

## Consideraciones para una antropología del creer en Colombia\*

“Le ‘simulacre’ contemporain, c’est en somme la localisation dernière du croire dans le voir, c’est le *vu* identifié à ce qui doit être *cru*, —une fois abandonné l’hypothèse qui voulait que les eaux d’un océan invisible (le Réel) viennent hanter les rivages du visible et en faire les effets, les signes décriptables ou les reflets trompeurs de sa présence” [1]

(Michel de Certeau, *L’invention du quotidien I*, “Manières de croire... Chap. XIII: Crédibilités politiques”, Paris, Gallimard, 1990, p. 272-273).

### I

La investigación antropológica se preocupa, especialmente hoy en día, del problema del otro. No se trata de recomponer un quehacer 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 exeso (exceso de tiempos, espacios, y referencias individuales), reclaman una mirada antropológica: es decir, una reflexión renovada y metódica sobre la cuestión de 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 comunes a los espacios que ella desea abordar: en tanto “proyecto científico” busca ser un trabajo identitario, relacional e histórico [2].

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 extranjero [3].

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 genético [historicista] capaz de englobar ambas tendencias proponiendo un método fundado en una manera específica de plantear problemas [científicos], y en un conjunto parcimonioso de herramientas y procedimientos conceptuales suficientemente apto para construir [consistentes] objetos de estudio, a fin de transferir los conocimientos adquiridos desde un dominio particular de investigación hacia otro” [4].

Ahora bien, en Colombia recientemente empiezan a adoptarse algunas de estas tendencias teórico-metodológicas [5] (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-Estado [6], o de una sociología

Por: [Fabián Sanabria.](#)

Antropólogo, *Docteur de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.*

Profesor asociado a la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

Docente del programa de Psicología-Funlam



Luis Caballero  
Sin título  
1991

Pintura, óleo y acrílico sobre tela  
registro APCOCB06  
Colección Banco de la República

“ideologizada” a una sociología “política-aplicada” —“participante activa en estudios interdisciplinarios” [7]... 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 sociales [8]. Consecuentemente, pensar una “antropología de la contemporaneidad” 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 del creer” 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” [9] (introduciendo una suerte de “laicidad” que cuestiona las maneras 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 participación” [10]), ha generado una cierta ampliación en los estudios socio-culturales de las “creencias” —a partir de sus contenidos ideológicos— en términos generales [11], 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 viceversa [12]. 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 lógicas [13]. 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 memorias [14]—, 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 nacies al lado de un mundo en transformación se multiplican” [15].

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 librarse [16], 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 artículo es en realidad 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”) [17], 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” [18]), 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 transgreden 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) [19]; —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.

## III

Abordar científicamente 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 *historicizados* de NUEVOS METODOS para abordar de manera rigurosa la “actualización de las creencias sociales” (especialmente religiosas y/o políticas) en

nuestro país [20]. 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.

Nuestro programa de investigación propone entonces como “punto de partida” las herramientas teórico-metodológicas que se han elaborado en los últimos cinco 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 afectado [24]. —Y tal dispositivo tendría como característica 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” [25].

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 otro [26]. —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 figura [27].

#### 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) [28]. 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” [29].

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 obscuro”, 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 en un “todo ficcional” [30]. Ante ese panorama, una “antropología-ética del creer en el mundo contemporáneo”, debe reflexionar urgentemente sobre el sentido y el estatus de la ficción, deconstruir y reconstruir

permanente sus propias creencias.

#### SELECCION BIBLIOGRAFICA :

- AUGE Marc,  
1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*,  
Aubier, Paris.
1997. *La guerre des rêves*,  
Seuil, Paris.
- BALANDIER George,  
1994. *Le dédale. Pour en finir avec le XXème siècle*,  
Fayard, Paris.
- BAZIN Jean,  
1996. "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 Etudes en Sciences Sociales*,  
CERF-EHESS, Paris.
- BENSA Alban,  
1995. *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*,  
Ethies-Documents 19-20, Paris.
- BOURDIEU Pierre,  
1976. "Le champ scientifique", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 2-3,  
EHESS, Paris.
1978. "Sur l'objectivation participante. Réponses à quelques objections", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 23,  
EHESS, Paris.
1980. *Le sens pratique*,  
Editions de Minuit, Paris.
1982. *Leçon sur la leçon. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le vendredi 23 avril 1982*,  
Editions de Minuit, Paris.
1983. "Les sciences sociales et la philosophie", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 47-48,  
EHESS, Paris.
1991. "Introduction à la socioanalyse", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 90,  
Seuil, Paris.
- 1992 (janvier). *Réponses* (avec Loïc WACQUANT),  
Seuil, Paris.
- 1992 (septembre). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*,  
Seuil, Paris.
1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*,  
Seuil, Paris.
1995. "La cause de la science", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 106-107,  
Seuil, Paris.
1996. "Habitues, code et codification", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 64,  
Seuil, Paris.
1997. *Méditations pascaliennes*,  
Seuil, Paris.
1998. *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*,  
Editions Liber-Raisons d'Agir, Paris.
- CERTEAU Michel de  
1983. "L'institution du croire", in *Le Magistère. Institutions et fonctionnements. Recherche de Science Religieuse*, Paris.  
1987 *La faiblesse de croire*,  
Seuil, Paris.
1990. *L'Invention du quotidien*,  
Gallimard, Paris.
- COLCIENCIAS,  
1991. *Ciencias Sociales en Colombia 1991*,  
Colciencias, Bogotá.
- DERRIDA Jacques,  
1990. *Du droit à la philosophie*  
Galilée, Paris
1994. *Politiques de l'amitié*,  
Galilée, Paris.
1999. *Donner la mort*,  
Galilée, Paris.
- GARCIA-RUIZ Jesús (et LOWY Michael),  
1997. "Religion et politique en Amérique latine", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, No. 97, CNRS-EHESS, Paris.
- GAUCHET Marcel  
1985. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*,  
Gallimard, Paris.
1998. *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*,  
Gallimard, Paris.
- GAUDELIER Maurice,  
1990. "Transformations de la nature et rapports sociaux", en *Les rapports sociaux et leurs enjeux*, Vol. II,  
IRSC, Paris.
- GRUZINSKY Serge  
1999. *La pensée métisse*,  
Fayard, Paris.
- HALBWACHS Maurice,  
1994 (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*,  
Albin Michel, Paris.
- HERVIEU-LEGER Danièle,  
1993. *La religion pour mémoire*,  
CERF, Paris.
1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*,  
Flammarion, Paris.
- LEVINAS Emmanuel  
1961. *Totalité et infinie. Essai sur l'extériorité*,  
Nijhoff, La Haye.
1972. *Humanisme de l'autre homme*,  
Fata Morgana, Paris.
1974. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*,  
Nijhoff, La Haye.
- LOWY Michael,  
1998. *The War of Gods*,  
VERSO, London-New York.
- MICHEL Patrick,  
1993. "Pour une sociologie des itinéraires du sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution. Hommage à Michel de Certeau", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, No. 81,  
CNRS-EHESS, Paris.

1984. *Politique et religion. La grande mutation*, Albin Michel, Paris.
1997. *Religion et démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Albin Michel, Paris.
1999. "Nation, religion, pluralisme: une réflexion fin de siècle", en *Critique Internationale*, No. 3, Paris.
- MONDE diplomatique le,
1997. "América latina: Du 'Che' a Marcos", en *Manière de voir*, No. 36, Le Monde diplomatique, Paris.
- NORA Pierre,
1984. *Les lieux de mémoire*, Vol. I, La République, Paris.
- PARAMO Guillermo,
1989. "Lógica de los mitos: lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito", en *Ideas y Valores*, No. 79, Universidad Nacional de Colombia, Departamento de filosofía, Bogotá.
- RICOER Paul,
1997. *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris.
- SANABRIA Fabián,
1994. "Hacia una cultura de red en la investigación social colombiana", en *Memorias del Primer Coloquio sobre la Ciencia, la Tecnología y la Cultura en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
1999. *Les apparitions contemporaines de la Vierge en Amérique latine: un exemple des recompositions du croire au coeur de la modernité*, thèse doctorale en sociologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- URIBE María-Victoria (y RESTREPO Eduardo)
1997. *Antropología en la modernidad*, ICAN, Bogotá.
- WIEVIORKA Michel,
1991. "Nature et formation des mouvements communautaires", en *Modernisation et mobilisation sociale*, CEDEJ, Paris.
- WITTGENSTEIN Ludwig,
- 1976 (1958). *De la certitude*, Gallimard, Paris.

---

\* Este artículo será publicado en el boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia. Edición correspondiente al año 2001.

---

[1] "El 'simulacro' contemporáneo es en suma la última localización del creer en el ver, es lo *visto* identificado a lo que debe ser *creído*, —una vez abandonada la hipótesis que quería que las aguas de un océano invisible (lo Real), vinieran a desbordar los ríos de lo visible produciendo como efectos los signos descifrables o los reflejos engañosos de su presencia" (la traducción es nuestra).

[2] Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994; *Non Lieux. Introduction à une anthropologie de la Sur-modernité*, Paris, Seuil, 1992.

[3] Cf. Jean Bazin, "Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique", en *Une école pour les sciences sociales. De la VIème section à l'Ecole des Hautes études en Sciences sociales*, textos recopilados por Jacques Revel y Natan Wachtel, Paris, CERF-EHESS, 1996, p. 401-420; y Alban Bensa, *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Documents 19-20, 1995.

[4] Pierre Bourdieu (avec Loïc Wacquant), *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 15 (la traducción es nuestra).

[5] —Me refiero concretamente a las últimas publicaciones del Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-, enmarcadas en el campo de una "antropología en la modernidad", que en buena parte buscan dar testimonio de la "adopción" de estas nuevas tendencias teóricas en Colombia.

[6] Cf. Roberto Pineda-Giraldo, "Perspectiva y prospectiva de la antropología en Colombia 1991", en *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, Bogotá, COLCIENCIAS, 1991, p. 69-114.

[7] Cf. Fernando Cubides, "Perspectiva y prospectiva de la sociología en Colombia 1991", en *Op. cit.*, p. 325-344.

[8] Cf. Francisco Leal-Buitrago, "Perspectiva y prospectiva de la ciencia política en Colombia 1991", en *Op. cit.*, p. 115-135.

[9] Michel Wieviorka, "Nature et formation des mouvements communautaires", en *Modernisation et mobilisation sociale*, Paris, Dossier du CEDEJ, 1991.

[10] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 183.

[11] —En esa perspectiva, el seminario de Marc Augé y Emmanuel Terray dedicado a la "construcción de una antropología de los mundos contemporáneos" en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Paris, se ha consagrado en los tres últimos años al análisis de las lógicas simbólicas productoras y reproductoras de ideologías en contextos aparentemente alejados histórica y geográficamente. Fruto de ese seminario, uno de los últimos libros de M. Augé ilustra ampliamente esas "nuevas dinámicas (hoy día confusas y contradictorias) en los diversos registros del imaginario humano a escala global": *La guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997.

[12] —Son Jesus García-Ruiz y Michael Löwy quienes desde hace cuatro años han construido un modelo bastante interesante (también en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Paris) 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. De ello da testimonio su seminario en el marco de la formación que imparte el Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux, CEIFR: "Le religieux, lieu du politique en Amérique latine". Cf. Présentation du dossier: "Religion et politique en Amérique latine", en *Archives des sciences sociales des religions*, No. 97, Paris, CNRS-EHESS, 1997.

[13] —Es Patrick Michel (También miembro del CEIFR y director de investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS) quien agregando un nuevo elemento a la teoría antropológica y sociológica de Pierre Bourdieu ("puesta en perspectiva" desde hace cinco años en sus últimas publicaciones y cursos del Colegio de Francia), demostró cómo es necesario suponer una "matriz común" al confrontar la continua "intersección" (el término ha sido adoptado de la teoría de conjuntos) entre el "campo religioso" y el "campo político", sobre todo a partir de la observación y análisis 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.

[14] Cf. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (concretamente el capítulo consagrado a la "mémoire religieuse"), Paris, Albin Michel, 1994 (1925); ver también Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Vol. I, Paris, La République, 1984.

[15] George Balandier, *Le dédale. Pour en finir avec le XXème siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 175.

[16] Cf. Maurice Godelier, "Transformations de la nature et rapports sociaux", en M. Freyssenet y S. Magri, *Les rapports sociaux et leurs enjeux*, vol. II, Paris, IRSC, 1990, p. 19-41.

[17] —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. Fabián Sanabria, "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.

[18] —Consideramos que ya es tiempo de 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. P. Bourdieu, "Les ruses de la raison impérialiste", en *Actes de la recherche en sciences sociales* No. 121-122, Paris, Seuil, 1998.

[19] —En ese sentido, nuestra propuesta busca nutrirse de las consideraciones teórico-metodológicas del antropólogo y sociólogo francés Pierre Bourdieu, quien después de haberse consagrado al estudio del Estado, de la educación y de la cultura, ha desarrollado los fundamentos epistemológicos para una CIENCIA SOCIAL REFLEXIVA capaz de cuestionar los implícitos de su propio trabajo científico, especialmente los “efectos escolásticos” de supuesta garantía de distancia al mundo y a la práctica, así como la moderna “ficción legal” de un sujeto libre y transparente a sí mismo. Cf. *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

[20] —Nosotros queremos distinguir nuestra propuesta reflexiva para construir un modelo teórico-metodológico capaz de abordar las “recomposiciones sociales contemporáneas” (que son fundamentalmente “espacios del creer actual”), de la categoría “movimientos sociales” —ampliamente desarrollada por Alain Touraine en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Ver la extensa **literatura crítica** producida por el Centro de Sociología Europea, especialmente los artículos de su director, Profesor Pierre Bourdieu, en los últimos números de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* respecto a esa categoría.

[21] Cf. Ligia Echeverry de Ferrufino y Germán Mesa-Rodríguez, “Perspectiva y prospectiva de las ciencias sociales en Colombia 1991”, en *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, Bogotá, COLCIENCIAS, 1991, p. 21-55.

[22] P. Michel, “Nation, religion, pluralisme: une reflexion fin de siècle”, en *Critique Internationale*, No. 3, Paris, abril de 1999.

[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” (F. Sanabria, *Les apparitions contemporaines de la Vierge en Amérique latine: un exemple des recompositions du croire au coeur de la modernité*, Thèse doctorale en sociologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, diciembre de 1999).

[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 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 consciencias 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 a 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 “tradición 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] P. Michel, *art. cit.*

[26] —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. F. Sanabria, *op. cit.*). Quizá parafraseando a Sören Kierkegaard, el gran desafío consista hoy día 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. J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée Paris, 1999.

[27] P. Michel, *art. cit.*

[28] M. Augé, *La Guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997, p. 108-110.

[29] *Ibid.*, p. 113-115.

[30] *Ibid.*, p. 118-124.