

DE LO RELIGIOSO A LO VIRTUAL.

Explosiones del imaginario y recomposiciones del creer hoy

FABIÁN SANABRIA

ANTROPÓLOGO Y DOCTOR EN SOCIOLOGÍA DE LA ESCUELA DE
ALTOS ESTUDIOS EN CIENCIAS SOCIALES DE PARÍS
PROFESOR ASOCIADO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ICANH)
sanabria.fabian@gmail.com

Resumen

El presente artículo es un balance teórico, que retoma investigaciones del autor sobre la construcción de un puente entre lo religioso y lo virtual, a través del creer. Enfatizando en la necesidad de ocuparnos de nuevos sujetos de estudio, con los mismos métodos de la etnología tradicional, pero subrayando un desplazamiento que no puede permanecer ajeno a la movilización del sentido social, es preciso explorar la categoría del creer, que a partir de las recomposiciones de lo religioso nos conduce a los ámbitos de lo virtual a escala planetaria. Así, ante el exceso-defecto de tiempos, espacios y referencias individuales, presentes en un buen número de sociedades actuales, corresponde construir una antropología capaz de dar cuenta no solo de la alienación del sentido, sino del sentido de la alienación hoy.

PALABRAS CLAVE: antropología de lo virtual, creer hoy, religiones.

FROM THE RELIGIOUS TO THE VIRTUAL. OUTBURSTS OF THE IMAGERY AND RECOMPOSITIONS OF BELIEF TODAY

Abstract

The present article is a theoretical assessment, which recaptures research developed by the author about building a bridge between the religious and the virtual, throughout belief. Emphasizing the need of approaching new study subjects through the same methods of traditional ethnology, but stressing out a displacement that cannot remain unaware from today's mobilization of the social meaning, it is necessary to explore the category of belief, which based on certain rearrangements of the religious, may guide us to the fields of the virtual in a global scale. Therefore, before the excess-absence of occasions, venues, and individual references currently taking place in a great number of contemporary societies, what follows is to construct an anthropology able to explaining not only the alienation of sense, but also the sense of the alienation today.

KEYWORDS: anthropologies of the virtual, belief today, religions.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 48 (2), julio-diciembre 2012, pp. 219-244

Enfin le chemin en avant d'une peinture qui se soucie aussi peu d'une convention périmée que des hiératismes et préciosités des enquêtes superflues, peinture d'acceptation, entrevoyant dans l'absence de rapport et dans l'absence d'objet le nouveau rapport et le nouvel objet¹.

Samuel Beckett, *Le monde et le pantalon. Peintres de l'empêchement*

NO PODEMOS ESCAPAR DEL CREER

A pesar de todas las certezas que supuestamente han “desinfectado” los campos de la producción cultural, en el mundo contemporáneo no podemos escapar a la creencia. Creer aún nos condiciona, y gran parte de la “buena fe positivista” que ostenta la ciencia social les sigue exigiendo a sus profesionales *tratar los hechos sociales como cosas, más todavía, como relaciones que escapan a la conciencia y a la voluntad de quienes las realizan*. De suerte que, para abordar científicamente la creencia, un imperativo metodológico es preciso: “No creer inmediatamente en la creencia de los demás”. Pero

¹ Traducción del autor. “Por fin el camino hacia una pintura a la que le importa poco el convenio caduco de hieratismos y afectaciones de investigaciones innecesarias, pintura de aceptación, vislumbrando en la ausencia de relación y en la ausencia de objeto, la nueva relación y el nuevo objeto”.

entonces surge un interrogante ante ese voluntarismo epistemológico: si siguiendo *a contrario* la apuesta pascaliana del “para poder creer es necesario atontarse” (*il faut s'abêtir*), disponerse reflexivamente a no creer —al menos inmediatamente— en la creencia del otro, ¿no implica una cierta inconsciencia, es decir, olvidar también esa decisión reflexiva?

Con este artículo pretendo instar al lector con respecto a dos movimientos de una hermenéutica del deseo: primero, el de no creer tan fácilmente en las creencias que, a través de estas líneas, se vuelven explícitas; segundo, el de olvidar la invitación anterior, a fin de “creer en una cierta metodología” para poder objetivar el problema que nos congrega. “¿Creer o no creer? He ahí el dilema”. En efecto, antes de pensar en abordar rigurosamente, desde la antropología contemporánea, la cuestión del creer, es necesario objetivar los intereses que nos motivan a realizar esta empresa; porque en la vida social todos tenemos intereses, y mientras no tomemos distancia de nuestros propios condicionamientos

corremos el riesgo de proyectarlos en nuestros sujetos y objetos de estudio.

Ahora bien, reflexionar sobre el creer amerita por lo menos objetivar la relación social que tenemos con el objeto que buscamos abordar. Y la invitación inicial sugiere ya un punto de partida. Si algo caracteriza el quehacer de los científicos sociales es una cierta duda, más aún, una duda radical sobre los enunciados evidentes. A pesar del título del presente artículo, que espera justificar el estudio de un objeto muy actual de las disciplinas sociales (el creer en el mundo virtual), desde el punto de vista sociológico, las motivaciones que nos congregan no son completamente obvias. Por eso nuestros intereses estarán presentes y ausentes en este texto, a propósito de las creencias. Presentes, en cuanto que al hablar del creer, gracias a la confianza que mutuamente nos adjudiquemos, aumentaremos positiva o negativamente (eso dependerá) nuestro capital simbólico; ausentes, en tanto pretendamos defender, sí, la creencia científica, y no una confianza espontánea ni ciega en las instituciones administradoras del sentido social; en cambio, una confianza en algo quizá más difícil de precisar, que parte efectivamente de desconfiar de lo que nos hemos propuesto afirmar o negar, y de la manera como lo logremos explicitar.

Las ciencias sociales realizan normalmente unas prácticas que tienen como particularidad la dificultad de convertirse en disciplinas “como las demás”. Frecuentemente a los científicos sociales se nos acusa de ser *enemigos de las instituciones* y *denunciadores de irregularidades*. Esto ocurre, tal vez, porque generalmente estamos llamados a objetivar relaciones que no necesariamente se encuentran ocultas o escondidas, sino que por parecer evidentes pasan desapercibidas y generan un “conformismo lógico” que sostiene el orden social. Solo una disposición rigurosamente crítica puede disolver las certezas prácticas del sentido común que, inherentes a la rutina del discurso cotidiano sobre los problemas sociales, se insinúan en el discurso científico por medio de los presupuestos inscritos en el lenguaje, concretamente a través del ruido de las palabras que se interponen entre el analista y el mundo social. En términos generales, el lenguaje expresa más fácilmente las cosas que las relaciones, los estados que los procesos: decir, por ejemplo, que alguien cree, sin determinar en qué ni desde dónde, es pensar el

creer como sustancia, como esencia que alguien tiene, conserva o transmite; no como sentido práctico que orienta y dinamiza. Siguiendo a Pierre Bourdieu, podríamos decir que el creer se encarna en el cuerpo y el cuerpo se realiza en lo social. A la incorporación de lo social que se da a través de todo aprendizaje, corresponde la *presencia del poder en el mundo*, lo cual supone toda acción socialmente reconocida, y la experiencia ordinaria de ese mundo como *evidente* (Bourdieu 1977).

Pensar el creer en cada uno de los universos de la producción cultural exige entrar en el detalle más singular de la realidad histórica. Esto supone una mirada atenta a las *relaciones pertinentes* —generalmente desapercibidas a primera vista— entre las realidades visibles, como las personas individuales —designadas con nombres propios—, y las personas colectivas, a la vez nombradas y producidas por el signo o el siglo que las constituye en *instituciones*. Así, transfiriendo lo que ha sido establecido a propósito de la administración de lo sagrado para el campo religioso, es posible pensar toda una serie de creencias en otros campos y en otras instituciones: en el campo artístico, en el político, en el científico y, como es mi propósito aquí, en el ámbito de lo virtual. Sirviéndose del método comparativo, las ciencias sociales pueden aprehender un número cada vez más extendido de creencias, con un número cada vez más reducido de conceptos e hipótesis de trabajo.

Gracias a que los agentes sociales estamos siempre más o menos comprometidos en uno u otro juego de la producción cultural, no se nos ocurre identificar nuestras certezas como creencias. Por experiencia sabemos que las convicciones del alto funcionario suelen dejar impávido al científico, y que los deseos del artista son muy poco inteligibles para el banquero. El motor, o aquello que a veces se llama *motivación*, no reside ni en el fin material o simbólico de la acción, como lo desean los voluntaristas de las creencias, ni en las obligaciones institucionales, como lo quisieran los determinismos mecanicistas. “La caza cuenta tanto o más que la presa”, y las creencias sociales, aunque parezcan certezas, son más bien ilusiones bien fundadas que movilizan: los ritos sociales consagran e instituyen a quienes de ellos participamos, obligando a hacer lo que hay que hacer, lo que debe ser conforme a una función, a la entrada en un juego, a jugar el juego, a sostener la ficción. Y a pesar de que algunos

agentes sociales acudan a otros registros para *poder validar su creer*, los mecanismos institucionales que legitiman las creencias perseveran y pretenden prevalecer sobre estos, sobreviviendo mas allá de los individuos rebeldes, incluso consagrándolos para también totalizarlos dentro de sus órdenes².

MÁS ACÁ DE DOS “ERRORES ESCOLÁSTICOS”

Básicamente existen dos errores, típicamente escolásticos, cuando se trata desde las ciencias sociales sobre una creencia: el primero consiste en defender su contenido a ultranza, muy probablemente por estar demasiado ligado el investigador a la institución que legitima la creencia (un ejemplo de esto sería, para el campo del poder, el politólogo más cercano a la política que a la “ciencia política”, cuyos análisis defienden la infalibilidad del gobernante de turno); el segundo, cuando se pretende descalificar la realidad de la creencia, posiblemente porque el analista quiere “arreglar cuentas” con la institución donde esta se valida (caso típico para la sociología de la familia, del investigador que —acabando de divorciarse— proyecta sus aversiones hacia el matrimonio en sus investigaciones)³. En ese orden de ideas, los estudios sociales de las creencias no abordan exclusivamente el campo religioso, sino que pueden extenderse a otros campos de la producción cultural, como los ámbitos de lo virtual: hablamos entonces de creencias que circulan a través de Internet, aun cuando estas transitan por lo político, lo religioso, lo artístico, lo ideológico o pertenecen al simple sentido común. El creer desborda el campo de lo religioso, aunque este y las instituciones que lo conforman sigan pretendiendo administrarlo (Sanabria 2007, 61-73).

En efecto, durante mucho tiempo el creer ha sido controlado por las instituciones, especialmente por las tradiciones religiosas. Siguiendo a Max Weber, el sociólogo francés Pierre Bourdieu ubica la génesis y *autonomía estructural* del campo religioso,

2 El caso extremo de esto lo constituyen tres tipos de personajes: el santo, el hereje y el loco, a quienes a pesar de su salto creativo más allá de las instituciones, la historia oficial ha pretendido capturarlos como héroes.

3 En una comunicación presentada ante el Congreso de Sociología Religiosa reunido en París, en 1982, Pierre Bourdieu señaló esos mismos dos errores escolásticos para el campo religioso: el sociólogo-sacerdote que defiende los dogmas de la institución, y el exreligioso-analista, que ataca a la jerarquía eclesial en sus investigaciones (Bourdieu 1987).

en el momento en que surgen *especialistas de lo sagrado*: sacerdotes *versus* laicos; es decir, productores *versus* consumidores de bienes y servicios religiosos (Bourdieu 1971). No obstante, el campo religioso, concebido como autónomo gracias a sus especialistas, solamente da cuenta del creer a nivel institucional, y no considera la explosión de creencias por fuera de sus fronteras, ni mucho menos la circulación de aquellas hacia otros campos de la producción cultural.

En contraposición, las últimas décadas nos mostraron una multiplicación geométrica de nuevos movimientos sociales — sobre todo religiosos y políticos— a escala planetaria, lo cual obligó a los especialistas a estudiar esas dinámicas como manifestaciones neocomunitarias capaces de introducir una suerte de laicidad que cuestionaba 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 (Hervieu-Léger 1993, 183). *Lo religioso de lo político y lo político de lo religioso* abarcó entonces los talleres donde un trabajo de reconfiguración se efectuaba: la memoria allí se recomponía, la continuidad se restablecía, el sentido se rebuscaba y los signos reveladores de afinidades nacientes —al lado de un mundo en transformación— se multiplicaban (Balandier 1994, 175).

Fue un verdadero reto pensar un sector central en la comprensión de transformaciones sociales específicas, pues si bien era cierto que las *relaciones de producción* explicaban las lógicas de *amplio alcance*, y que tales relaciones estructuraban las formas de dominación de las cuales parecía más difícil librarse, no era menos cierto que las dinámicas del creer desempeñaban funciones centrales en procesos socioculturales sobre el mediano y corto plazo. De tal suerte, las recomposiciones estudiadas mostraron la necesidad de pensar un nuevo debate sobre las creencias sociales, paralelamente a una comprensión estructural de sus dinámicas prácticas. 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 (Halbwachs 1994; Nora 1984)— empezaron a mostrar un cambio acelerado en los contenidos y referentes que tradicionalmente administraban las representaciones y las relaciones socioculturales.

En ese horizonte, los análisis pioneros de la *desregulación de lo sagrado* sugirieron nuevas búsquedas de sentido por parte de los agentes sociales que ya no recurrían solamente a la institución para validar oficialmente la conformidad de sus creencias. Numerosos estudios demostraron que las validaciones del creer no se efectuaban únicamente en referencia a la autoridad de una tradición, sino que podían *reinventarse* memorias en otras esferas de la vida social: a nivel comunitario (cuando el grupo determinaba la coherencia), a nivel intersubjetivo (donde el otro señalaba la autenticidad) o a nivel individual (cuando alguien defendía sus certezas). El lenguaje religioso u otro, que antes animaba los signos y las representaciones que totalizaban el sentido social, se transformaba paulatinamente en susurros que escapaban cada vez más del control de los administradores de lo sagrado (Sanabria 2004).

En realidad, la circulación de creencias contemporáneas parece mostrar hoy, a diversas escalas, la encrucijada de un *pasado truncado*, temeroso de un *porvenir oscuro*, que enfrenta la amenaza de un *presente perpetuo* (Augé 1997, 118-124). El creer en el mundo actual es un dispositivo necesariamente dinámico a través del cual el sentido social es recompuesto y afectado. Y tal dispositivo presenta como signo particular que todos sus movimientos marcan al mismo tiempo una relación simultánea de anticipación y de retraso. De retraso porque el creer, en tanto empresa de construcción de sentido, tiende a frenar el movimiento, inscribiéndolo en categorías superadas. De anticipación porque el creer, de igual forma en tanto empresa de construcción de sentido, tiende a orientar el movimiento, para traducirlo, en nuevas nociones que él contribuye a inventar (Michel 1999).

De modo que las creencias que estallan en el campo religioso también se presentan, con variados matices, en los ámbitos de lo virtual. De la misma manera que las iglesias ya no alcanzan a tener el total control institucional de las creencias, múltiples agentes sociales acuden a otras validaciones de su creer por fuera del partido, la familia, la clase social, la escuela y el trabajo. Sin embargo, tanto en el campo religioso como en el campo del poder, los dominantes son quienes expresan las fuerzas inmanentes, y contribuyen a agilizar las nuevas ofertas institucionales de sentido, mucho más que a producirlas o a dirigir las.

SUPERAR DOS “TENTACIONES”

Conscientes de la necesidad de resistir metodológicamente a dos tentaciones que se le presentan al científico social cuando aborda las creencias: la seducción del “jamás visto” (“se avecina una mutación, una gran revolución, es el Apocalipsis y más vale desconfiar de los que nos manejan...” —comentarios típicos de una conversación de “café de comercio”—, y de la trampa del “no hay nada nuevo bajo el sol” (“la vida es así, qué le vamos a hacer, es mejor creer que no creer y sobre todo confiar en los que saben...” —comentarios próximos a una conversación de “café de flor”—, simplemente queremos tratar de introducir algunos principios de incertidumbre, justamente cuando las seguridades de todo tipo desesperan por garantizar el orden que acredita la ilusión de la estabilidad, enemiga de las dudas, de las fragilidades y los puntos de quiebre. Y aunque la tentativa de tranquilizar a todos no sea sino el indicador de un largo proceso de descomposiciones sociales, es necesario preguntarnos si las supuestas reacomodaciones institucionales son capaces de ser suficientemente vitales como para soportar el *desmontaje impío de la ficción* (Mallarmé 1970) —el principio efectivamente certero de toda incertidumbre: el *desencantamiento del mundo*⁴—.

⁴ Título retomado de la célebre expresión de Max Weber por Marcel Gauchet, para caracterizar al cristianismo como “la religión de la salida de la religión” (Gauchet 1985).

Desde hace un buen tiempo la *era de la sospecha* fue instaurada en los campos de la producción cultural, y más que el imperativo del cambio, nos envuelven las nostalgias de antiguas certidumbres que pretenden mantener la historia de los “grandes acontecimientos”, en donde ya no quedan personajes sino agentes aislados en lugares ficticios que se refugian entre tropismos (Sarraute 1956)... Los peregrinos y convertidos contemporáneos parecen suscribir el contrato implícito de tener que disimular la debilidad de las instituciones que antes garantizaban la “normalidad” del funcionamiento de casi todos los juegos; porque hoy ocurre que los grandes relatos que tal vez nuestros padres creyeron no son sino significantes desestructurados, y ahora encontramos que la certeza es “como un tono de voz según el cual se constata un estado de las cosas, pero no se puede concluir que semejante estado tenga fundamento” (Wittgenstein 1965, 30; el énfasis es propio).

Por consiguiente es necesario recordar. Y todo proceso colectivo que pretenda actualizar una memoria debe 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, en la que se presentan justamente las manifestaciones informales de las artes de hacer e inventar lo cotidiano, que suelen ser descartadas por las hermenéuticas totalitarias como materia poco útil de la memoria. No obstante, los estudios sociales de las creencias nacieron para ocuparse de esas cosas, pues son esos restos los que, en un horizonte de mayor duración, revelan los cuadros sociales donde la memoria se construye (Halbwachs 1994).

CREER ES RECORDAR

Siguiendo a Maurice Halbwachs (el sucesor de Durkheim en la cátedra de Sociología del Colegio de Francia), la sospecha atraviesa los sueños de la materia y las instituciones se definen 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 solo conserva del pasado ciertos elementos materiales y simbólicos, instituidos en relación con el presente (Halbwachs 1994, 299-367). Precisamente el presente y la instantaneidad de lo actual y lo cotidiano son particularmente difíciles para la *institutio* de la memoria, porque, primero, la instauración de sentido que se pretende mantener hoy “no es más un cuerpo (eclesial o institucional) sino un corpus (secular o personal)”; y, en segundo lugar, porque la normatividad social que se quiere seguir administrando está cada vez más fuera de control.

En esa dirección, Patrick Michel (1999) lo ilustró hace más de una década: las recomposiciones contemporáneas del creer aparecen como indicadores y modos de gestión de una triple redistribución de la relación con el tiempo, con el espacio y con 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. De ese modo, la aceptación contemporánea de una memoria, ya no histórica sino

virtual, solo puede ser posible a condición de reconocer el creer en lo virtual, la memoria del deseo y el vacío, de la duración y la provisionalidad, de la salud y la enfermedad, de la juventud y la vejez, de lo sensible y lo inteligible, de la vida y de la muerte en un mundo ya no de relaciones sino de conexiones sociales. Sobre todo la memoria de la muerte, es decir, del olvido, de la experiencia de olvidar para recrear otro recuerdo, alargando quizá una nueva memoria colectiva. Al menos esa es la experiencia de la *Recherche du temps perdu*, tan perseguida por Maurice Halbwachs (1997), la cual paradójicamente también se recrea a través de la *insoportable levedad* de Internet.

De suerte que los *Tiempos para planchar*, de los cuales empezamos a dar cuenta tímidamente hoy, pueden ejemplificar, de manera ideal-típica, esfuerzos por reconstruir a partir de *migajas* los recuerdos de la *memoria carnal* de creencias aparentemente olvidadas (Sanabria 2011a). Mas las migajas solo se juntan cuando se teme morir de hambre, a menos que se quiera jugar a la hambruna. Nos encontramos pues ante una situación de *estallido de la memoria* (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 reconstruir el sentido, como si alguien pudiera socialmente alimentarse de restos de una gloria lejana, de recuerdos llenos de polvo olvidados en las cavernas. No obstante, actualizar 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, 273).

Es en ese punto donde Maurice Halbwachs y Marcel Proust se reencuentran. Es allí donde la memoria individual realiza una experiencia de *anamnesis* 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:

Quando 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 nueva creación. (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 interpretación del sentido, hasta que los nuevos ejercicios de la memoria sean perdurables y los vínculos virtuales de hoy no sean solo recuerdos de actores que ante acontecimientos puntuales se conectan. El problema radica en lo provisional, en la precariedad y la 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, sino a través de lo cotidiano?

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 deshace, es que a medida que remontamos ese pasado inmediato nos aproximamos al límite más allá del cual nuestras reflexiones acaban de aferrarse 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).

Infortunadamente nos encontramos con lo efímero, y solamente se puede evaluar lo que ha durado. Las dinámicas de lo virtual hoy comparten con lo que antaño pertenecía al campo religioso una común incertidumbre: se reencuentran más bien en las sombras que en la luz. Sus representaciones están saturadas de voluntarismo, especialmente ante la dificultad de “dar la cara” en un mundo escurridizo. Sin embargo, aunque el cuadro social de la memoria de lo efímero no sea sino una caricatura de la memoria y, en consecuencia, se convierta en la “muchacha de servicio” de toda ideología (Namer 1994, 341), una posibilidad es digna de ser considerada gracias a su vitalidad, a su pulsión de perseverar: la inscripción de diversos momentos efímeros en una *apocalíptica*, en una *heterotopía* virtual.

APOCALÍPTICAS DEL CREER Y HETEROTOPIAS VIRTUALES

Es posible que evocando el Apocalipsis entremos en una *em-presa de delirio*. No obstante, si el fin de un mundo no es el fin del mundo, 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 cotidiano, y se abren al lirismo surrealista y a las representaciones dramáticas contenidas en la Babel del entusiasmo creador (Desroche 1973, 202).

Cierto, esos *delirios* movilizan. Nuevos comercios de bienes, de ideas y amores: egotismos que proyectan sed de infinito. Estéticas que seducen, que atraen, que atrapan. El mundo de los vínculos virtuales está lleno de aventura. Allí se pueden rastrear al menos tres tipos de “coquetería”, similares a los ilustrados por Georg Simmel (2002, 17-41): yo quiero, pero usted no va a poder; yo no sé si quiero y no sé si usted se atreva; usted puede, pero yo no quiero. Liturgias que recuerdan comunes uniones. Con la entrada del mundo en Internet se vive comulgando: con una banda de rock, cuando se es afín a un grupo, a un blog. Los contenidos poco importan: interesan los continentes, las formas, los gestos, no tanto la materia sino la manera. Lo imperdonable del ciberespacio (como también se ha dado en llamar al mundo de Internet) es: ¿cómo me hace usted eso a mí, de esa manera? Los lazos sociales concluyen al oprimir la tecla *delete* (Bauman 2005). Del mismo modo, al inicio lo que cuenta es el sitio, ¿cuál es el tuyo?, allí nos encontramos. Es el retorno de lo arcaico, la eficacia contagiosa de viejas mitologías, de máscaras y vestimentas de antaño, una predominancia de lo gótico. Volvemos al *régimen nocturno de la imagen*, a los amuletos, talismanes y tatuajes, al tiempo de las tribus (Maffesoli 1997), a esa gran cantidad de trazos que marcan el cuerpo: a un cierto reencantamiento del mundo.

Algunos dirán que esas son solo imágenes, a lo sumo figuras para una *fantástica trascendental* (Chiore 2012, 47-54). Ciertamente, pero esas imágenes son un delirio bien fundado. Delirio que nos evoca la memoria colectiva y, en ciertos casos, 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 aun la imaginación (ideación del porvenir), son como eslabones a través de los cuales se distribuyen los mensajes que recíprocamente dirigen 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; cursivas en el original).

Ahora bien, las *apocalípticas* del creer (que reiteran cómo el fin de un mundo no es el fin del mundo) presentes en los vínculos virtuales de hoy implican una *demanda* colectiva que denuncia la destitución de un recuerdo y pide la restitución de un olvido (Lacan 1973, 227-289). Porque la imaginación encuentra en su estallido social la conciencia y la memoria colectivas; ella ofrece a la primera la revitalización de un culto, y a la segunda, la reactivación de su propia referencia. Busca una tradición más profunda al resucitar un pasado muerto u oculto para restituirle la vida: 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: nuevas identidades y otras alteridades.

En efecto, todo ocurre como si en la experiencia de relacionarnos virtualmente hoy el encuentro con *otros que creen en lo mismo o en 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 se pueden detectar: la primera, una función de *alternancia*, es decir, de *experiencia de lo inverosímil*; la segunda, una función

de *altercación*, es decir, de contemplar la *posibilidad de ser sí* que se conjuga con la *necesidad de ser otro*; y la tercera, una función de *alternativa*, es decir, la puesta en escena de una teatralización social: una *dramaturgia* (Desroche 1973, 226-228).

En ese horizonte, de la misma manera que existen espacios íntimos donde los sueños y mitos se realizan, en las sociedades contemporáneas emergen escenarios *absolutamente otros*, que reflejan y contradicen los lugares físicos donde estamos emplazados. Tales son las ventanas del ciberespacio que desbordan lo actual y lo cotidiano entretejiendo los *Vínculos virtuales* de hoy (Sanabria 2011b). Heterotopías —en el sentido de Michel Foucault (1984)— que recomponen el sentido por medio de crisis o desviaciones, apropiación de sitios, yuxtaposición de espacios, recortes de tiempos, aperturas o cierres, ilusiones o compensaciones... He ahí los nuevos ámbitos donde otras voces, textos e imágenes se proyectan a través de múltiples redes sociales (Facebook, LastFM, Twitter, Wikipedia, Google, YouTube, YouPorn y demás webs) que, abordadas desde la experiencia del investigador de las creencias y subjetividades actuales, nos aproximan de otro modo a una *antropología de la ficción contemporánea* para querer-crear-vislumbrar los desafíos del lazo social hoy.

¿ADÓNDE SE FUE EL “POR-VENIR”?

En las sociedades contemporáneas asistimos al fenómeno de la urbanización del mundo, que los demógrafos podrían comparar, en dos aspectos, con la mutación identificada por los arqueólogos de hombres cazadores-recolectores a agricultores. De un lado, porque el mundo urbano presenta una desestabilización general del entorno (al relacionarse con los aspectos más dinámicos de la economía) y, de otro, porque genera enormes posibilidades de conectividad que, al extenderse a las ciudades, nos obligan a replantear las relaciones entre interioridad y exterioridad, identidad y alteridad hoy. Si se quiere, el universo que habitamos ya no tendría como metáfora primordial del lazo social lo que Georg Simmel llamó, a principios del siglo xx, *El puente y la puerta* (Simmel 1986), sino la de un laberinto de ventanas.

En esa perspectiva, la ciudad se alarga y disloca para generar nuevos laberintos: “[...] los centros históricos, habilitados para seducir tanto a los visitantes que vienen desde lejos, como a los telespectadores, solo están habitados por una élite internacional. A su vez, la densidad de la población de las afueras es cada vez mayor y aparecen ciudades satélite” (Augé 2007, 36). Dicho de otro modo, dos ciudades coexisten en una misma: la ciudad mundial y la ciudad mundo. Por una parte, se vislumbran todas las promesas ligadas al progreso virtual y tecnológico desde donde supuestamente se puede controlar el mundo sin moverse, y por otro lado, se multiplican las contradicciones de miles de habitantes que conforman enormes cinturones de miseria, obligados a instalarse en condiciones precarias, algunos tras ser forzados a desplazarse por culpa de la inequidad social, de las barbaries de hoy o de la guerra (Augé 2007, 41-42).

Ocuparse de las cosas de los otros, de sus normas, de sus símbolos, de sus sentidos, de sus modos de pensar y actuar ha sido tarea preponderante de la antropología. Durante muchos años, numerosos etnólogos han viajado a los rincones más apartados del planeta para documentarse sobre culturas legendarias, para describir otros hombres y mujeres, hasta que hoy, paradójicamente, nos preguntamos: ¿podemos llegar a conocernos? ¿Tiene sentido esa pregunta? ¿Realmente podremos re-conocer a quienes nos rodean?

La crítica enunciada por el filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1961), en su célebre libro *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, no solo es aplicable al campo de la filosofía sino al de 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 él, en la medida en que nos ha prestado algún servicio.

Explicitar esos tres momentos —que pueden ser simultáneos— resulta bastante desconcertante para una disciplina que ha tenido la pretensión de “desapegarse de sí para dar cuenta del prójimo”. Es como si el “viajar” de la antropología y el “itinerario aventurero” de los antropólogos problematizara de nuevo su

sentido, como si investigar al otro fuera solo una nostalgia, por lo demás ya expresada en el diario de campo de Claude Lévi-Strauss: “Después de tanto divagar, odio los viajes y detesto a los exploradores” (paráfrasis de *Tristes tropiques* que ilustraría un cierto sin-alivio de la antropología). Entonces diríamos: ¿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 acortado las distancias, pues ya no necesitamos desplazarnos miles de kilómetros para encontrar a alguien al otro lado del océano, es fundamental replantear semejante inquietud.

¿AÚN ES POSIBLE VIAJAR?

En sus *ficciones de fin de siglo* el antropólogo francés Marc Augé (2000) nos recuerda la importancia concedida a la narración por los viajeros del siglo XIX. Valía la pena viajar solamente para contar después adónde se había ido. 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. La trayectoria de un cineasta viajero como Win Wenders bien puede ilustrarnos al respecto: desde sus películas clásicas (*Alicia en las ciudades*, *París Texas*, *El amigo americano* y *Al filo del tiempo*), pasando por las cintas intermedias (*Ángeles sobre Berlín* y *¡Tan lejos, tan cerca!*), hasta llegar a sus “filmes turísticos”, cargados de lugares comunes y de “nuevas tecnologías”, en los cuales la condescendencia está mezclada con el pluralismo comercial (*Tokio-Ga*, *Una historia de Lisboa* y *Buena Vista Social Club*)... Esas películas proyectan de modo ejemplar las dificultades, por no decir las imposibilidades, de viajar hoy.

Ahora bien, hay una idea que de algún modo en la época contemporánea se liga con el momento de los grandes descubrimientos, con el sueño de los viajeros y exploradores de finales del siglo XVIII y principios del XIX, incluso con la ambición de los conquistadores que llegaron a América en el siglo XVI: la idea de *circunnavegación*. Porque hoy día la navegación no se hace en carabelas y atravesando el Atlántico. Se trata más bien de una práctica virtual, desde un sitio cualquiera, encerrado en un

cuarto dentro de un mundo, ya no de puentes ni puertas sino de ventanas. A partir de nuestro ingreso a Internet algo cambió: adquirimos el tiquete de un viaje sin retorno hacia un nuevo continente, ahora no físico sino virtual. Y en ese horizonte, de la misma manera que los navegantes del pasado se enfrentaban a cientos de peligros, también se asumen numerosos riesgos.

¿Establecer nexos, recrear lazos? Ese mismo voluntarismo que implicaba antaño la noción clásica de religión (*religare*) lo revela paradójicamente hoy el viaje virtual: entre más nos hacemos señas desde una ventana, más solos estamos. Eso sí, a la caza de nuevos enlaces que, a través de distintos *links*, nos ligan todo el tiempo. Hay una búsqueda desafortada del otro, así sea ausente, en cada *homepage* o sitio web que frecuentamos. Tal cual lo reveló en sus *formas elementales de la posmodernidad* Michel Maffesoli (2010), numerosos mitos antiquísimos podemos rastrear en sagas como la de Harry Potter, e incontables juegos de rol podrían reemplazar a cientos de bestiarios y panteones devorados. Hoy día el “no puedo vivir sin tí” expresa el temor a ser expulsado de alguna red social de Internet. Todo es efímero y el universo se ha *liquidado*, nuestras relaciones son demasiado frágiles y, como lo demuestra Zigmunt Bauman (2006) en su caracterización de la *vida líquida*, nadie nos garantiza fidelidad hasta que la muerte nos separe. No obstante, seguimos buscando príncipes azules, continuamos surfeando aunque sepamos que tanta belleza no puede ser verdad, y frente a la pantalla nos entregamos a las banalidades que impregnan la vida cotidiana, porque la ausencia de Dios pareciera ser la más insensata constatación religiosa.

Mundos del medio. Algo muy importante en los viajes virtuales, puesto que nos perdemos, son los anhelos de nuevas mediaciones. Vivimos errando, inventando relaciones con otros desconocidos, distintos, artificiales que están construyendo otras sociabilidades. Al sentirnos inconformes con el cuerpo, con las identidades asignadas, encontramos cibernautas que en Internet cambian de sexo y, al chatear, no sabemos si estamos hablando con un hombre o con una mujer: el ciberespacio también es un nuevo continente para travestirse. Eso también descompones la noción de identidad, entendida como un rompecabezas *per se* y para siempre. Ya no hay una sola identidad sino identificaciones: se improvisa, se inventa, se reinventa, se cambia, se intercambia, todo el tiempo transformamos nuestras identidades. De la misma manera que alguien se decía católico,

ahora puede ser mormón, luego protestante y después agnóstico, bisexual, emo, punkero, rapero, ponerse tenis marca Adidas y más tarde usar zapatillas Nike. Son increíbles las metamorfosis que, similares a los procesos de *circulación del creer*, se están dando en los laberintos virtuales de las sociedades contemporáneas (Certeau 1990, 259-287).

Así como el otro huye y se escapa cuando queremos alcanzarlo, el yo también se pierde y diluye. Allí la fórmula de Rimbaud (*yo es otro*) nos hace contemporáneos en medio de la esperanza y la lucidez de múltiples reflejos, donde el lazo social ingresa cada vez más al reino del *como si...* entre ambivalencias y ambigüedades conquistadoras de la ficción. ¿Será entonces posible reemprender desde lo virtual la *búsqueda del tiempo perdido*? Esa pregunta nos sugiere un camino entre lo lejano y lo cercano en relación con unas prácticas, unas disposiciones y unos objetos, y nos puede proporcionar algunos elementos para una antropología de lo virtual: es necesario investigar con los mismos métodos de la “antropología tradicional”, que estudiaba las relaciones de parentesco o la economía de los bienes simbólicos en una lejana aldea (Bourdieu 2000), un sitio de Internet o leer un blog o una página web. Dicho ejercicio puede hacerse a través de la aproximación a nuevos objetos rigurosamente establecidos como hechos sociales totales, a fin de mantener la apuesta metodológica enunciada por Marcel Mauss (1966) en sus “obras completas de antropología y sociología”, según la cual *solo lo concreto es completo*.

Empero, toda presentación del individuo es necesariamente una representación del lazo social que le es consustancial, y las identidades individuales solo 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, que renueva su reflexión epistemológica a partir de la figura del creer (que, como lo hemos descrito, ya no es *stricto sensu* religioso), en las sociedades contemporáneas (Sanabria 2009, 19-31).

LA MOVILIZACIÓN DEL SENTIDO SOCIAL HOY

Para abordar las recomposiciones del creer hoy es oportuno evocar la figura del exceso, delineada en los *espacios del anonimato* de Marc Augé (1992), la estructura mítica de la *torre de Babel*.

Más allá de las contingencias específicas en las cuales es citada, evocada o recreada, su vigencia reside ya no en un significado exclusivamente moral —como el que suelen asignarle quienes pertenecen a la institución eclesiástica— sino en términos de su función metafórica, pues ilustra la dislocación ocurrida en múltiples escenarios virtuales de hoy. Por oposición al *arca de Noé*, lugar de confluencia o epicentro de “todas las especies”, Babel es el campo de la confusión y dispersión de las lenguas, de la sobreabundancia y el derroche y, por lo tanto, del malentendido o del desentendimiento. El relato bíblico de la torre de Babel nos recuerda tres condiciones que se recomponen religiosamente (en sentido etimológico: *re-ligare*) en el ciberespacio: hay sitios de confluencia, lugares protegidos y ámbitos de sentido.

Lo que se pone en entredicho al señalar esta triple recomposición es la noción misma de *topos*, de lugar específico. En la medida en que el movimiento amplifica su velocidad en el mundo virtual, es difícil que los lugares se consoliden y que las relaciones entre identidad, alteridad e historia se queden quietas en el mismo espacio-tiempo. Existen medianas identidades, medianas alteridades y medianas historias, y esa *medianía* con la que esta época construye su semblante hace improbable la aparición de espacios de sentido cerrados, es decir, de lugares que sean completamente “identitarios, relacionales e históricos”. La dislocación, entendida como des-localización, consiste en una pérdida de lugar y en una ganancia de ámbito que fractura las relaciones tradicionales entre nosotros mismos (reflexión), con respecto al otro (simetría) y en referencia al Gran Otro (transitividad).

¿Qué ocurre entonces con las que se ha dado en llamar *ciberculturas*? Son expresiones del poder de la imagen y del goce inútil. Si nos diéramos cuenta del tiempo que gastamos en Facebook, en Twitter, en MSN o respondiendo correos electrónicos, concluiríamos que abrazamos la inutilidad. Una suerte de adormecimiento. Hay gente que cierra sus ventanas porque supuestamente pierde mucho tiempo. ¿Qué hay en eso? Nuevas religiones del imaginario, blogs, *homepages*, juegos de roles, enlaces, rumores, datos falsos y verdaderos. Si ojeamos los comentarios de las noticias en Internet, ¡cuánta insolencia! Nuestra intolerancia respecto a las opiniones ajenas se multiplica pues enfrentamos realidades fantasiosas que ya nadie controla. La gente vive feliz

recortando perfiles, alterando recuerdos, encuadrando fotos, entregándose en cuerpo y alma para que la vean, publicando su vida privada. Flashmob, movilizaciones instantáneas, Wikipedia con sus errores mayúsculos y prejuicios bien conocidos constituyen lo que de algún modo se ha llamado *cultura indisciplinada*: siguiendo unos protocolos aparentemente rigurosos, es posible alterar la información, calumniar a un autor, asignarle obras que no le pertenecen. Imposturas intelectuales que solo se validan intersubjetivamente y ya no se verifican ante una autoridad (religiosa, política, artística o científica) que las certifique. Y todo parece ser un signo: la sociedad estalla en sus creencias y las creencias estallan en la sociedad, a través de un desbordamiento que genera, en el mejor de los casos, una circulación mercantil del creer y del sentido, que altera desproporcionadamente toda economía de bienes simbólicos (Bourdieu 1994, 175-213).

En la virtualidad, como en el campo religioso, se multiplican y desdoblan procedimientos que crean la ilusión de un sujeto transparente, capaz de optar y de decidir libremente. Algunos autores reivindican la abstracción de la *cultura como texto* (Geertz 2001, 372) y olvidan que al hacer ese ejercicio, típicamente escolástico, hablan más de ellos mismos que de los otros que pretenden interpretar. Cada quien va por su lado sin contar esta vez con un Dios para todos, en el inmenso maremágnum 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, las invenciones y astucias de lo cotidiano generan *bricolajes* y *braconages*, similares a los mestizajes y sincretismos religiosos 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 moral (Certeau 1990, 71-135). En medio de esa enorme huida hacia el porvenir, ¿cómo reintegrar la subjetividad? ¿Es posible nuevamente la *heterotopía* —en el sentido de Michel Foucault (1984)— del sujeto? ¿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 rozan en su rechazo de la historia, ¿es aún posible recrear el lazo social en contextos 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, ellos ya han reconstruido sus sentidos, sus normas y reglas de organización social, sus mitos y ritos reproductores del orden, por lo que resulta ingenuo para el investigador hablar de lo ya dicho o, en el mejor de los casos, traicionar al traducir el sentido de los otros. Así, una antropología de lo virtual debe no solamente reconocer la tradición sino la modernidad de los otros, en la más amplia acepción de la palabra y, asumiendo la pluralidad del creer de los demás, atreverse a pensar como una disciplina que sería ante todo una *antropología de la antropología de los demás* (Augé 1994). Porque, a pesar del avance engeñecido de las sociedades hacia el reino de la ficción, donde cada vez más se pierden los sujetos y protagonistas de la historia (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). En consecuencia, es necesario que el sentido social sea nuevamente pensable, y que explicitar las relaciones de poder sea rigurosamente posible.

VISLUMBRAR LO VIRTUAL HOY

Hay un tercer verbo en el último poema escrito por Samuel Beckett (1978), “¿Cómo decir?” (querer-crear-vislumbrar...), que nos sugiere que las imágenes de lo virtual hoy podrían ser la anticipación de un cierto advenimiento, en el cual una voz trata de hacerse escuchar, pero resulta problemática y molesta para las ciencias sociales esa evocación poética. ¿Podría acaso restituirseles a los ideales, como antaño a lo religioso, su creatividad social específica? Para nosotros, el vitalismo de autores más próximos al arte que a la ciencia nos ilumina porque, en un horizonte incierto, sus obras constituyen oasis para no dejar caer todo en la cobardía suicida de un total desencantamiento del mundo.

Es claro que los vínculos virtuales de 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* los que, aunque suelen ser vistos como desórdenes, a nosotros nos seguirán ocupando.

De suerte que surfear en el mundo virtual es lanzarse a un abismo entre proximidad y lejanía. Esto es esencial porque en el ciberespacio los jóvenes sin quererlo proclaman: “Ahora somos digitales”. El sexo se vuelve escéptico, y los hervores y humores del cuerpo, asépticos. Entre más fluida sea una persona, más vegetariana y casta, más rápido limpiará la sangre, el semen y todas esas secreciones que manchan y contaminan. Más pronto se convertirá en sujeto obsesionado por la transparencia. Rozarse sin tocarse, allí se construye una pluralidad de sentidos, una ligereza y una seducción en las que curiosamente se vislumbra una intimidad conservadora. En el laberinto virtual se diluye la idea del deber ser: hay cosas que se ganan y otras que se pierden, algunos objetos son hermosos y otros horrendos, lo uno y lo otro. Conformamos cuerpos místico-eróticos que desarrollan otra clase de espiritualidad. Establecemos relaciones instantáneas que constituyen el principio de otra suerte de pornografía.

Ocurre que los vínculos virtuales de hoy pueden realizar, sin darnos cuenta, el tránsito de *la ficción del mismo a la realidad de lo plural*, subrayado por Patrick Michel: *al hablar del creer, se finge estar hablando de este, pues se habla en realidad de otra cosa; y al no hablar del creer, se finge no hablar de este, no hablando sino del mismo* (Michel 1999). Ese fenómeno, que es ante todo un juego de lenguaje, se llama *metonimia*, y es la mejor manera de referirnos a las dinámicas instauradoras de sentido que, a través de lo virtual, se entrecruzan involuntariamente en las sociedades contemporáneas.

Los vínculos virtuales constituyen ya un cuerpo colectivo, un ámbito de encuentro. Basta pensar en Skype o en todo el arsenal de cámaras para ver o ser visto. Como bien lo ha dicho en múltiples ocasiones Michel Maffesoli, en el ciberespacio nos topamos con el “pegamento de la vida”, quedamos enlazados,

atados: Second life, My space, Facebook son laberintos que nos envuelven e incitan. De algún modo el rito ha sido reemplazado por el juego. Chatear para decir naderías. Jugar sin más, porque no pesa tanto la explicación mítica. Esto no quiere decir que no haya ideólogos de los nuevos laberintos, moralistas y nostálgicos de lo absoluto que sigan diciendo: “El laberinto es para enfrentar al diablo y sus tentaciones, ese espacio contiene trampas y ha sido construido para vencer al Minotauro”. Independientemente del mito que se construya sobre la estructura del laberinto virtual, lo que cuenta es el campo de lo onírico, no tanto la figura del peregrino que recorre el camino de Compostela o del héroe que se propone vencer al demonio. Más que el proyecto, lo que vale es el trayecto: simplemente se está allí y punto.

Creencias metonímicas porque los agentes comprometidos se convierten en actores que desarrollan una serie de tácticas y astucias de *hacer creer para poder creer*, lo que desempeña 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 a través de lo virtual hoy: de un lado, la pretensión de *hablar en nombre de algo real* que 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 del acontecimiento, pues a través del mundo virtual se distribuye en *elementos organizadores de prácticas*, es decir, en *normas de fe*. Así, la fuerza mediática logra que los destinatarios no estén obligados a creer lo que no ven, sino justamente lo que presencian. Del mismo modo que una imagen vale más que mil palabras, la constatación contemporánea del creer se realiza estrictamente a partir de lo que se ve (Certeau 1990, 268).

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. En lo virtual, creer funciona sobre el valor real supuesto a un otro, sin importar el lugar que este ocupe en el mundo. Lo visto es identificado con lo que debe ser creído (Certeau 1990, 268): en realidad, habla un *nada* que calla la pérdida de lo que no puede decirse, y allí, ante esa lucha por la vida (en un tiempo accidentado en el que frac-

sar es indisociable de simbolizar y simbolizar es indisociable de fracasar), en esa anarquía del claroscuro cotidiano, omnipresente entre los vínculos virtuales de hoy, es donde *algo inefable se dice*.

REFERENCIAS

- AUGÉ, MARC. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. París: Seuil.
- AUGÉ, MARC. 1994. *Le sens des autres*. París: Fayard.
- AUGÉ, MARC. 1997. *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*. París: Seuil.
- AUGÉ, MARC. 2000. *Fictions fin de siècle*. París: Fayard.
- AUGÉ, MARC. 2007. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
- BALANDIER, GEORGE. 1994. *Le dédale. Pour en finir avec le xxème siècle*. París: Fayard.
- BAUMAN, ZYGMUNT. 2005. *Amor líquido*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, ZYGMUNT. 2006. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- BECKETT, SAMUEL. 1945/1970. *Le monde et le pantalon. Peintres de l'empêchement*. París: Gallimard.
- BOURDIEU, PIERRE. 1971. "Genèse et structure du champ religieux". *Révue Française de Sociologie* 12 (3): 295-334.
- BOURDIEU, PIERRE. 1977. "La production de la croyance: Contribution à une économie des biens symboliques". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 13: 3-43.
- BOURDIEU, PIERRE. 1987. "Sociologues de la croyances et croyances des sociologues". *Archives des Sciences Sociales des Religions* 63 (1): 155-161.
- BOURDIEU, PIERRE. 1994. *Raisons pratiques*. París: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE. 2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. París: Point Essais.
- CERTEAU, MICHEL DE. 1987. *La faiblesse de croire*. París: Seuil.
- CERTEAU, MICHEL DE. 1990. *L'Invention du quotidien I*. París: Gallimard.
- CHIORE, VALERIA. 2012. "Tropoi, monstra, corpora. La fantastica trascendentale, corporea e materiale di G. B. Vico". *Bachelardiana*, 6: 47-54.
- DESROCHE, HENRI. 1973. *Sociologie de l'espérance*. París: Calmann-Lévy.

- FOUCAULT, MICHEL. 1984. "Des espaces autres". *Architecture, Mouvement, Continuité* 5: 46-49.
- GAUCHET, MARCEL. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. París: Gallimard.
- GEERTZ, CLIFFORD. 2001. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- HALBWACHS, MAURICE. 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Albin Michel.
- HALBWACHS, MAURICE. 1997. *La mémoire collective*. París: Albin Michel.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE. 1993. *La religion pour mémoire*. París: CERF.
- 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*, 227-289. París: Seuil.
- LÉVINAS, EMMANUEL. 1961. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- MAFFESOLI, MICHEL. 1997. *Du nomadisme*. París: Le Livre de Poche.
- MAFFESOLI, MICHEL. 2010. *Le temps revient. Les formes élémentaires de la posmodernité*. París: Desclée de Brouwer.
- MALLARMÉ, STÉPHANE. 1970. "La musique et les lettres". En *Œuvres complètes*, 647. París: Gallimard.
- MAUSS, MARCEL. 1966. *Sociologie et anthropologie*, 3.^a ed. París: PUF.
- MICHEL, PATRICK. 1999. "Nation, religion, pluralisme: une réflexion fin de siècle". *Critique Internationale* 3: 79-97.
- NAMER, GÉRARD. 1994. "Postfacio". En Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Albin Michel.
- NORA, PIERRE. 1984. *Les lieux de mémoire* 1. París: La République.
- PROUST, MARCEL. 1954. *À la recherche du temps perdu* 1. París: Gallimard.
- SANABRIA, FABIÁN. 2004. *La Virgen se sigue apareciendo. Un estudio antropológico*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SANABRIA, FABIÁN. 2007. *Crear y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SANABRIA, FABIÁN. 2009. *Ficciones sociales contemporáneas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SANABRIA, FABIÁN. 2011a. *Tiempos para planchar*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SANABRIA, FABIÁN. 2011b. *Vínculos virtuales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

SARRAUTE, NATHALIE. 1956. *L'Ere du soupçon*. París: Gallimard.

SIMMEL, GEORG. 1986. "Puente y puerta". En *El individuo y la libertad*, 29-34. Barcelona: Península.

SIMMEL, GEORG. 2002. *Sobre la aventura: ensayos de estética*. Barcelona: Península.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. 1965. *De la Certitude*. París: Gallimard.