctico, renovando su reflexión epistemológica a partir de una figura característica de las sociedades contemporáneas: el exceso. Exceso de tiempos, exceso de espacios, y exceso de referencias individuales (AUGÉ 1992).

Del lugar (organizador) al no-lugar (movilizador) del sentido

Los mundos contemporáneos le han dicho adiós al «mito del progreso» y a las nostalgias del «todo tiempo pasado fue mejor». La concepción lineal o evolutiva de la historia ha sido revaluada junto con los «grandes relatos» de la humanidad. Algunos afirman que es el fin de la historia ante las crisis de la memoria y las migajas de recuerdos que contribuyen a instrumentalizar políticamente muchos olvidos (por ejemplo: a borrar de algunos manuales de historia el episodio nazi, a justificar las invasiones y colonizaciones de todo tipo, a declarar guerra abierta a otras naciones en nombre de la «libertad» de someter al otro); en todo caso, si de fin es necesario hablar, es mejor referirse a la culminación de un «sentido único» de la historia. Clausura de otro momento envuelto en la sobre-abundancia de acontecimientos, desde los más globales hasta los más locales y circunscritos, presentados desordenadamente, agrandados o empequeñecidos según las conveniencias establecidas por los nuevos órdenes de los medios masivos de comunicación.

Paralelamente, el mundo se abre, cerrándose; las naciones poderosas se unifican y las fronteras se cierran para los excluidos del nuevo orden mundial (los ciudadanos de «tercera categoría», como los colombianos, somos indeseables en cerca de 150 países). Múltiples imágenes y múltiples voces se

proyectan y retumban a diestra y siniestra, con sus efectos perversos, ignorados por la mayoría que, ciegamente, es incapaz de determinar quién dice qué entre tanta información conocida y reconocida, pero al mismo tiempo desconocida para muchos. Habitamos el mundo del simulacro, caracterizado por excesivas representaciones y dramatizaciones, que envuelven el campo de las decisiones políticas en un ambiente tragicómico, a veces circense, generalmente reproductor del orden establecido. Y todo parece ser un signo; la sociedad estalla en sus creencias y las creencias estallan en la sociedad produciendo un desbordamiento que genera, en el mejor de los casos, una circulación mercantil del creer y del sentido².

Al mismo tiempo, el yo se multiplica y se desdobra en falsos procedimientos de «autonomía», creando la ilusión de un sujeto libre y transparente, capaz de optar y de decidir, aunque su único campo de decisión sea simplemente el consumo. Algunos autores «postmodernos» reivindican la abstracción de la «cultura como texto», olvidando que al hacer ese ejercicio, típicamente escolástico, hablan más de ellos mismos que de los otros que pretenden interpretar³. Y cada quien va por su lado, sin contar esta vez con un Dios para todos, en el inmenso maremagnum de producción y reproducción individual de sentidos, donde se multiplican biografías, autobiografías, historias de vida y relatos estereotipados de conversiones, envueltos en retóricas especulativas y nuevas publicidades. No obstante, ante la parafernalia dominante de las «industrias y nuevas tecnologías culturales», algunas invenciones de lo cotidiano y astucias de las artes de hacer, generan *bricolages* y *braconages* culturales, mestizajes y sincretismos que repugnan al orden dominante, incluidas allí las categorías científicas de clasificación del mundo, por considerar esas mezclas como indignas del pensamiento y contrarias al orden social (cf. DE CERTEAU 1990). ¿Cómo reintegrar la subjetividad; es posible nuevamente la heterotopía (en sentido foucaultiano) del sujeto?

² Ya Michel de Certeau había hablado de *Le Christianisme éclaté* con respecto al «campo religioso».

³ Para una crítica sustancial a los autores de «la cultura como texto», ver Augé (1992).

¿Cómo inventar una tradición e inscribirse en una «línea creyente» de continuidad hacia el futuro? Si globalmente se ha pasado del lugar organizador al no-lugar movilizador del sentido, saturado de identidades y alteridades que apenas se tocan en su rechazo de la historia, ¿es aún posible recrear el lazo social en semejante contexto de «pérdida progresiva de la memoria»?

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 la antropología 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 hoy como una disciplina que sería, ante todo, una «Antropología de la antropología de los demás» (AUGÉ 1994). Porque, a pesar del avance encefalítico de las sociedades hacia el reino de la ficción, en donde cada vez más se pierde el sujeto (AUGÉ 1997), 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.

Memoria de la materia y materia de la memoria

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 memoria (HALBWACHS 1994[1925]). 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 construye (NAMER 1994).

En realidad, 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 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»⁴. 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»⁵.

⁴ P. Michel —siguiendo las huellas de M. de Certeau— lo ha claramente enunciado: las recomposiciones contemporáneas del creer aparecen 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» (MICHEL 1999).

⁵ Al menos semejante experiencia es el deseo de la *Recherche du temps perdu*, tan querida por Halbwachs.

De suerte que las Recomposiciones del Creer en las sociedades contemporáneas 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» (cf. DE CERTEAU 1987: 280-281), 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 saberlo (HALBWACHS 1994[1925]: 273 y ss.). 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 cooperación a los nuevos sentimientos que experimentamos y en los cuales, borrando su antigua efigie, solemos refundarlos en una creación nueva» (PROUST 1954: 79).

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 Recomposiciones 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» (NAMER 1994: 331-332).

Desafortunadamente nos encontramos con lo efímero y, sólo se puede evaluar lo que ha durado. Las dinámicas de Recomposiciones 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 ideología (NAMER 1994: 341)... 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 «sociodisea de la esperanza».

Apocalípticas milenaristas y sociodiseas de la esperanza

Es posible que entremos en una «empresa de delirio»... pero 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» (DESROCHE 1973: 202).

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». Ciertamente, 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 *surrección* 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*» (DESROCHE 1973: 213).

Ahora bien, las *apocalípticas milenaristas* presentes en buen número de las Recomposiciones del Creer en las sociedades contemporáneas, implican una *demanda* colectiva: demanda que denuncia la destitución de un recuerdo; demanda que pide la restitución de un olvido (cf. LACAN 1973). Porque la imaginación colectiva encuentra en su estallido social a la conciencia 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 restituírle 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* (DESROCHE 1973: 226-228).

Creencias «metonímicas» y metonimias del creer

Las imágenes del «creer» que reaparecen hoy podrían ser la anticipación de un cierto «advenimiento esperanzador», en el cual una voz trata de hacerse escuchar. Pero resulta problemático y molesto, para las Ciencias Sociales, esa «evocación poética». ¿Podría acaso restituírsele 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 imágenes 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.

Pero 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 mismo* (MICHEL 1999). Ahora bien, ese fenómeno, que es ante todo un «juego de lenguaje» se llama *metonimia*⁶, y es la mejor manera de referirnos a las dinámicas instauradoras de sentido en las sociedades contemporáneas.

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» (DE CERTEAU 1990: 268). 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 presencian (DE CERTEAU 1990:270-272).

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 indisoluble de simbolizar y simbolizar es indisoluble 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.

Bibliografía

- AUGÉ, Marc. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- AUGÉ, Marc. 1994. *Le sens des autres*, Paris, Fayard.
- AUGÉ, Marc. 1997. *La guerre des rêves*, Paris, Seuil.

⁶ «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.

- AUGÉ, Marc. 2000. *Fictions fin de siècle*, Paris, Fayard.
- DE CERTEAU, Michel. 1987. *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- DE CERTEAU, Michel. 1990. *L'Invention du quotidien*, Paris, Gallimard.
- DESROCHE, Henri. *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- HALBWACHS, Maurice. 1994 [1925]. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel [primera edición: Librería Alcan, 1925].
- LÉVINAS, Emmanuel. 1961. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff.
- LACAN, Jacques. 1973. «Le champ de l'Autre, et retour sur le transfert», en *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [texto establecido por J.-A. Miller], Paris, Seuil, 1973, p. 227-289.
- MAUSS, Marcel. 1966. *Sociologie et anthropologie*, precedido de «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», por Claude Lévi-Strauss, 3a. ed., Paris, P.U.F.
- MICHEL, Patrick. 1999. «Nation, religion, pluralisme: une réflexion fin de siècle», en *Critique Internationale*, 3, Paris.
- NAMER, Gerard, 1994. «Postface». En *Les cadres sociaux*, Paris, Albin Michel, p. 299-367.
- PROUST, Marcel. *À la Recherche du temps perdu*, III, Paris, Gallimard.
- SANABRIA, Fabián. 2000. «Consideraciones para una antropología del creer en Colombia», en *Sociología*, 24, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana.