

Las distancias del creer: secularización, idolatría y el pensamiento del otro

POR DIEGO CAGÜEÑAS ROZO*

FECHA DE RECEPCIÓN: 3 DE JULIO DE 2009

FECHA DE ACEPTACIÓN: 1 DE SEPTIEMBRE DE 2009

FECHA DE MODIFICACIÓN: 21 DE SEPTIEMBRE DE 2009

RESUMEN

¿Es necesario creer lo que el otro cree para comprenderlo? El artículo explora diferentes perspectivas desde las que la antropología ha respondido a este interrogante. El argumento principal es que, por tratarse de una disciplina que surge con la modernidad y la secularización del mundo, la antropología ha tendido a ignorar lo específicamente "religioso" del creer para poderlo reducir a fenómeno simbólico y social. Se reconsidera la importancia del problema del creer en el acercamiento de la antropología al otro, una vez que el investigador ha rechazado la posibilidad de compartir sus creencias. Haciendo uso de las ideas de distancia y de retiro de lo sagrado, se cuestionan las consecuencias que la secularización trae para el ejercicio de la etnografía definida como pensamiento del otro y para el análisis del problema del creer. Finalmente, se muestra cómo el retorno de lo sagrado obedece a una lógica idolátrica que busca reinstaurar la autoridad de las ortodoxias que la secularización ha debilitado, y se esboza el tipo de acción política que podría contrarrestar el violento avance de la idolatría en el escenario político.

PALABRAS CLAVE:

Secularización, creencia, distancia, idolatría.

The Distances of Belief: Secularization, Idolatry, and the Thought of the Other

ABSTRACT

Is it necessary to believe what the other believes to understand him? This paper explores different perspectives through which anthropology has addressed this question. The main argument is that because it is a discipline that arose alongside modernity and the secularization of the world, anthropology has tended to ignore what is specifically "religious" in believing so as to reduce it to a social and symbolic phenomenon. The importance of the problem of belief is reconsidered in respect to anthropology's approach to the other once the researcher has dismissed the possibility of sharing the other's beliefs. Turning to the ideas of distance and the deflection of the sacred, I question the consequences that secularization brings to the exercise of ethnography and to the study of the problem of belief. Finally, I show that the return of the sacred responds to the logic of idolatry, which seeks to reinstate the authority of the orthodoxies that have been weakened with secularization. I conclude with a brief sketch of the kind of political action that could thwart the violent advance of idolatry in the political sphere.

KEY WORDS:

Secularization, Belief, Distance, Idolatry.

As distâncias de crer: secularização, idolatria e o pensamento do outro

RESUMO

É necessário crer aquilo que o outro crê para compreendê-lo? O artigo explora diversas perspectivas desde as quais a antropologia tem oferecido resposta a esta pergunta. O argumento principal é que, devido a que é uma disciplina que surge com a modernidade, a antropologia tem ignorado o aspecto especificamente "religioso" de crer para reduzi-lo a fenômeno simbólico e social. A importância do problema de crer é reconsiderada na aproximação da antropologia para o outro, quando o pesquisador rejeita a possibilidade de compartilhar suas crenças. Usando as idéias de distância e de retiro daquilo sagrado, as conseqüências que a secularização traz para o exercício da etnografia definida como pensamento do outro e para a análise do problema de crer são questionadas. Finalmente, mostra-se como o entorno daquilo que é sagrado obedece a uma lógica idolátrica que procura a re-instauração das autoridades das ortodoxias que a secularização tem debilitado, e delinea o tipo de ação política que poderia contra-arrestar o violento avanço da idolatria no cenário político.

PALAVRAS CHAVE:

Secularização, crença, distância, idolatria.

* Doctorado en Antropología y Estudios Históricos (en curso), Maestría en Antropología, The New School for Social Research, Estados Unidos; Maestría en Filosofía y Análisis Cultural, Universidad de Ámsterdam, Holanda; Filósofo y antropólogo de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Actualmente se desempeña como profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: cagud270@newschool.edu.

LA DISTANCIA

Pensar la secularización es pensar el recorrido de una distancia. Los polos de este movimiento pueden determinarse con relativa exactitud: la lejanía del nihilismo, por un lado; la cercanía de la idolatría, por el otro. El problema, sin embargo, reside en la correcta estimación de la magnitud de la distancia y la dirección del recorrido. Si entendemos por secularización una “relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión ‘decaída’, a términos puramente mundanos” (Vattimo 1996, 11), podemos afirmar que secularización no significa abolición de lo sagrado sino su particular modo de pervivencia en el mundo moderno. En algún lugar entre el vacío que queda tras la retirada de los dioses y la plenitud que trae la sobreabundancia de ídolos se halla la única experiencia religiosa auténtica que puede brindar un mundo que se piensa secular.

Determinar la naturaleza de dicha experiencia excede el propósito de estas páginas; nos limitaremos a señalar un posible primer paso en esa dirección. Partimos, siguiendo a De Certeau, constatando un cierto desplazamiento de la sacramentalidad tras el cual la experiencia amorosa y la sexualidad intentan reemplazar la obediencia. Tan pronto la Iglesia deja de ser “la garantía social y cultural de habitar en el campo de la verdad” se rompen los vínculos de hermandad que hacían del otro un miembro más de la comunidad. Se descubre entonces una “alteridad perturbadora e inaccesible” (Certeau 2006, 309) que demanda de nosotros un ejercicio de fe, que nos pide creer en ella. El amor y la sexualidad buscan, de forma infructuosa y efímera, volvernos a acercar a ese otro. No parece ser suficiente. Consumada la consabida muerte de Dios, el otro parece ser lo único en que nos es posible creer. Sin duda, no es éste el superhombre que Nietzsche aguardaba tras el ocaso de los ídolos. Lejos estamos de aquel nuevo hombre que se haría cargo de su voluntad de poder y se daría a sí mismo nuevos valores más merecedores de tal nombre. Por el contrario, la necesidad de un acto de fe en todo acercamiento al otro pone en evidencia tanto nuestra necesidad como nuestra incapacidad de creer. Así lo entendió Heidegger: no somos no creyentes porque Dios en cuanto Dios haya perdido su credibilidad ante nosotros, sino porque nosotros mismos hemos abandonado la posibilidad de

creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios (Heidegger 2000, 198). Lo sagrado parece haberse replegado a una distancia tan vasta que ni siquiera el creer más abnegado puede alcanzarlo. Lo único que nos es dado es creer que creemos. O, de modo más dramático y vertiginoso, “creer a pesar de la creencia de que no se cree” (Marion 1993, 80).

Para el pensamiento antropológico, en cuanto pensamiento del otro, la distancia abierta por el alejamiento de lo sacro es condición de posibilidad. En ello no se encuentra solo. De hecho, todas las llamadas “ciencias sociales” dependen desde su origen mismo de la creación de “lo secular”, es decir, de un campo de relaciones por completo inmanente, cuyo estudio y comprensión no dependan de instancias trascendentes. Esto se suele olvidar: que no siempre hubo “lo secular”. Se olvida que el *saeculum*, en la Edad Media, no era un espacio o un dominio; se trataba del lapso de tiempo que separa la caída del *eschaton*. Para convertirse en espacio independiente e inmanente lo secular debió privatizar, espiritualizar y trascendentalizar lo sagrado, al tiempo que reimaginaba la naturaleza, el hombre y la sociedad como elementos de una esfera de poder autónomo y formal (Milbank 1993, 9). Esto es bien sabido, y no es la historia que deseo contar. Mi interés es más específico. Mi pregunta es por el lugar que ha ocupado el creer en un pensamiento, el antropológico, que sólo es posible gracias a la distancia abierta con la (pretendida) secularización del mundo y el consiguiente extrañamiento del otro. La pregunta podría ser puesta en estas palabras: ¿es necesario creer lo que el otro cree para comprenderlo? Así formulada, la pregunta puede parecer ingenua: durante su corta historia la antropología ha funcionado como si *no* fuese necesario compartir las creencias del otro para la producción de saber etnográfico. Aún más, en repetidas ocasiones se ha hecho explícita una cierta necesidad de ignorar tales creencias, o por lo menos de suspenderlas, de ponerlas entre paréntesis, si lo que se busca es alcanzar un saber más fiel a la realidad.

Se impone otra pregunta más fundamental: ¿es posible comprender algo que no se comparte? Retorno al desplazamiento de la sacramentalidad que advierte De Certeau. Con respecto a la liturgia en un mundo secular, se permite decir: “La liturgia se estetiza. Deja de ser cierta (pensable) y eficaz (operatoria), pero puede ser bella, como una fiesta, como un canto, como un silencio, como un efímero éxtasis de comunicación colectiva” (Certeau 2006, 309). El servicio público deja de serlo para convertirse en estímulo de “experiencias privadas”.

Otro tanto podría decirse del saber etnográfico: al no compartir las experiencias del otro del que pretende hablar, corre el riesgo de estetizarlo.¹ No se trata de un juicio peyorativo. Estetizar al otro no es por necesidad un acto reprochable (aunque frecuentemente lo sea); es, ante todo, hacer de él objeto de un cierto tipo de conocimiento. Simplemente se constata lo siguiente: al mantener al otro a distancia suficiente para neutralizar tanto sus creencias como las del etnógrafo, aquello que hace de lo vivido algo cierto y eficaz para cada individuo es pasado por alto, por ser considerado perteneciente a una “vida interior” que se estima inaccesible o irrelevante. El intento de acceder a esta interioridad es reprochado como síntoma de “psicologismo”. El quehacer de la etnografía, al hacer del otro un enigma indescifrable en términos “científicos”, es decir, como objeto de un cierto tipo de conocimiento, no estaría sino replicando en clave propia la imposibilidad de creer que nos ha legado el retiro de lo divino. No sólo no podemos creer lo que el otro cree sino que no podemos creer que el otro crea.

Pero vamos demasiado rápido. A pesar de no ser un tema que suela ocupar al etnógrafo, el creer está inscrito en el corazón de la disciplina desde muy temprano. Debemos entonces volver la mirada a esas primeras formulaciones y preguntarnos cómo el problema del creer ha determinado la historia de un saber que necesita del otro. Lo que sigue, por tanto, es una breve genealogía del problema del creer, desde la mirada antropológica, una vez el mundo se ha secularizado y el otro se ha convertido en realidad estética. A lo largo de este recorrido la cuestión de la distancia nos servirá de guía. La meta es abrir la posibilidad de medir con mayor precisión la distancia que nos separa de lo divino.

ORÍGENES

Es necesario delimitar el problema desde un principio. Hay algo de característicamente “cristiano” en el acto de creer; algo, por necesidad, que sería propio de la tradición de las religiones del Libro. Muchas religiones están basadas primariamente en un *hacer*: acatar la Ley, llevar a cabo ciertos rituales, abstenerse de incurrir en prácticas prohibidas, por ejemplo.² Esto no quiere decir que otras religiones carezcan del concepto de creer; tan sólo que, de tenerlo, éste es secundario con respecto a otros elementos (Stringer 1996). Para el cristianismo, por el contrario, creer está en la raíz de toda definición de lo que es “ser cristiano”. Incluso podría afirmarse, como lo sugiere Foucault, que una vida “verdaderamente cristiana” consiste en la constante manifestación explícita de las creencias personales (Foucault 1997, 208). Esta herencia cristiana es determinante en el modo en que el problema del creer forma parte de los orígenes del pensamiento antropológico. Así, al definir cultura como “el todo que abarca conocimiento, creencias, arte, moral, ley y costumbres”, Edward Tylor (quien provenía de una familia de cuáqueros) clasificó el creer como uno de los elementos que conforman la “esfera intelectual” de toda sociedad (Tylor 1974, 1). Según Tylor, los elementos intelectuales de una cultura son causa de sus elementos materiales. Esta perspectiva intelectualista explica por qué Tylor pudo definir la religión como “la creencia en seres sobrenaturales [*spiritual beings*]”. En esta simple frase, lo divino –lo sobrenatural– ha quedado irremediablemente ligado al acto de creer.

Las consecuencias de tal definición pueden identificarse tan temprano como en *La rama dorada*. James Frazer (quien fue educado en la fe presbiteriana) también distingue el aspecto intelectual de la religión, de sus manifestaciones prácticas, esto es, diferencia la creencia en poderes superiores, de las tentativas de invocarlos o apaciguarlos. Pero Frazer da un paso más al sostener que la creencia debe necesariamente preceder a la práctica, ya que primero debemos creer en la existencia de un

1 Estética no tiene en este contexto el sentido restringido de producción y apreciación de obras de arte. Alude, en cambio, a aquella esfera de la experiencia humana que desde la Ilustración es tenida por “privada” y, por ende, “subjetiva”. Esta concepción de la estética encuentra una de sus más acabadas expresiones en la definición kantiana según la cual la “estética trascendental” consiste en “la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad”. Así, pues, la estética se ocupa de un conocimiento “sensible” en el que no median conceptos sino sólo las “formas” de la experiencia (espacio y tiempo). Para efectos de nuestra argumentación basta retener la profunda subjetivación de una estética así definida. Como conocimiento privado y anterior a conceptos, la estética se asegura un dominio de la experiencia en el que lo social sólo ingresa en un segundo momento. Lo estético se comparte *después* de vivido; su vivencia no depende de –ni incluye– la existencia del otro. En la Tercera Crítica, la de la facultad de juzgar, Kant afirma: en el juicio estético “no se entiende la determinación del objeto, sino del sujeto de su entendimiento” (Kant 1992, 44).

2 Ejemplo de tal concepción “práctica” de lo religioso es el culto a los ancestros. Igor Kopytoff ha demostrado que, en el caso de numerosas sociedades africanas, es incorrecto afirmar que sus miembros “creen” en los ancestros y, por tanto, los veneran. De hecho, en África el énfasis recae “no sobre la manera en que los muertos viven sino en las formas en que afectan a los vivos” (Kopytoff 1971, 129); lo que significa que las personas invierten mucho menos tiempo especulando acerca de la vida después de la muerte que haciendo frente a las acciones de los ancestros. Esta relación implica que la existencia de los ancestros nunca es puesta en duda, así como en muy contadas ocasiones se duda de la existencia de “padres”. No significa esto que no haya diferencia alguna entre ancestros y padres, sino que ésta rara vez es objeto de reflexión sistemática (Astuti 2007).

ser sobrenatural antes de intentar complacerlo (Frazer 1995). De esto se desprende que, dado que las acciones se derivan del creer, al etnógrafo le es posible utilizar las prácticas “religiosas” como la clave para desentrañar la creencia que les da forma. Algunos años después, Émile Durkheim se encargaría de invertir y complicar esta relación. Durkheim (quien creció en un entorno judío) retiene los aspectos conceptuales y mentalistas de la religión definidos por Tylor, pero los transforma en elementos de representaciones colectivas a través de las cuales la sociedad adquiere conocimiento del mundo. Ya que dichas representaciones anteceden toda existencia individual, las creencias no pueden sino derivar de la experiencia ritual. Dicho de otro modo, creer no es tanto un “estado interior” como un hecho social. Antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma para sus miembros (Durkheim 2003). El énfasis recae entonces sobre la noción de “sistemas de creencia”, que se caracterizan por su casi total coherencia, por su prioridad sobre el individuo, y porque el espacio para el disenso es reducido a expresión de anomia.

Los estudios de Evans-Pritchard (quien se convirtió al catolicismo hacia el final de su carrera) sobre brujería entre los Azande y religión entre los Nuer son un bello ejemplo de reconstrucción de sistemas de creencia. En el primer caso, su propósito fue demostrar que las creencias aparentemente “irracionales” de los Azande obedecen a una lógica que tiene sentido en sus propios términos, y más específicamente, que la brujería es una práctica que busca arreglárselas con el infortunio (Evans-Pritchard 1976). El análisis emprendido por Evans-Pritchard supone que las creencias deben ser entendidas como hechos sociales, no teológicos. La tarea del etnógrafo consiste en rastrear las relaciones entre creencias, y entre creencias y otros hechos sociales. El “contenido religioso” específico de cualquier creencia es dejado fuera de consideración en la medida en que el etnógrafo no está en posición de declararlo “falso” o “verdadero”. Victor Turner (quien también se convertiría al catolicismo) fue más lejos. Turner sugiere que “la religión no está determinada por nada distinto a ella misma”, y, en consecuencia, no puede ser reducida a ningún tipo de explicación etnográfica. En consecuencia, todo intento académico de explicar fenómenos “religiosos” (como el del creer) tan sólo termina destruyendo “aquello que hiere y amenaza su autosuficiencia” (Turner 1962, 92). Detrás de estas declaraciones se esconde una presuposición que Turner comparte de cierto modo con Evans-Pritchard: que el creer ocupa un lugar privi-

legiado para la comprensión de la experiencia religiosa, es decir, que la “vida interior” del antropólogo es la clave para descifrar la “vida interior” de los otros, pero que, por ello mismo, el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenece al ámbito de la antropología. En otras palabras, en este punto el antropólogo ha dejado de serlo. Por ello no debería sorprender que, cerca del final de su estudio de la religión Nuer, Evans-Pritchard confiese que “en este punto el teólogo toma el lugar del antropólogo”, como si no hubiese otra vía hacia la comprensión del verdadero significado de cualquier fenómeno religioso.³

En brusco contraste, Clifford Geertz asume una posición bastante distante frente a la esfera de lo religioso, ya que no considera las creencias del antropólogo de especial interés, en gran medida porque su obra equipara los sistemas de creencia a sistemas simbólicos. Geertz enfatiza que el antropólogo debe distinguir entre el creer “en medio del ritual” y el creer como producto de “la reflexión acerca de tal experiencia” (Geertz 1973, 79). Esta distinción es crucial para Geertz, pues le permite demostrar que las creencias religiosas no son meras “inducciones desde la experiencia” o manifestaciones exteriores de una interioridad inalcanzable, sino expresiones de la previa aceptación de una autoridad externa al individuo (Geertz 1973, 74). De ahí la importancia del ritual. Las creencias adquieren intensidad [*vividness*] únicamente en el contexto del ritual, puesto que es dentro del universo simbólico que les da forma y razón de ser donde encuentran pleno sentido. El mundo simbólico preexiste a todo acto de creer y dicho mundo se abre paso a través de la autoridad ritual hacia cada psique individual. Encontramos entonces que Geertz arriba a una concepción del creer bastante cercana a la propuesta por Durkheim: las creencias no agotan la dimensión de lo sagrado y, por tanto, no es necesario compartirlas para entenderlas desde un punto de vista etnográfico. Para ello debería ser suficiente reducirlas y describirlas como fenómenos simbólicos y sociales.

EL PROBLEMA DEL CREER

Estos primeros acercamientos de la antropología al creer se apoyan en el supuesto de que la capacidad de creer es un rasgo universal de la humanidad: aunque es

3 Se entiende entonces que Evans-Pritchard caracterice la actitud de científicos y antropólogos sociales hacia la religión como “hostil”, pues las entienden como “superstición que ha de ser explicada” y no como algo en lo que pueda creer “una persona racional” (Evans-Pritchard 1966, 162).

innegable que los sistemas de creencia difieren entre sí, esto no quiere decir que haya grupos humanos sin religión o religiones sin creencias. El problema consiste, por tanto, en explicar dicha variedad. Por ello, la antropología se ha tropezado con el problema del creer principalmente como parte de la tarea de traducción intercultural. El problema ha sido persistente: cuando los antropólogos atribuyen creencias a miembros de otras culturas (el otro por excelencia), ¿están asumiendo que una categoría “psicológica” que comparte un gran número de lenguas occidentales debe ser tratada como una capacidad que puede ser atribuida a todo ser humano? La cuestión reviste especial interés puesto que ha sido ligada a preguntas acerca de la universalidad de la razón o de la corporalidad humana. Incluso si se acepta que creer es una capacidad compartida de modo universal, aún queda por resolver el problema de la naturaleza de las creencias: ¿se trata de expresiones de una racionalidad común o efectos de disposiciones corporales compartidas (Crandall 2004; Das 1998; Recanati 1997)?

Sin embargo, las dificultades de pensar el creer no son solamente de índole epistemológica. Existen dilemas éticos y metodológicos cuando se trata de dar cuenta de las creencias del otro (Hahn 1973; Ward 2006). Estos dilemas reintroducen el problema de la distancia en una nueva escala. Katherine Ewing plantea que en el acercamiento al creer del otro se corre el riesgo de borrar la distancia entre antropólogo e informante. Sin importar si el primero comparte o no las creencias del segundo, es necesario preguntarse: ¿cómo hacerse cargo de las creencias ajenas sin caer en una suerte de “ateísmo reductor” (Ewing 1994, 572)? Hablar de ateísmo, no obstante, no parecer ser la forma más afortunada de plantear el problema. El término agnosticismo es más preciso, si tenemos en cuenta que una respuesta como la de Geertz busca preservar la distancia adecuada frente a “las vidas interiores de los nativos”: el etnógrafo debe encontrar el balance entre estar “dentro” y estar “fuera” (Geertz 1976, 223). No se trataría de una ausencia de fe sino de su suspensión en aras del saber etnográfico.

Es así como el problema del creer se convierte en el problema de cómo comprender algo que no es compartido, o que lo es sólo parcialmente, y sobre lo cual no estamos en posición de emitir juicios de valor ni de conocimiento (Engelke 2002). Hay más: existe la posibilidad de que el informante sepa algo de la condición humana que sea válido para el investigador. Siempre será posible que las creencias del otro puedan enseñarnos algo (Ewing 1994; Harding 1987). Esto es, existe la posibilidad de que la distancia se borre hasta el punto de la identificación.

Siempre podemos sucumbir a la necesidad de creerle *al* otro, de creer *en* el otro. Pero, entonces, habría que concluir, estaríamos abandonando las reglas del conocer.

PRESCINDENCIA DEL CREER

Hasta acá sólo obstáculos. ¿Son la herencia cristiana del creer y su versión moderna y “decaída” suficientes para explicar las dificultades? Tal vez quepa ser más precisos. Talal Asad, por ejemplo, acusa –pienso que justificadamente– a pensadores como Geertz y Evans-Pritchard de dar prioridad al creer como “estado mental”, antes que como actividad constitutiva del mundo (Asad 1993, 43). Y esto no a pesar, sino precisamente en razón de sus intentos de hacer de la creencia un fenómeno social. En este sentido, se trataría de teorías “modernas”, pues suponen la imposibilidad de comprender lo religioso en sus propios términos. Cabe recordar que tanto Geertz como Evans-Pritchard ejercen un acto de traducción del creer con el fin de hacer de éste objeto posible para el pensamiento etnográfico: lo convierten en fenómeno simbólico, el primero; en hecho social, el segundo. Acerca de lo propiamente “religioso” del creer, no obstante, no es mucho lo que la antropología puede decir, pues ello permanece atrapado en las redes de la interioridad. ¿Cabría, por consiguiente, hacer a un lado el problema del creer?

Si se atiende a la lógica de la secularización, una respuesta afirmativa se presenta como la más sensata. En efecto, al socavar los fundamentos de una posible ética cristiana, la modernidad ha cerrado el espacio de autoridad que solía ocupar la soberanía de una “persona sagrada”. Así, pues, “se seculariza también la subjetividad moderna, en cuanto que, al entrar en un sistema de relaciones sociales y de poder más complejo que el de la relación con una persona soberana, debe necesariamente articularse de acuerdo con un sistema de mediaciones que la hacen menos perentoria” (Vattimo 1996, 43). Este proceso de secularización funciona gracias a un equívoco: confunde obediencia con servidumbre. De ahí el desconcierto que surge al comprobarse que la liberación de esta relación de obediencia no ha traído consigo al hombre racional y autónomo que se esperaba. La distancia que la secularización abre entre un hombre y otro nos ha puesto en situación de precariedad. Perdido el padre, se pierde al hermano. La distancia filial ha sido obliterada, y con ella, la certeza del creer. Nosotros, los “modernos”, tan sólo podemos creer que creemos.

En vista de la gravedad de los obstáculos a los que da pie, se ha propuesto que nos deshagamos del problema

del creer (Lindquist y Coleman 2008). Rodney Needham, por ejemplo, piensa que el saber antropológico ha venido operando bajo la suposición de que es posible decir de todo hombre que cree, sin tener en cuenta su entorno cultural particular. Para Needham el problema radica en que aun cuando estemos convencidos de que una persona cree sinceramente lo que dice creer, nuestra convicción no proviene de una evidencia objetiva de un estado interno particular: “podemos entonces dominar, como de hecho lo hacemos, la gramática de los juicios de creencia y aun así no estar convencidos de que éstos se apoyan en un fundamento objetivo de la experiencia psíquica” (Needham 1972, 126). Es más, dada la falta de universalidad de la gramática inglesa (en la cual las creencias pueden ser confesadas, supervisadas, discutidas, etc.), es lícito suponer que concepciones similares funcionan de otro modo en otros lenguajes u otras sociedades porque no hay nada que compartamos por necesidad; no hay sitio en el que podamos encontrarnos en virtud de nuestras creencias.

En un tono similar, Ernest Gellner rechaza la posibilidad de encontrar coherencia en declaraciones como “los Nuer creen que los gemelos son aves” (Evans-Pritchard 1971): sólo un excesivo principio de caridad podría hacerlas inteligibles. Gellner es tajante: “darle sentido al concepto equivale a robarle el sentido a la sociedad” (Gellner 2003, 33). La única forma que encuentra Gellner de entender tales proposiciones es tomándolas como evidencia de un pensamiento prelógico o como medios utilizados para ocultar el poder ejercido por grupos privilegiados sobre el resto de la población. A eso ha quedado reducido lo divino: a saber primitivo e instrumento de dominación.⁴

De este modo, Needham y Gellner pierden de vista lo principal. Al no cuestionar el carácter proposicional que asignan a los juicios de creencia, ambos suponen que estos juicios hacen afirmaciones acerca del mundo del mismo modo en que lo hacen los juicios “empíricos”. Pero, precisamente, por carecer de contraparte empírica verificable los desestiman, por tratarse de juicios “incoherentes” o “confusos”. Más grave todavía es la exclusión de la dimensión histórica que esta perspectiva conlleva. La obsesión por determinar si una creencia es

verdadera o falsa, coherente o ininteligible, oculta las dinámicas históricas que han establecido que creamos lo que creemos y que pensemos el creer de la forma en la que lo pensamos. Esta ceguera histórica puede muy bien ser la causante de la insistencia en transponer lo que se ha definido como “la interioridad del creer cristiano” a contextos no cristianos (Ruel 1997, 36). En otras palabras, es un error limitar el problema del creer a la esfera epistemológica y omitir las raíces que éste tiene en la historia del imperialismo occidental y la expansión de la cristiandad. Razones éstas de peso para no prescindir del problema del creer.

En efecto, la diseminación del cristianismo ha llevado a una situación en la cual nociones religiosas propagadas por las misiones, entre las que se cuenta la del creer, han sido apropiadas y modificadas por los evangelizados en una escala global (Kirsch 2004).⁵ Es equivocado ignorar el hecho de que el cristianismo “se ha convertido para nuestras sociedades en el proveedor de un vocabulario, de un tesoro de símbolos, de signos y de prácticas” en constante resignificación, sin que ello signifique asumir “el sentido cristiano en su totalidad” (Certeau 2006, 305). Con la secularización, la necesidad de creer sólo se ha acentuado: la cristiandad ha dado paso a la pluralidad de las cristiandades, es decir, a las disputas por el creer. Éste parece ser el verdadero significado del llamado “retorno de lo religioso”: la proliferación de proyectos que pretenden clausurar lo religioso, en cuanto relación con el otro, en totalidades conceptuales no exentas de violencia (Vries 2002). El resultado: una nueva Babel en la que los juicios de creencia, en lugar de haber sido finalmente desmitificados, han pasado a colmar el espacio político. Pero no para creer en lo político (Certeau 2000) sino para hacer valer lo político en términos no seculares. Quizá sea así como retorna lo religioso: bajo la figura del creyente que retorna al espacio político con sus creencias por delante.

JUICIOS DE CREENCIA

Si no podemos prescindir de ellos, aunque sólo sea en razón de su abrumadora ubicuidad, ¿cómo entender los

4 No es ésta la única reducción que ha sufrido el orden de lo divino. Están, también, los intentos de hacer de él un producto de consumo, objeto de “elección racional” (Bankston 2002), o el resultado de nuestras “limitaciones cognitivas” (Barrett 1998). Por razones de espacio no podemos detenernos en estas perspectivas; valga decir que, a pesar de sus diferencias, comparten el supuesto de que es posible llegar a una explicación más “racional”. Lo religioso sería efecto o resultado de una realidad más fundamental: ya sea nuestro aparato cognitivo o una cierta lógica económica que permea lo humano en su totalidad.

5 La literatura que se ocupa de la apropiación del cristianismo por parte de comunidades en principio no cristianas es demasiado amplia para poderle hacer justicia. Algunos ejemplos limitados a América Latina: el surgimiento de líderes indígenas, gracias a la labor misionera de diferentes iglesias (Parker 2002); el establecimiento de una “teología indígena” en México (Norget 2007); las “subjetividades divididas” de catequistas aimara (Orta 2000); las diversas resignificaciones del sacramento del bautismo en la sierra Tarahumara (Slaney 1997), o la rearticulación sistemática de “creencias nativas” en la reconstrucción de la “cosmovisión” nasa (Rappaport 2005).

juicios de creencia sin reducirlos a afirmaciones empíricas que predicarían sobre el mundo o sobre estados mentales? Un primer paso es restituir la importancia del lenguaje. Jean Pouillon hace justamente esto cuando atiende a las diferentes connotaciones de las que el verbo creer goza en el idioma francés. Su proceder filológico, sin embargo, está guiado por un atisbo previo: en principio, es el antropólogo “occidental” quien suele afirmar que otras personas creen, no las personas mismas. Esto, sostiene Pouillon, se explica por la naturaleza gramatical del verbo creer. Es tal la polisemia del término que éste se presta para ser empleado con resultados frecuentemente equívocos. Pouillon identifica tres usos que pueden ser traducidos como “confiar/creer en” [*croire à*], “creer que” [*croire que*] y “creer en” [*croire en*]. Dos ambigüedades resultan: por un lado, el creer se presenta como un modo de aprehensión distinto, o incluso opuesto a la percepción y el conocimiento empírico. Pouillon sostiene que al afirmar que “creemos” introducimos una sombra de duda en la declaración. Afirmar que se cree no es lo mismo que afirmar que se sabe. Decir que se cree en Dios es muy distinto de decir que se sabe que Dios existe.⁶ Por otro lado, encontramos la ambigüedad producto de la coexistencia de dos sentidos distintos y no siempre compatibles: *croire* como representación o enunciación de un sistema de creencia y *croire* como confianza o crédito. Esta última acepción se basa en la convicción de que “la entidad a la que se otorga *croiance* la retorna bajo la forma de ayuda o protección” (Pouillon 1982, 5).

Ahora, si tenemos en cuenta que desde la perspectiva de las ciencias sociales es el investigador quien acostumbra adscribir creencias, podemos resumir el problema así: “podría decirse que es el no creyente quien cree que el creyente cree en [*croire à*] la existencia de Dios” (Pouillon 1982, 2). El punto es que no todos los lenguajes hacen la misma distinción entre creer y saber (o entre “creer en” como expresión de confianza y “creer que” como expresión de certeza). Dado que esta polisemia ha sido raramente notada, la norma ha sido la reducción a “creencia” de aquellos juicios y prácticas que no parecen

obedecer a ninguna lógica discernible. El resultado ha sido que “no es tanto el creyente quien afirma su creencia en cuanto creencia, sino que es el no creyente quien reduce a mero creer lo que, para el creyente, está más cercano al saber” (Pouillon 1982, 6). Dan Sperber, por su parte, acusa a la antropología de incitar esta confusión al no hacer uso de una acepción técnica del verbo creer, en lugar de recurrir al uso vernáculo, “que no corresponde a un concepto adecuadamente definido”. Su recomendación es no asumir que los juicios de creencia “significan algo” o que se refieren a alguna “verdad empírica”; más prudente es “ponerlos entre paréntesis”. De acuerdo con Sperber, los juicios de creencia son verdaderos sólo porque el creyente afirma que lo son. Ello justifica el uso del paréntesis: una proposición puede ser paradójica, contradictoria, o ir en contra del sentido común, pero en sí misma no puede ser considerada irracional (Sperber 1997). La acusación de irracionalidad sólo es posible si vamos más allá del contenido de la proposición y tenemos en cuenta en qué sentido se dice que ésta es “creída” (Sperber 1982, 164). Así las cosas, los juicios de creencia no poseen más que “contenido semi-proposicional” (Sperber 1982, 177), pues su verdad no se fundamenta en evidencia empírica verificable. Pese a estar formulado en tono negativo el argumento de Sperber apunta a una característica de los juicios de creencia que suele ser dejada de lado: las razones para creer provienen de otras creencias. “Creemos que” porque “creemos en”. Creemos aunque carezcamos de certeza; creemos porque confiamos. Y esto a pesar de que en un mundo secular, en principio, es cada vez más difícil confiar pues la fuente de autoridad por excelencia, lo divino, reside a distancias inabarcables.⁷

LO EXTRAÑO

Antes de concluir, señalemos una presuposición más sobre la forma en que la antropología ha pensado el problema del creer. Tal como lo hemos reconstruido hasta este punto, la antropología se plantea dicho problema en

6 Esto, sin embargo, sería correcto únicamente dentro de ciertos contextos, dentro de ciertos juegos de lenguaje. Es de notar que Wittgenstein pueda afirmar justamente lo contrario: “Uno puede desconfiar de los propios sentidos, pero no de la propia creencia”. En otras palabras, de acuerdo con Wittgenstein, no solemos usar la palabra como Pouillon sugiere, puesto que se trataría de un contrasentido: “Si hubiera un verbo con el significado de ‘creer falsamente’, no tendría sentido usarlo en la primera persona del presente de indicativo” (Wittgenstein 1988, 439). Parece, pues, que el elemento de duda no proviene de quien afirma la creencia sino de quien la escucha y no comparte las reglas de uso de tal afirmación. Como se verá, en esto último vuelven a convergir las dos posiciones.

7 No obstante, tal como lo demuestra Shapin, la confianza es un fenómeno más común de lo que esta imagen daría a pensar. De hecho, ésta constituye el “lazo moral” sin el cual no es posible la producción de conocimiento científico (Shapin 1994, 7). Dado que los conocimientos que adquirimos de primera mano no son sino una ínfima parte de aquello que sabemos (o creemos saber), es claro que dependemos del conocimiento producido previamente por otros. En un espíritu similar, Rorty propone la idea de “solidaridad” como condición *sine qua non* del trabajo científico (Rorty 1991). Pero esta confianza, esta solidaridad no es algo explícitamente articulado en el discurso científico hegemónico. Antes por el contrario, los aspectos morales de la producción de conocimiento, y con ellos, la creencia que precede a todo saber, son oscurecidos en nombre de la “objetividad” del método científico.

cada ocasión en que se tropieza con creencias “extrañas”, con afirmaciones que van en contra del sentido común y que, por consiguiente, merecen atención especial. La pregunta por la naturaleza del creer está condicionada por la incapacidad de aceptar que alguien pueda creer tales cosas. Como hemos visto, el pensamiento antropológico ha seguido tres caminos principalmente: o bien busca reducir la extrañeza de la creencia y así hacerla inteligible al descubrir lo que “realmente quiere decir” (“la brujería en realidad es una estrategia para afrontar el infortunio”), o bien lleva esta extrañeza al paroxismo (“sólo la teología o la mística pueden entender lo que el creyente cree”), o bien, por último, simplemente se la descarta como objeto de conocimiento (“los juicios de creencia no son más que juicios confusos”).

No obstante, también existe la posibilidad de relativizar lo aparentemente extraordinario de la creencia religiosa. Por caminos no siempre coincidentes, Pascal Boyer (1994) y Maurice Bloch (2002) muestran cómo una creencia que parece “extraña” en un primer momento termina naturalizándose una vez nos familiarizamos con ella tras repetidos encuentros. De ser así, la extrañeza no sería sino el efecto de la distancia que percibimos al encontrar una creencia que no compartimos, ya que ésta se halla inscrita en una red de creencias que nos es ajena. Es un error acercarse a una creencia como si ésta no se sustentara en una creencia previa, la cual, a su vez, se halla incluida en una red de creencias en constante reconfiguración. Es decir, en última instancia, la autoridad del creer depende del creer mismo.

Lo interesante de la posición de Bloch (en contraste con las conclusiones a las que arriba Boyer) es que no desemboca en una completa naturalización de lo religioso por medio de la eliminación de lo extraño [*the counterintuitive*]. Por el contrario, Bloch encuentra lo extraño por doquier. Las creencias religiosas no se diferencian por ser “extrañas” en cierta medida, pues ésta es una característica que comparten con toda experiencia humana. Esta conclusión no deja de ser sorprendente si se tiene en consideración el devenir del pensamiento hasta acá descrito. El creer y, por extensión, lo religioso no tienen nada de particular. La incertidumbre y la duda que introduce el creer están en el corazón de toda acción y pensamiento humano. El intento de comprender lo que una creencia “realmente quiere decir” es fútil porque su función no es predicar sobre lo que el mundo “realmente es”.

Que el creer no tenga nada de particular no significa, sin embargo, que no se trate de un fenómeno singular. Dicho de otro modo: a pesar de compartir la cualidad de

lo extraño con otras esferas de la experiencia humana, cabe perfilar su singular extrañeza con mayor nitidez. Nos preguntamos: ¿de dónde le viene su extrañeza al creer? ¿De lo que se cree, es decir, del “contenido” de la creencia? No necesariamente. ¿Cómo –supongamos– podríamos determinar que creer en el Día del Juicio es más o menos “extraño” que creer en la retribución del karma? Evidentemente, no existe un punto neutro desde donde podamos hacer tal comparación. Es justo, entonces, suponer que más que de lo que la creencia afirma, su extrañeza proviene de sus particulares *técnicas de verificación*. Y con esto nos hallamos nuevamente frente a la más tenaz dificultad que enfrenta una posible antropología de la creencia: el creer como objeto de conocimiento.

Lo extraño de creer en el Día del Juicio (extraño para quien no cree, claro está) reside en la “creencia inconvencional” del creyente. No hay razones que lo disuadan. Peor aún, “en lo que llamamos creer en el Día del Juicio o no creer en el Día del Juicio, la expresión de creencia desempeña quizás un papel absolutamente secundario” (Wittgenstein 1996, 130), de modo que –sin importar qué tipo de razones se esgriman– la creencia puede muy bien quedar incólume. Y esto simplemente porque la verificación de tal creencia no pasa por los raseros de la razón: “no sólo no es racional, sino que no pretende serlo” (Wittgenstein 1996, 135). Wittgenstein habla de terror; tal sería la “sustancia de la creencia” (Wittgenstein 1996, 133): la inconvencional certeza de que de no vivir la vida de cierto modo las consecuencias se sufrirán en ese último de los días. Aquí yacería la práctica de verificación de *esta* creencia: sólo es un creyente aquel que siente este terror y organiza su vida en consecuencia. Esto y nada más. No se cree por razones, no se deja de creer por razones. Pero no por esto creer es sinónimo de irracionalidad. Creer es otra cosa. Es el “apasionado compromiso hacia un sistema de referencia”. Es, por sobre todo, “una forma de vida, una forma de evaluar la vida” (Wittgenstein 1995, 64). ¿Y el creyente? Es la persona que “arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor fundadas para ella. Aunque distinga entre cosas bien fundadas y no bien fundadas” (Wittgenstein 1996, 130). El riesgo, la creencia inconvencional, el apasionado compromiso, no dan razones. De ahí la perplejidad antropológica, de ahí el desconcierto del mundo secular: la razón ha sido incapaz de agotar la experiencia humana.

Terror es tan sólo un posible modo de vivir la creencia. Temor, reverencia, costumbre, incluso el “sentimiento oceánico” que cautivó a Romain Rolland y dejó impávido a Freud; términos éstos tan precisos como cualquier

otro, pues no se trata de algo que se pueda saber *a priori*. Cada creyente cree a su modo. Y esto —este creer vivido— no es objeto de conocimiento sino de *reconocimiento*. El punto es sencillo: no necesitamos una *teoría* de la creencia para reconocer al otro en cuanto creyente. En circunstancias ordinarias, cuando ni la duda ni la justificación tienen cabida, nuestra relación con las cosas que nos ocupan no es una relación de conocer, de “saber” o “no saber”. Antes de poder conocer al otro (si es que esto es posible), debo reconocerlo (Cavell 1979, 433). Al reconocer al creyente reconocemos la distancia que nos separa y que, al mismo tiempo, nos mantiene unidos. La secularización, al debilitar lo divino, pretendió acercarnos al otro, sin importar que ello significase el robarle su condición de creyente y el robarnos la posibilidad de reconocernos en él. El resultado ha sido el opuesto: la distancia no ha cesado de crecer, pues el otro no está dispuesto a declinar su derecho a creer.

DEBILIDAD

Estamos ahora en posición de decir algo acerca de la experiencia religiosa que puede brindar un mundo que se tiene por secular. Ésta no es otra que la experiencia de la distancia vivida como extrañeza ante un mundo que insiste en creer. Es el reconocimiento de nuestra relación deyecta con lo divino y, por lo tanto, con el otro. Pero esta relación sólo la podremos empezar a pensar correctamente si —además de constatar que “el fundamento suprasensible del mundo suprasensible, pensado como realidad efectiva y eficiente de todo lo efectivamente real, se ha vuelto irreal” (Heidegger 2000, 189)— comprendemos que lo que se ha vuelto irreal no ha sido lo divino sino su ídolo. La autoridad que la secularización ha erosionado no ha sido la de lo divino como tal, sino la de las ortodoxias y metafísicas totalizantes que pretenden elevarlo a fuente de soberanía. Así, pues, el retorno de lo religioso es en realidad el retorno de una política que hace de determinadas formas del creer condición indispensable del reconocimiento. Es una política que, en nombre de la recuperación de un ídolo, busca cerrar el espacio a la proliferación de creencias. Es, en una palabra, fruto de un malentendido: “el golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como inde demostrable, sino que el Dios considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo” (Heidegger 2000, 193). La disputa por el creer de la que somos testigos es la disputa por restituirle a una u otra concepción de lo divino su lugar como valor supremo y rector de la vida política. Somos testigos de una batalla

de idolatrías. Una batalla por traer lo más cerca y lo más pronto posible aquello que se supone perdido tras la secularización del mundo.

Una verdadera experiencia religiosa en un mundo secular entiende, por el contrario, que la pérdida ha sido mínima. Que lo que se ha debilitado han sido precisamente esas estructuras que impiden a lo divino recuperar la distancia que le es propia. Las ortodoxias se han levantado tras la declaratoria de la muerte de Dios sin detenerse a pensar que un dios que pueda ser matado por el hombre nunca mereció tal nombre. La verdadera experiencia religiosa de la que intentamos hablar se estremece al percibir que el retorno de lo religioso se hace en nombre de ese dios espurio, un dios que necesita habitar en inmediata cercanía para poder ejercer su autoridad.

Hay por lo menos una alternativa. Si aceptamos que la secularización conlleva el debilitamiento de las instituciones que mediaban entre el hombre común y lo divino, y que tal debilitamiento libera a lo divino para retirarse de la cercanía idolátrica en la que lo mantenían atado diferentes ortodoxias, podemos seguir las palabras de Jean-Luc Marion cuando afirma que “la intimidad del hombre con lo divino *crece* con la separación” (Marion 1993, 88). La distancia permite la proximidad, la intimidad. En la distancia, y gracias a ella, se preserva la diferencia, pues resiste cualquier intento de reducirla a concepto: “La distancia sólo se define al sustraerse a toda definición que pretenda asegurar una inteligibilidad neutra de la misma, y representarla como un objeto alcanzable” (Marion 1993, 198). Por ende, si la distancia es irreductible a razones, también lo han de ser los polos entre los que ella se extiende: el otro y el mismo no pueden ser pensados fuera de la distancia que los une y los separa, y es en virtud de ella que adquieren sus formas históricas.

Con esta separación vinculante también crece la intimidad con el otro, pues hace posible que nos encontremos en “la debilidad de creer”. En otras palabras, el problema del creer deja de ser el problema de comprender algo que es ajeno, puesto que la debilidad de creer es compartida:

Ningún hombre es cristiano solo, por sí mismo, sino en referencia y enlazado con el otro, en la apertura a una diferencia solicitada y aceptada con gratitud. Esta pasión del otro no es una naturaleza primitiva que hay que recuperar, no se añade tampoco como una fuerza más, o una vestimenta, a nuestras competencias y adquisiciones; es una fragilidad que despoja nuestras solidesces e

introduce en nuestras fuerzas necesarias la *debilidad de creer* (Certeau 2000, 311).

Lo que aquí se dice del cristiano puede decirse del creyente en general, es decir, del ciudadano de un mundo secularizado: nadie cree por sí mismo, sino en referencia y enlazado con el otro que se encuentra en la misma necesidad de creer.

En una temprana formulación, Henri de Lubac quiso caracterizar la “deriva” del mundo secular como el “drama del humanismo ateo”. El drama no es sólo el del renegar de los “orígenes cristianos de la humanidad occidental” y la consiguiente separación de Dios. Se trata, con mayor precisión, del surgimiento de un ateísmo “positivo, orgánico, constructivo” (Lubac 1990, 9). (Recuérdese el “ateísmo reductor” del que Ewing acusa al antropólogo). Pero esto se nos antoja incorrecto. O por lo menos insuficiente. El drama del humanismo (entendido como saber inmanente, independiente de toda instancia trascendente) es precisamente su falta de ateísmo, su incapacidad de abandonar el creer de una vez por todas. El saber secular ha fracasado en su intento de asegurarse un escenario en el que pueda ser positivo, orgánico y constructivo. Siempre, hasta el día de hoy, se ha quedado a medio camino. El drama de la sociedad secular se exagera cuando ésta se ve enfrentada a una proliferación de creencias sin precedentes. El extrañamiento del otro puede localizarse aquí: en la pretensión de vivir en un mundo libre de creencias, mientras éstas no cesan de reclamar su derecho a formar parte de lo político. El drama del humanismo ateo consiste en no poder hallar un camino hacia el reconocimiento que no pase por el creer propio y ajeno.

El malogro del proyecto de secularización total del mundo no sólo ha cerrado el paso hacia el pensamiento del otro sino que ha abierto el espacio de combate entre idolatrías que le da forma a la política contemporánea. La borradura de la distancia no ha podido ser; urge repensar lo político lejos de una estética de lo otro. Una política que le haga frente a la idolatría dogmática tendría que comenzar por aceptar que la distancia —y, por tanto, la diferencia que en ella vive— “no reside tanto en el antagonismo, cuanto en el equilibrio de los empujes” (Marion 1999, 197). El saber del otro que tal política implica es uno en el cual la distancia es infranqueable y, a la vez, franqueada. Con una renovada aprehensión del verdadero sentido de la secularización sería posible restituirle al otro su condición de conciudadano de un mundo que lucha por librarse de la idolatría, por dejar atrás los dogmas, y así poder vivir en observancia de la debilidad de creer. De este modo, el otro deja de ser

objeto de experiencias estéticas para volver a ser motivo de la acción política. Su derecho a la debilidad debe ser preservado: su derecho a dudar, a cuestionar, a creer, a descreer. Su derecho, que también es el nuestro, a vivir lo divino en su separación, en su distancia justa, y a un nuevo saber, a una nueva antropología en la que “la verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla” (Levinas 1997, 85). *

REFERENCIAS

1. Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
2. Astuti, Rita. 2007. Ancestors and the Afterlife. En *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, eds. Harvey Whitehouse y James Laidlaw, 161-178. Durham: Carolina Academic Press.
3. Bankston, Carl. 2002. Rationality, Choice and the Religious Economy. *Review of Religious Research* 43, No. 4: 311-325.
4. Barrett, Justin. 1998. Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 11: 325-339.
5. Bloch, Maurice. 2002. Are Religious Beliefs Counter-Intuitive? En *Radical Interpretation in Religion*, ed. Nancy Frankenberry, 129-145. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Boyer, Pascal. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
7. Cavell, Stanley. 1979. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
8. Certeau, Michel de. 2000. Believing and Making People Believe. En *The Certeau Reader*, ed. Graham Ward, 119-128. Malden: Blackwell Publishing.
9. Certeau, Michel de. 2006. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores.
10. Crandall, David. 2004. Knowing Human Moral Knowledge to Be True: An Essay on Intellectual Conviction. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 307-326.

11. Das, Veena. 1998. Wittgenstein and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 27: 171-195.
12. Durkheim, Émile. 2003. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
13. Engelke, Matthew. 2002. The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on "the Inner Life". *Anthropology Today* 18, No. 6: 3-8.
14. Evans-Pritchard, Edward. 1966. Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture. En *Social Anthropology and Other Essays*, 155-171. Nueva York: The Free Press.
15. Evans-Pritchard, Edward. 1971. *Nuer Religion*. Nueva York: Oxford University Press.
16. Evans-Pritchard, Edward. 1976. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
17. Ewing, Katherine. 1994. Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe. *American Anthropologist* 96, No. 3: 571-583.
18. Foucault, Michel. 1997. Christianity and Confession. En *The Politics of Truth*, 199-233. Nueva York: Semiotexte.
19. Frazer, James George. 1995. *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
20. Geertz, Clifford. 1973. Religion as a Cultural System. En *The Interpretation of Cultures*, 87-125. Nueva York: Basic Books.
21. Geertz, Clifford. 1976. "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. En *Meaning in Anthropology*, eds. Keith Basso y Henry Selby, 231-237. Albuquerque: University of New Mexico Press.
22. Gellner, Ernest. 2003. Concepts and Society. En *Selected Philosophical Themes*, 18-46. Londres: Routledge & Kegan Paul.
23. Hahn, Robert. 1973. Understanding Beliefs: An Essay on the Methodology of the Statement and Analysis of Belief Systems. *Current Anthropology* 14, No. 3: 207-229.
24. Harding, Susan. 1987. Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist* 14, No. 1: 167-181.
25. Heidegger, Martin. 2000. La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En *Caminos de bosque*, 157-198. Madrid: Alianza Editorial.
26. Kant, Immanuel. 1992. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
27. Kirsch, Thomas. 2004. Restaging the Will to Believe: Religious Pluralism, Anti-Syncretism, and the Problem of Belief. *American Anthropologist* 106, No. 4: 699-709.
28. Kopytoff, Igor. 1971. Ancestors as Elders in Africa. *Journal of the International African Institute* 41, No. 2: 129-142.
29. Levinas, Emmanuel. 1997. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
30. Lindquist, Galina y Simon Coleman. 2008. Against Belief? *Social Analysis* 52, No. 1: 1-18.
31. Lubac, Henri de. 1990. *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
32. Marion, Jean-Luc. 1993. *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós Editores.
33. Marion, Jean-Luc. 1999. *El ídolo y la distancia: Cinco estudios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
34. Milbank, John. 1993. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden: Blackwell Publishing.
35. Needham, Rodney. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Nueva York: Oxford University Press.
36. Norget, Kristin. 2007. Decolonization and the Politics of Syncretism: The Catholic Church, Indigenous Theology and Cultural Autonomy in Oaxaca, Mexico. *International Education* 37, No. 1: 78-96.
37. Orta, Andrew. 2000. Syncretic Subjects and Body Politics: Doubleness, Personhood, and Aymara Catechists. *American Ethnologist* 26, No. 4: 864-889.
38. Parker, Cristián. 2002. Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America. *Social Compass* 49, No. 1: 67-81.
39. Pouillon, Jean. 1982. Remarks on the Verb "To Believe". En *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*, eds. Michael Izard y Pierre Smith, 1-8. Chicago: The University of Chicago Press.
40. Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Dialogue in Colombia*. Durham: Duke University Press.

41. Recanati, François. 1997. Can We Believe What We Do Not Understand? *Mind & Language* 12, No. 1: 84-100.
42. Rorty, Richard. 1991. Science as Solidarity. En *Objectivity, Relativism, and Truth*, 35-45. Cambridge: Cambridge University Press.
43. Ruel, Malcolm. 1997. Christians as Believers. En *Belief, Ritual, and the Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion*, 36-59. Leiden: E. J. Brill.
44. Shapin, Steven. 1994. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: The University of Chicago Press.
45. Slaney, Frances. 1997. Personhood and Ethnicity in the Sierra Tarahumara of Mexico. *American Ethnologist* 24, No. 2: 279-301.
46. Sperber, Dan. 1982. Apparently Irrational Beliefs. En *Rationality and Relativism*, eds. Martin Hollis y Steven Lukes, 149-180. Cambridge: The MIT Press.
47. Sperber, Dan. 1997. Intuitive and Reflective Beliefs. *Mind & Language* 12, No. 1: 67-83.
48. Stringer, Martin. 1996. Towards a Situational Theory of Belief. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 27, No. 3: 217-234.
49. Turner, Victor. 1962. *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*. Manchester: Manchester University Press.
50. Tylor, Edward. 1974. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Nueva York: Gordon.
51. Vattimo, Gianni. 1996. *Creer que se cree*. Barcelona: Ediciones Paidós.
52. Vries, Hent de. 2002. *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
53. Ward, Graham. 2006. Narrative and Ethics: The Structures of Believing and the Practices of Hope. *Literature & Theology* 20, No. 4: 438-461.
54. Wittgenstein, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica - Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.
55. Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Aforismos: cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
56. Wittgenstein, Ludwig. 1996. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Ediciones Paidós.