

**CREER, EXPERIMENTAR, COMPRENDER: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA INTERSUBJETIVIDAD A PROPÓSITO DE UNA EXPERIENCIA DE INTERVENCIÓN EN EL CAMPO DE LA CREENCIA<sup>1</sup>**

*Believing, experiencing, understanding: a reflection about intersubjectivity with regard to an intervention experience in the field of belief*

por

**Héctor Zapata Aburto\***

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilc  
 asbestos83@hotmail.com

**Resumen**

El siguiente artículo propone una reflexión sobre la dinámica intersubjetiva dada entre un investigador y su campo, teniendo como marco de estudio la creencia, en lo particular referida a la espiritualidad New Age. La pregunta primordial que delinea tal reflexión y que surge a partir de una experiencia de campo es: ¿Qué lugar juega y a qué problematizaciones lleva la creencia de un investigador una vez que decide aventurarse a estudiar la creencia de otros? Así pues, mi punto de partida para responder esta pregunta, es una narrativa de campo que intercala apuntes teórico-metodológicos que a su vez intentan poner en discusión algunos de los postulados de autores pertenecientes a la antropología posmoderna (particularmente me centraré en Clifford Geertz y James Clifford) y de otros que intentaron pensar el campo de la creencia.

**Palabras clave:** creencia, experiencia, intersubjetividad, New Age, etnografía.

<sup>1</sup> Este artículo se desprende de una investigación que se dio en el marco de la realización de un Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México.

\* Comunicador Social y Psicólogo de la Universidad Autónoma Metropolitana en la Ciudad de México. Maestría en Psicología Social Doctorado en Ciencias Sociales. Sus líneas de análisis han estado centradas en el estudio de la subjetividad y la construcción de sentido a partir de marcos teóricos ligados al posestructuralismo y al psicoanálisis.

## Abstract

The following article proposes a reflection about intersubjective dynamics given between a researcher and his field, having as a frame of study the belief, in particular the one that refers to New Age spirituality. The fundamental question that delineates such reflection and that arises from a field experience is: What role does it have and to what problems does the belief of a researcher take once he decides to venture to study the beliefs of others? So, my starting point to answer this question, is a field narrative that intersperses theoretical-methodological notes that try to put into discussion some of the postulates of authors belonging to postmodern anthropology (particularly I will focus on Clifford Geertz and James Clifford) and of others who tried to think the field of belief.

**Keywords:** belief, experience, intersubjectivity, New Age, ethnography.

## Introducción

¿Cómo medir la distancia o cercanía que se establece entre un investigador y su campo? ¿En qué trayectos se sustenta? ¿Con qué matices se presenta? ¿Es psíquica, afectiva, racional, ideológica, ética, experiencial? ¿Cómo pensar la alteridad en ese marco? ¿Qué discernimientos toca? ¿Qué malestares? ¿Qué creencias? ¿Cómo encaminar el vínculo, la relación con tus informantes, cuando la distancia entre su perspectiva y la del investigador parece ser irreductible? Preguntas de este talante no dejaban de acecharme durante mi trabajo de campo, aunque en su momento no fueran capaces de mostrarse de manera explícita, sino que más bien se tradujeran en disruptivos malestares, en alivios efímeros y en conclusiones poco convincentes.<sup>2</sup>

En última instancia, puede que tales preguntas sean imposibles de responder, o al menos es menester que quede abiertas como una forma de dar pie a la reflexión nunca cerrada que concierne a la relación entre un investigador y su campo. Lo que sigue tiene la intención de proponer cierta inteligibilidad en ese sentido, teniendo como marco de referencia tales preguntas, pero asumiendo a la par la imposibilidad de responderlas contundentemente. Además de esto, mi propósito tendrá que ver también con dar cuenta de algunas sendas y disrupciones a las que me llevó mi trabajo de campo y cómo en muchos momentos fue

---

<sup>2</sup> El trabajo de campo del que hago mención, formó parte de una investigación de tesis del Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana, en dicha tesis intenté pensar la relación entre malestar y creencia en el marco de la espiritualidad New Age, teniendo como telón de fondo un espíritu multirreferencial y transdisciplinario (esto quizá pueda notarse en lo que presento a continuación). Una versión ampliada de las ideas contenidas aquí se encuentra expuesta en la misma tesis.

imposible evitar que estuviera en juego mi propia creencia, lo cual provocaba que en ocasiones ésta fuera interpelada por parte de los sujetos con los que pretendía elaborar mi investigación. Si considero pertinente dar cuenta de lo anterior es porque esa posición asumida y las interpelaciones que fui recibiendo desde ahí, se tornaron en un dato fundamental para comprender lo que estaba estudiando: la creencia y el malestar en el contexto de la espiritualidad New Age<sup>3</sup>. Se verá cómo y por qué. La idea es arribar a una reflexión a propósito de aquello que tiene de particular el decidir introducirse en un campo tan *sui generis* como lo es la creencia religiosa, donde el presupuesto relativista fomentado por la academia se torna por lo menos problemático, esto en el momento el que se topa con la más absoluta de las creencias, la que corresponde a lo sagrado. La manera en cómo planteo hacer lo anterior es a través de un escritura en primera persona generada a partir narraciones de campo y reflexiones teórico-metodológicas (sustentadas fundamentalmente en ideas de James Clifford y Clifford Geertz) que intente rescatar, en la medida de lo posible, la viveza de los diálogos y las experiencias con algunas de las personas con las que me relacioné durante el trabajo de campo. Posteriormente me centraré en establecer una discusión con dos propuestas antropológicas relacionadas al tema de la creencia: las que aluden a Jeanne Favret-Saada y a Rita Segato; todo esto para al final arribar a una reflexión final a propósito de la intervención en el campo de la creencia.

### La primera luz

Mariana era una mujer de unos cincuenta años de edad, aproximadamente. Tenía un aspecto sobrio: alta, cabello corto, esbelta, vestimenta casual, alguien que a primera vista puede pasar desapercibida. Cuando llegaba a tomar reiki en el parque se solía sentar en una banca, siempre apartada, sin buscar la interacción con algún otro paciente. En ese contexto que la conocí, cuando ambos esperábamos pasar a la terapia de reiki. Fue hasta el cuarto o quinto día de verla ahí, que finalmente me animé a abordarla. Me presenté con ella. A grandes rasgos le platicué lo que hacía ahí, lo que investigaba. Agregué que me había venido dando cuenta desde hace días que ella era una de las personas que acudían al parque con más regularidad, y que por eso mismo quería platicar con ella. Lo que particularmente me interesaba, le dije, era saber de su experiencia con ese tipo de terapias, de su experiencia sanando. Noté que ella me empezó a mirar con cierta reserva. En principio habló poco y más bien se dedicó a hacerme preguntas a mí, como si para hablar de ella primero necesitara escucharme. Leí ese gesto como una forma de escepticismo en relación a lo que le había dicho, como si detrás de mi presentación hubiera algo arcano, o como si simplemente

---

<sup>3</sup> Cabe señalar que lo que aquí retomo forma parte de un trabajo de campo que duró dos años y que constó de dos etapas; la primera, que llamaría preliminar, consistió en acudir durante seis meses a un parque público en la Ciudad de México donde una sanadora ofrecía terapias de reiki bajo el formato de la cooperación voluntaria. La segunda etapa involucró acudir por un periodo de año y medio con un grupo de autoayuda-new age que se reunía en un pueblo circundante a la zona arqueológica de Teotihuacán, en el Estado de México.

necesitara ganar confianza antes de hablar conmigo. Posteriormente me preguntó de qué escuela venía, qué estudiaba, por qué había decidido estudiar ese tema, el de la sanación *new age*. Incluso me pidió que le mostrara mi credencial de estudiante. Luego sugirió que: “muchas veces las personas que vienen de las escuelas no pueden comprender este mundo y por eso no creen en él”. Sin duda en ese momento yo fui ese alguien para Mariana que era incapaz de comprender el mundo de la sanación, de las energías, de la Nueva Era, y como tal, era posible que estuviera en ese parque para cuestionarlo. Su reserva entonces, era comprensible.

La sospecha de Mariana fue parcialmente acertada aquella primera vez que hablé con ella. Era cierto, yo no comprendía ese mundo, y una forma de empezar a comprenderlo era estar en ese parque, era acercarme a platicar con ella para saber de su experiencia sanando. Pero mi gesto simplemente aspiraba a quedarse ahí, en el terreno de la comprensión, no trascendía a la creencia. De tal suerte, tenía claro que yo nunca hubiera llegado al parque de no ser por el afán de comprender ese mundo, el que corresponde a la sanación New Age. Comprender para mí no representaba el correlato de creer como para Mariana. Comprender implicaba que ella me hablara de su experiencia con la sanación. Comprender, asimismo, tenía que ver con que yo me arrojara a la experiencia de estar en ese parque recibiendo terapias de reiki. Aunque en primera instancia no hubiera motivo alguno para recibirlas más allá de la propia intención de experimentarlas. Dos maneras distintas de ubicar la comprensión se estaban dibujando en este punto, también dos usos. Para Mariana comprender se traducía en creer, la experiencia en esta lógica yacía en otro lugar, quizá obviada, ya que podía llegar a ser evidente que si Mariana estaba ahí experimentando la sanación era no sólo porque se comprendía y se creía en ella, sino también y fundamentalmente, porque se necesitaba, ya que se tenía algún padecer que se quería atender. En mi caso, la necesidad era comprender, y una herramienta para hacer esto posible era experimentar: estar en ese parque, recibir reiki, platicar con Mariana. Experimentar para comprender, como una de los gestos más elementales de toda etnografía: “La experiencia concreta, cercada de contingencias, raras veces alcanza la altura de lo ideal; pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva un estatus ejemplar” (Clifford, 1988, p. 41). Sin embargo, la experiencia etnográfica que intentaba poner en acto, no deshacía en ninguna forma (ni tendría por qué hacerlo) la distancia esgrimida entre mi perspectiva y la de Mariana, entre mi lugar en el parque y el de ella, ni, por otro lado, aminoraba la diferencia entre el estatuto o el lugar que cada uno le otorgaba tanto a la comprensión como a la creencia.

Lo anterior no implicaba en absoluto que tuviera que desdeñar a la experiencia etnográfica, asumiendo erróneamente que la irreductible distancia entre mis informantes y yo haría imposible el vínculo y la comprensión. Ya que, si como dice Clifford, toda práctica etnográfica involucra “un compromiso intenso e intersubjetivo”, habrá que asumir a la par que la alteridad en este marco es inalienable. Y en tal punto quizá valga la pena recordar lo que establece Geertz:

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

Comprender la forma e influencia de, por emplear un término escabroso una vez más, las vidas internas de los nativos es más entender un proverbio, percibir una alusión, captar una broma -o, como he sugerido antes, leer un poema- que no alcanzar una extraña comunión con éstos (1994, p. 90).

Vuelvo al parque, a Mariana. Poco a poco fui ganándome su confianza. No obstante nuestros encuentros sucesivos tuvieron más el carácter de diálogos, de charlas, antes que de entrevistas informales llevadas a cabo por mí. Durante una charla ella arrojó una conclusión sentenciosa en relación a mí: “tú estás buscando la luz pero aún no te has dado cuenta, por algo llegaste aquí”. No pude responder nada ante esa aseveración. Por un momento me pasó por la cabeza que en el fondo estaba ahí porque efectivamente buscaba sanar algo profundo. Pero al intentar escarbar y no encontrar nada profundo que quisiera traer a cuenta ahí, concluí que era posible que sí estuviera buscando una luz, sólo que se trataba de una luz que expedía un fulgor distinto a aquella a la que Mariana hacía referencia. Era un fulgor mundano, el de Mariana era cósmico. Mientras yo quería mundanizar la experiencia de ella y de los que acudían al parque, preguntándoles precisamente sobre cómo habían llegado ahí, no buscando en ello un llamado particularmente extraterrenal, “lumínico”; Mariana, por su parte, pretendía hacer pasar mi lugar ahí, mi afán de experimentar para comprender y mi comprensión misma, por un proceso de cosmización:

La “cosmización” sobre la cual se apoya la religión permite al hombre proyectarse fuera de sí mismo lo más lejos posible, creando sobre el modo imaginario un universo de significaciones “objetivas, y así imponer a la realidad, del modo más eficaz y completo, sus propias significaciones. (Hervieu-Léger, 2005, p. 32).

Las luces significantes con las cuales mirábamos, por un lado Mariana y por otro lado yo, estaban claramente delimitadas. Mariana finalmente no tardó en contarme en charlas posteriores, cómo es que se había acercado a todo el mundo de la sanación New Age. La primera vez que le pregunté sobre ello, ella se negó a responderme arguyendo que eso haría que yo asociara su acercamiento a ese mundo a un sólo hecho, cuando en realidad era importante que yo entendiera que todo tenía que ver con un destino, con un llamado espiritual<sup>4</sup>. Todo inició cuando ella comenzó a padecer ataques epilépticos. Esto hizo que perdiera seguridad para poder trabajar. No sabía cuándo uno de esos ataques podía hacerse presente en plena jornada laboral. Es así que llegó con un sanador que también practicaba el reiki y que además se convirtió en su guía espiritual. Fue gracias a la intervención de éste, según relata, que los ataques comenzaron a disminuir y la seguridad fue ganada. Frente a esto, se me ocurrió preguntarle si había tenido algún tipo de experiencia acudiendo con un psicólogo. Me respondió que sí, que durante un tiempo estuvo yendo con uno, sin embargo

---

<sup>4</sup> Esto parece ser bastante característico del mundo New Age. De acuerdo con Carozzi, ello lleva a plantear una autonomía cósmica que impide pensar en influencias terrenales o sociales detrás de la inclusión y la experiencia de los partidarios del campo New Age (1999, p.27).

poco pudo ayudarlo. Agregó que en general consideraba a los psicólogos como buenas personas que querían ayudar. El problema tenía que ver con su saber, el cual era limitado, de acuerdo a Mariana. Ellos no podían comprender que hay otras cosas que están más allá de su mirada y que tienen que ver con lo espiritual, con aquello que trasciende lo humano, que es intangible y que si se trabaja de la manera correcta, puede ayudar en un grado mayor. De acuerdo a lo anterior, podía decirse que el acontecimiento que originó la entrada de Mariana en el mundo New Age, se ligaba a esa seguridad recobrada. Ese hecho había marcado un rumbo en el contexto de un destino cuyo llamado trascendía tanto al hecho mismo como a Mariana, según esta misma me lo dejó ver. En contraste con ella, yo no era más que alguien que quería comprender, alguien que no buscaba acontecimientos de alivio dignos de resaltar o propios de un llamado espiritual, sino sólo estar ahí, experimentar, escuchar a la gente. Las charlas con Mariana, sus interpelaciones, recibir reiki en el parque, fue para mí una especie de rito de iniciación.

### Otros fulgores

Después del parque y de Mariana, comencé una segunda etapa de campo a partir de conocer a un grupo que podría ser catalogado como de “autoayuda New Age”, en el contexto de un equinoccio primavera en las pirámides de Teotihuacán. Este grupo, que se hacía llamar “El círculo de mujeres guerreras”, era presidido por Luz, una especie de gurú-maestra que había fundado el grupo hacía ya cinco años y que había crecido de forma significativa durante esos cinco años (empezó con cinco miembros, llegando a tener hasta alrededor de sesenta). En la primera reunión de este grupo a la que acudí, me encontré con que más allá del nombre que llevaba éste, había ahí niños, jóvenes, adultos, personas mayores; la presencia era muy variada, aunque las que se imponían numéricamente sin duda eran las mujeres. Al poco tiempo de haber empezado tal reunión, Luz me otorgó la palabra. Debía presentarme. Le repetí al grupo más o menos lo que ya le había dicho momentos antes a Luz: venía de una universidad, mi intención era estudiar la sanación New Age. Estaba ahí porque quería escucharlos, saber sobre sus experiencias sanando, sobre cómo les había servido llegar al grupo. Finalmente les planteé la pregunta con respecto a si me permitían estar ahí para escuchar, para que me enseñen lo que como grupo hacen. Todos respondieron que sí, sin excepción. Repentinamente una mujer que se encontraba junto a mí, del lado izquierdo, me dijo: “a ver, déjame verte a los ojos para ver si dices la verdad”. Esto lo hizo en un aparente tono de broma, y sin embargo sí elaboró el gesto de voltear y mirarme a los ojos. Enseguida un hombre de unos treinta años ahí presente me lanzó una pregunta: “¿Sólo vas a escuchar o vas a participar?”. Respondí que en principio sólo iba a escuchar, pero que seguramente más adelante participaría.

Como con Mariana, me sentí interpelado por ese último cuestionamiento. Si se pudiera definir la estancia que comenzaba en ese momento como una observación participante, esa interpelación me recordaba el segundo elemento presente en esa técnica tan

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

recurrente y al mismo tiempo tan vaga: lo que refiere a la participación. Sin duda se trataba de un nuevo llamado, el más directo que hasta el momento había hallado, a la parte experiencial de todo etnografía. En lo que refiere a la broma que me lanzó la mujer, me causó una inquietud particular. Yo era un nuevo miembro que se mostraba con un discurso digno de la duda, expuesto a la sospecha. No pude saber si al final mis ojos le develaron algo. Lo que sí puedo asegurar es que yo era un extraño que, como en su momento lo sugiriera Mariana, podía venir si no a cuestionar las creencias del grupo, sí por lo menos a “mentirles”, a ocultar una intención, a simular.

Esa primera reunión a la que acudí pasó entre consideraciones sobre portales transdimensionales que se abrirían en Teotihuacán, correcciones de comportamiento venidos de Luz y dirigidos hacia algunos miembros del grupo y “constelaciones familiares” puestas en escena (habiendo participado yo en una de ellas). Esto parecía ir en plena consonancia con la espiritualidad New Age, la cual implica: “una búsqueda de experiencias alternativas que conlleven a la transformación personal” (De la Torre, 2007, p.146). Cuando la sesión casi daba por concluido, Luz se volvió a dirigir a mí: “¿Tienes alguna duda?”. Respondí que por el momento no. En esos precisos instantes la mujer que antes me había hecho la broma sobre si le estaba diciendo la verdad prorrumpió una vez más llenando mi ausencia de preguntas con una posible duda que, también en tono de broma, imaginó yo podría tener: “¿Estamos locos? Sí, estamos locos”. A este señalamiento, aparentemente jocoso, se agregó el de una mujer que permanecía sentada en el suelo junto a la primera: “¿Somos brujos? Eso quisiéramos”. Yo no hice otra cosa más que reír junto con el grupo, tratando de ocultar el leve desconcierto que en ese momento me causaron tales comentarios. Mi exterioridad quedaba consolidada con estas dos últimas bromas. Parte del grupo se afirmaba en una alteridad relacionada con la locura, la brujería; y yo, colocado dentro de una dimensión proyectiva, imaginaria, que estas mujeres habían erigido para mí, era quien les podría otorgar tal afirmación. Quizá se trataba de una especie de escudo ante una presencia extraña y sospechosa. La protección tenía que ver con quebrar el sentido, replantear la idea de locura y brujería, sacarla del ámbito peyorativo, invertirla para volverla afirmativa frente a ese sujeto extraño que venía de una universidad. Fantaseaban con mi juicio inicial, se adelantaban a él, se daban el placer de bromear con él y de esa forma se creaban una identidad que fracturaba el estigma, la exotización. Aquella vez yo no pensé ni que estuvieran locos ni que fueran brujos. En inicio no tuve una representación clara en relación al grupo. La cuestión pasaba más por sentirme abrumado por lo que hablaron y vi en aquella primera reunión. Todo me parecía caótico, sin sistematicidad, sin líneas lógicas. Un portal transdimensional se relacionaba con el altercado que una mujer tuvo con su hija porque esta última no había lavado los trastes de la manera correcta, luego venía una constelación familiar que se daba para resolver el asunto del abuso sexual que una adolescente sufrió, y en una segunda constelación un joven de 18 años pedía permiso a su mamá para poder tener novia.

Pasaron varios meses en los que seguí acudiendo con el grupo. Llegó una ceremonia organizada a partir del sueño que tuvo una de los miembros. Acudí a dicha ceremonia. Una

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Crear, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

vez terminada comenzó un convite que tenía que ver con compartir la experiencia con esta última. Fue en ese momento cuando me acerqué adonde se encontraban Paula y Matilda, dos mujeres que formaban parte del grupo. Comencé a platicar con ellas. Matilda contó que en el momento en el que recién llegó y vio lo que ocurría durante las constelaciones familiares, se mostró escéptica. “¿A poco sí...?”, se preguntó cuando veía los llantos desmesurados durante las representaciones. Se decía que a través de estas el que actuaba podía conectarse con gente ausente, incluyendo muertos. Según cuenta, bastó que empezara a participar en dichas representaciones para corroborar que ello era verdad: uno terminaba por sentirse poseído por el papel, por la persona que representaba. Matilda incluso habló de que ella había visto a un recién nacido muerto que alguna vez le tocó representar. Paula, por su parte, me lanzó una interpelación. Aseguró que me hacía falta vivir más la experiencia de estar en el grupo, arrojarme a la emoción, abandonar en alguna medida el registro racional que, según ella, siempre parecía estar presente cuando acudía a las reuniones del grupo. Me dijo también que me notaba siempre analítico, anotando cosas en mi cuaderno; pero que quizá lo que necesitaba era realmente arrojarme a la experiencia de estar ahí, la cual, según pude entender, tenía que ver con involucrar mis emociones por entero. Frente a eso, le respondí que para mí no era tan fácil dejar aflorar mis emociones, al menos en la manera en la que en el grupo parecían aflorar. Además de esto, comenté que había un punto en el que no podía olvidarme que estaba allí para hacer una investigación, y que en este sentido mi experiencia era necesariamente diferencial a la del grupo, lo cual no quería decir que no disfrutara estar ahí, que no quisiera vincularme, y de ser posible, hacer amistades. Frente a esto que comentaba, Matilda me preguntó directamente si yo era escéptico o creyente. Le hice saber que para mí era una posición difícil, ya que por un lado creía absolutamente en la experiencia de alivio que ellas me contaban que obtuvieron en el grupo, asimismo creía en su valor terapéutico, y sin embargo ello no implicaba que yo necesariamente “creyera” en todo aquello que allí se evocaba (ángeles, poderes sagrados, etc.). Quise hacerles entender que resultaba complicado transformar una experiencia investigativa en una terapéutica, en una experiencia espiritual, emocional, sin que esto por supuesto implicara negar la presencia de estos tres rasgos en la investigación, pero vistos justamente más como objeto de investigación, que como experiencia absoluta y necesaria. Ante esto, ellas ya no mencionaron nada.

Me quedé con la sensación de que no las había convencido, de que lo que les dije no fue del todo adecuado. Podía pasar que con ese gesto había establecido sin quererlo una línea clara entre ellas y yo, entre el grupo y yo. Hasta el momento en el que escribo esto no sé qué otra cosa pude haberles respondido. Tal vez lo más fácil hubiera sido ser condescendiente frente a sus señalamientos. Simular y entonces decir sin más que creía en todo lo que circulaba ahí: desde peticiones a los ángeles, la constante ponderación de la energía, vidas pasadas que retornan como castigos que hay que pagar en el presente, posesiones de muertos durante constelaciones familiares, entre otras cosas. Al final opté por ser sincero de la manera más cordial posible. Ahora mismo que hago el ejercicio de volver al momento en el que tuve esta charla, no puedo evitar escucharme ubicado en un lugar de clausura.

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Crear, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.



## La luz de la experiencia

James Clifford, en su famoso texto “Sobre la autoridad etnográfica”, establece un breve recorrido por la antropología moderna tratando de ubicar y pensar cómo fue constituida y por qué avatares pasó la autoridad del “estar allí” del etnógrafo. “Estar allí” que partía de dos formas de presentarse. Una de ellas tenía que ver con el discernimiento en el espacio: “estar allí” y explotar la mirada, usarla como un recurso clave y presuntamente objetivo a partir del cual el investigador sería capaz de generar una interpretación sobre el acontecer cotidiano del nativo. Por otro lado y de la mano de la mirada, venía el “estar allí” para vincularse con el mismo nativo, establecer una relación, interactuar con él y con su mundo. Todo esto tenía que ver con la tan ponderada observación participante: observar y participar, agudizar la mirada y tener la capacidad de establecer vínculos destinados a sustentar una representación escritural, la cual será el más valorado producto de una investigación de tintes antropológicos (Clifford, 1988, p. 54). En esto último, según Clifford, está jugada la autoridad etnográfica. Ese era la imprescindible punto de partida, lo que de entrada otorgaba la autorización a todo antropólogo para poder “decir cosas” sobre determinada expresión cultural. Los acontecimientos (datos) que se generan en el campo y cómo sean procesados a partir de esta inmersión escópica-vincular del etnógrafo es lo que definiría las “corrientes” dentro de la antropología (p. 63).

Retomando lo que dice Clifford, si el punto de partida de lo que escribo, es justamente una diferencia jugada en el campo de la creencia, entre mis informantes y yo, y la creencia a su vez se plantea como uno de mis objetos de investigación, ¿el “no creer” podría convertirse en un elemento que en determinado momento deslegitima mi autoridad de “decir cosas” sobre mis informantes y su creencia? La respuesta a esta pregunta parece ser obvia en primera instancia. Si nos remontamos a los trabajos clásicos de Malinowsky, Frazer o el propio Evans-Prichard, quienes estudiaron temas como la magia y la brujería, jamás se pensó que para tener la autoridad de dar cuenta de ello o para establecer teorías (en el caso particular del Evans-Prichard) era necesario que ellos creyeran en lo mismo que sus informantes creían. Lo que los legitimaba inicialmente, y aquí volveríamos al planteamiento de Clifford, era la experiencia de haberse introducido en el mundo del nativo. La pregunta por lo que ellos creyeran entonces, resultaba irrelevante, pero esta irrelevancia tenía una razón de ser, más allá de hablar de una forma de hacer antropología en donde la subjetividad del etnógrafo estaba completamente forcluida: Esa irrelevancia de la creencia del antropólogo y su desaparición, eran en gran parte fruto del deslumbramiento de la oscuridad del Otro. Puedo imaginar que en el arrojamiento hacia un mundo por descubrir, hacia una trama simbólica “Otra” que se revelaba y que requería de la observación aguda y de la participación pertinaz del etnógrafo, no había tiempo de mirar hacia el interior de este último. Se daba por sentado que el Otro era Otro y que la diferencia con él era insondable: no se hablaba el mismo idioma, no se tenían los mismos códigos, no se habitaba el “mismo mundo”, no se creía en lo mismo. La

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Crear, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

Diferencia pues, y en ella la que corresponde a la creencia, estaba obviada; se asumía que el Otro era Otro de facto y en ese punto de partida no había demasiado que reflexionar sobre la diferencia, simplemente se exponía amputada de todo punto de referencia, pero sobre todo, amputada de toda posición de conflicto que ofuscará en alguna medida la claridad del dato objetivo. Por supuesto, se ha hablado de cómo esta postura inaugural de la antropología moderna guardaba fuertes improntas colonialistas, pero por el momento me interesa pensar cómo esta asunción implícita de la otredad radical potenció en un primer momento la experiencia sobre la que estaba sostenida la autoridad etnográfica. Mientras el Otro fuera más Otro, más valor se le podría conceder a la experiencia y asimismo la no ponderación sobre la diferencia quedaba mayormente justificada. Todo ocurría como si ante la evidencia absoluta del abismo, el reflexionar sobre su profundidad resultara una pérdida de tiempo y nada más. Entre más radical fuera la oscuridad en la que la luz de la experiencia irrumpiera, más prodigioso sería su fulgor.

Quizá esté por demás decir que si traigo a colación todo esto, no es porque en mi intención esté el demeritar la experiencia etnográfica en pos de otra forma de aproximación. Mi objetivo es únicamente pensar la experiencia de intervención etnográfica en relación a mi propio objeto de estudio, que a la postre refiere a la creencia de otros, y qué implicaciones tiene el hecho de que esos otros no hayan dejado de lanzarme interpelaciones en torno a mi creencia y hayan cuestionado la manera en la que mi experiencia se presentó en un primer momento, lo cual podría hacer pensar que en cierta forma estaban cuestionando también mi “autoridad etnográfica”. Se trataría pues de pensar, de problematizar, en función de mi objeto de investigación, la confianza y la utilidad que se le otorga a la experiencia etnográfica, la cual en palabras de Geertz involucra que:

La distancia etnográfica que separa al lector de los textos antropológicos y al antropólogo mismo del Otro, se mantiene rígida, y aún se le exagera de forma artificial. En muchos casos, este distanciamiento conduce a una focalización exclusiva del Otro como algo primitivo, curioso y exótico. La brecha entre el familiar “nosotros” y el exótico “ellos” es un obstáculo fundamental para la comprensión significativa del otro, obstáculo que sólo puede superarse mediante algún tipo de participación en el mundo del Otro (1994, p.24).

Habría que detenerse en estas palabras de Geertz. En un primer momento tiene en cuenta la distancia entre el antropólogo y el Otro, no la deja fuera de su consideración. Enseguida reflexiona sobre los riesgos que puede acarrear asumir radicalmente esta misma: una “primitivización” y una “exotización”. Asimismo plantea que esa distancia dispuesta entre el “nosotros” y el “ellos”, es un “obstáculo fundamental”. Me quedo con esta idea de lo fundamental de un obstáculo. Esto quiere decir, si voy más allá, que el obstáculo es necesario, que representa una condición y que como tal no debe evadirse, pero sí “superarse” --si continuamos sobre las líneas de lo que Geertz establece--, mediante el acercamiento, que se traduce en la forma de algún tipo de participación en el mundo del Otro. Partiendo de esto, para mí el asunto está en saber cuál será el carácter de esa “superación”: qué modulaciones

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Crear, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

tendrá dependiendo del tipo de acercamiento que se elabore, hasta qué punto es posible “la participación” y qué formas puede tener. Regreso a la ansiedad y a las interpelaciones. Éstas podían ser pensadas como fruto de mí no pertenencia, por lo menos inicial, al mundo de mis informantes; no pertenencia que en determinado caso podía estar hablando de una incapacidad de acercamiento cuya responsabilidad era solamente mía. Pero si vamos más allá, está incapacidad constituye a su vez un gesto diferencial e intersubjetivo erigido entre mis informantes y yo, que no se resuelve mediante la mera empatía o la afinidad (que puede tener diferentes rostros: políticos, históricos, ideológicos, de creencia). Considero que aquí las cosas no pueden ser tan sencillas como la posibilidad de elegir un campo con el que se tenga cierta simpatía previa y persistente, o con poner a prueba las facultades para “socializar” del investigador que interviene en él. Si esto fuera así, la importancia de ese “obstáculo fundamental” del que habla Geertz no tendría ningún sentido.

Tuvo que pasar un tiempo para que finalmente pudiera “superar” esta etapa hasta cierto punto ansiógena. La forma en la que lo hice no tuvo mayor complejidad y se ajusta perfectamente a lo que Geertz establece: comencé a participar con más ahínco en el mundo de los otros. Los lazos de camaradería con mis informantes se fueron afianzando de esta manera, sin que pudiera decir que ellos en algún momento dieran signos de hostilidad ante mi presencia. Por otro lado, lo que me mostraba esto era un aspecto importante de las creencias New Age que pude confirmar una y otra vez tanto en el parque como en el grupo de Teotihuacán: una apertura incondicional, al menos en principio, a personas de todo tipo y credos. Todo esto confirmaba que esa sensación de “no pertenecer” tan aguda, estaba solamente en mí, partía de la entronización de un aspecto de mi propia subjetividad que tenía que ver con lo que yo creía. En respuesta a esto, ellos, por supuesto, “no me creían”. A este respecto me viene a la mente mi encuentro con Ana, a quien podría calificar como la mano derecha de Luz, después de una ceremonia importante llevada a cabo en la pirámide del sol y de la luna en Teotihuacan. Yo me encontraba resguardado debajo de la sombra de un árbol. Estaba agotado. Serían alrededor de la una de la tarde. Habían pasado tres horas de una ceremonia que involucró subir a la pirámide del sol y estar allí por lo menos un par de horas. Repentinamente Ana se me acercó y me preguntó cómo me sentía. A lo que le respondí que agotado. Ella se rió como un gesto que parecía dejar notar cierta empatía y cordialidad. Posteriormente me dijo: “ahora sí te creo”. La sentencia de Geertz parecía confirmarse a cabalidad con esto que me dijo Ana: la distancia entre el “yo” investigador y el “ellos” informantes, había quedado parcialmente atemperada por efecto de mi participación en su mundo. Ana me “creía”, ¿qué? Diría que básicamente me creía que les creía, si no ¿por qué habría de estar ahí padeciendo el agotamiento que implicó esa ceremonia? Sin embargo, mi creencia en relación directa a eso en lo que ellos creían, seguía quedando postergada. Que me creyeran que les creía no se traducía necesariamente en que creyera en lo mismo que ellos creían. La diferencia entre ellos y yo persistía, sólo que ahora me salvaguardaban la participación y cierto vínculo con mis informantes que me hacían no vivirla más de manera ansiógena.

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

Ahora es pertinente volver a aquello de la “oscuridad” del Otro y la luz de la experiencia etnográfica. En el fondo diría que lo que estaba detrás de ese constante llamado a mi creencia (que se daba en forma de repetidas interpelaciones y de ese lugar ansiógeno en el que me instalé), tiene que ver con que, en términos llanos, yo vengo de un mundo bastante parecido al de mis informantes. Hablo el mismo idioma, habito el mismo país, visto con el mismo tipo de ropa que ellos, utilizo lo mismo códigos para comunicarme, entre otras tantas convergencias culturales. Ello hacía que esa diferencia jugada en mi creencia pudiera apuntarse con mayor fuerza, lo cual volvía comprensible las interpelaciones suscitadas. En el contexto de un cúmulo de características comunes, la duda por lo distinto era inevitable. Asimismo, todo esto volvía más entendibles las posibles sospechas que pude despertar. Marlene buscó la verdad en mis ojos porque el terreno de las palabras era tan compartido como engañoso. Ella podía entender lo que decía, no así necesariamente creerme. Ese aparente juego de mirarme a los ojos para hallar la dudosa verdad, tenía que ver con poder trascender lo evidente de lo dicho, mediante una supuesta capacidad para asomarse a lo verdadero de una mirada. Por otro lado, esto explica también aquellas preguntas retóricas lanzadas en presentación de broma (“¿Estamos locos? ¿Somos brujos?”), las cuales no eran más que una forma de autoafirmación frente a una presencia extraña. Autoafirmación que pretendía hacer quebrar el sentido de un posible prejuicio, y es precisamente en el marco de este prejuicio imaginado en mí, de este discernimiento peyorativo que se ligaba a la locura y a la brujería, donde ellos y yo convergíamos, al menos desde el lugar del sentido común, de un código cultural compartido, esto en el momento en el que tanto ellos como yo dábamos por sentado que decirle a alguien que está loco o que es brujo puede llegar a significar un gesto despectivo. Pero en el mismo movimiento en el que la convergencia se establecía, asimismo la diferencia se suscitaba: ellos aceptaban “estar locos” y eso era honroso, de igual forma aspiraban a ser brujos; afirmaban una identidad grupal mediante el desmantelamiento de un indicador peyorativo que ellos mismos habían propuesto y aceptado retóricamente. Esta confluencia en un mismo enunciado de un prejuicio y una autoafirmación identitaria hace pensar en una forma de vivir una creencia donde estos gestos ya no cuentan con un lugar propio. Si la espiritualidad New Age parte de una creencia en una inconmensurabilidad energética y cósmica, tal inconmensurabilidad se ve contrastada por la ausencia de espacio entre la afirmación y el prejuicio. Y si se considera al prejuicio como lo que hace visible, de manera fundamentalmente negativa, la diferencia, lo que nos quedaría entonces es una convergencia obligada entre la identidad y la diferencia, misma que ligada a una cultura global, nos habla de: “un esfuerzo simultáneo por parte de la identidad y la diferencia por comerse una a otra, para poder luego proclamar y secuestrar las ideas gemelas de la Ilustración; la del triunfo de lo universal y la de la resistencia y la fuerza de lo particular” (Appadurai, 2001, p. 39).

En este marco, donde la diferencia y la identidad se tornan fuegos cruzados y la plena oscuridad del Otro se ha vuelto casi una quimera, para mí se volvió necesario repensar el fulgor de la experiencia, más aún si lo que estuvo en juego es algo que compromete en tanta

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

proporción a la subjetividad, como lo es la presencia o la ausencia de una creencia religiosa. Se trató en cierta forma de un movimiento ético donde, como sugiere Marc Augé: “cada uno puede constatar felizmente que el mundo no está definitivamente bajo el signo de la uniformidad y a la vez inquietarse ante los desórdenes y las violencias que genera la locura identitaria” (2007, p.101).

## Diferentes luces

En un breve artículo presentado ante el Congreso de la Asociación francesa de Sociología Religiosa, Pierre Bourdieu afirmaba lo siguiente:

No es que el campo religioso sea más difícil de analizar que otro (por más que aquellos que están comprometidos en él tengan interés en hacerlo creer) sino porque, cuando se está en él, se participa de la creencia inherentes a la pertenencia a un campo cualquiera (religioso, universitario, etc.) y, cuando no se está, se arriesga primeramente omitir inscribir la creencia en el modelo. (2000, p. 93)

Creo que estas palabras de Bourdieu sintetizan uno de los puntos centrales a los que quiero llegar con la reflexión que aquí he venido sosteniendo, a propósito de mi trabajo de campo, y que tiene que ver con la pregunta sobre ¿cómo poder separar la creencia de la participación, de la experiencia? ¿Se puede ser parte de una ceremonia en el marco de un tipo de creencia, ya sea religiosa o “universitaria”, omitiendo sin más la posibilidad de converger con esa creencia? Y si esto fuera así, ¿qué implicaciones tiene un gesto de este tipo en la dinámica experiencial de un trabajo de campo: en la naturaleza del vínculo con tus informantes, en la percepción que ellos tienen de ti, en el tipo de escritura que habrá de dar cuenta de esa misma dinámica? La cuestión, como señala el mismo Bourdieu, no tiene que ver con pensar que el campo religioso es más complicado de analizar que otros. El asunto está más bien en las consideraciones que conlleva el hecho de que el “estar” de alguien implique necesariamente una carga identitaria, misma que en el caso del campo religioso, no puede más que hacer referencia a la posibilidad de creer o no en lo que se está investigando. Esto se agudiza cuando, como ya he apuntado, una distinción identitaria acontece en el terreno de una serie de similitudes culturales que entronizan la diferencia, como lo que ocurrió entre mis informantes y yo. Siendo esto así y si se tuviera en mente el caso de *no creer* en lo que tus informantes creen, como es el caso que me corresponde, entonces ¿puede la experiencia etnográfica salvaguardarse de la simulación? Y en un marco más amplio: ¿Qué salidas son posibles en el contexto de esta encrucijada dada entre la experiencia y la creencia?

Me parece que una de estas salidas la ofrece Jeanne Favret-Saada, quien decidió estudiar la presencia de la brujería en el sur de Francia, en una época y en un lugar donde todo mundo asumía que tal expresión había desaparecido por completo. Según lo que esta antropóloga relata, el principal obstáculo que se le presentó era la aparente invisibilidad y mutismo bajo la cual se erigida la brujería, ya que se tenía la certeza de que la brujería en Francia pertenecía a una época ya desdibujada y ligada a supersticiones y creencias que nada

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Crear, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

tenían que ver con la actualidad cristiana y científica. Este mutismo y esta invisibilidad también formaban parte de la cotidianidad de aquellos que, según le habían señalado a la antropóloga, estaban ligados a prácticas brujeriles, ya que corrían el riesgo de ser estigmatizados y rechazados. Así pues, con lo que se encontró Favret-Saada en sus primeras inmersiones en el campo, es con la negativa, entre los campesinos, de hablar sobre prácticas brujeriles. Sin embargo, esto cambió cuando los mismos campesinos empezaron a considerar que la etnógrafa estaba embrujada y le recomendaron gente que podía ayudarla a contrarrestar el embrujo. Esta fue la única forma en la que Favret-Saada finalmente pudo tener acceso a los actos de brujería, lo cual la llevó a la siguiente conclusión:

Por supuesto, nunca creí, como una proposición verdadera, que un brujo me pudiera perjudicar a través de sortilegios o pronunciando conjuros, pero dudo que los propios campesinos hayan creído en eso de esa manera. De hecho, ellos me exigieron que experimentara por cuenta de mi persona (y no por cuenta de la ciencia) los efectos reales de esa red particular de comunicación humana en la que consiste la brujería. En otras palabras: ellos querían que yo acepte entrar allí como socia y que comprometiera allí los desafíos de mi existencia de entonces. (Favret-Saada, 2013, p.61)

Es aquí donde esta autora toma la decisión de supeditar el tema de la observación al de la afección. Más adelante, Favret-Saada nos relata que durante el tiempo que formó parte de los rituales de brujería, buscó bajo todos los medios evadirse de cualquier juicio o significado a propósito de lo que sucedía en cada sesión, y más bien se abocó a registrar cada ritual pormenorizadamente. En esto consistía la apuesta por la afección como estrategia de acercamiento al campo. Lo que pretendía hacer con este movimiento era separar la recurrente fórmula basada en la relación entre observación y participación:

Si “participaba”, el trabajo de campo se convertiría en una aventura personal, es decir, lo contrario de un trabajo; pero si trataba de “observar”, lo que significaba mantenerme a distancia, no tendría nada para “observar”. En el primer caso, mi proyecto científico se vería amenazado, pero en el segundo estaba arruinado. (Favret-Saada, 2013, p. 62).

Pero más allá del éxito de la estrategia tomada por esta antropóloga, la cual involucraba una apuesta total por la experiencia, me interesa quedarme con este gesto que tiene que ver con una doble negatividad de la creencia a propósito de que ella estuviera embrujada. Ella no creía en este último hecho y asimismo dudaba de la forma en que los campesinos lo creían. Todo parecía tratarse de una invitación a participar de otra manera en la brujería que no tenía que ver el registro científico-racional al cual estaba ligado su lugar clásico de etnógrafa. La idea era introducirse como “socia” en ese mundo. Pero si la propia Favret-Saada no creía en que un brujo la estuviera perjudicando, y a la par asumía que los campesinos que la invitaron a introducirse en ese mundo que se le había negado creían de una forma otra en el embrujo, la pregunta es ¿quién estaba creyendo en el embrujo como tal? ¿Se trataba de una mera simulación, de una puesta en escena conformada únicamente para que la etnógrafa experimentara por fuera de un registro racional? Tomar la ruta totalizante

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Crear, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

de la experiencia parecía conllevar no sólo el desplazamiento de la observación sino también el de la creencia, y ello traía consecuencias difíciles de soslayar. En primer término, el gesto de Favret-Saada concierne a considerar que los campesinos creían en su embrujo de una manera “otra”, en realidad parecía más una forma de adaptar las creencias de estos últimos a su estrategia etnográfica antes que una lectura verosímil de la naturaleza de la invitación que se le extendió. En ese sentido, que haya llegado a la resolución que tenía que ver con que “ser afectada” incondicionalmente por el campo, no implicaba necesariamente el consecuente correlato de esto en los campesinos, es decir, la correspondiente invitación a “ser afectada”, como esta antropóloga lo quiere dejar ver. Podía pasar que los campesinos realmente creyeran que estaba embrujada y por ello le extendieron la invitación. En cierta forma, podría decirse que Favret-Saada estaba dejando de lado la posición diferencial entre ella y sus informantes, asumiendo que ellos habían armonizado con sus necesidades etnográficas, esto en el momento en el que fueron capaces de de-formar su creencia en el embrujo como respuesta al abandono que la antropóloga llevó a cabo en relación a su lugar de “observadora científica”.

Por supuesto se deben tomar las cosas con la debida medida. En última instancia lo que propone Favret-Saada es una estrategia de acercamiento al campo, que tiene que ver con apuesta incondicional por la experiencia (eso que tiene que ver con “ser afectado”) que a ella le resultó útil, y que le hizo replantearse la tan aceptada yuxtaposición entre observar y participar. Sin embargo, lo que me resulta particularmente inquietante es ese movimiento, es lo que hace desplazar la creencia del “nativo” así como así, en pos de la primacía del “afección” del etnógrafo, como si se tratara de purificar la experiencia de todo rastro de sentido como el que concierne a una creencia. Pero tal vez valga la pena pensar la propuesta de esta antropóloga en lo que concierne a mi propio campo. La primera diferencia que salta a la vista entre el trabajo de aquella y el mío, es que yo no me enfrenté a una expresión “oculta” y evasiva, como lo es la brujería, sino todo lo contrario. No tuve ningún problema en acercarme al mundo New Age, fui bienvenido desde el principio. Efectivamente había también la presencia de un estigma, pero este sin duda era más laxo, y por otro lado permitía, en su misma irrupción, la afirmación de una identidad. Quizá por este mismo motivo, para mí la posibilidad de desplazar mí no creencia y la creencia de mis informantes resultaba más problemática. Por supuesto, también estaba el hecho de esas interpelaciones que abiertamente recibí en torno a sí creía o no en lo que estaba investigando; esas pruebas que se daban en forma de diálogo, y que hacían difícil tomar sin más la ruta de una experiencia que en su torrente es capaz de desplazar la creencia. Sin duda para mí la posibilidad de ser afectado por el campo fue impostergable, completamente necesaria. Era imperativo construir una “autoridad etnográfica”, si volvemos al planteamiento de Clifford, pero pensar que se puede habitar el flujo de la experiencia con tal convicción que permita relegar una creencia definitivamente, representa, desde mi perspectiva, pero sobre todo desde la perspectiva del campo en el que decidí adentrarme, un exceso.

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

Otra propuesta en relación a la dualidad creencia-experiencia digna de ser discutida viene de la mano de Rita Segato. Esta antropóloga propone una pregunta por demás interesante a propósito de la creencia religiosa, y que tiene que ver con: ¿qué hacer con la paradoja irreductible que se suscita en el hecho de que una gesto relativista, como presuntamente lo es el académico, se introduzca y pretenda constituir una inteligibilidad a propósito de algo absoluto como lo es la creencia religiosa? (2016, p. 6). Tal cuestionamiento surge a partir de tres interpelaciones lanzadas por informantes cuando Segato investigó el vuelco de creencia que estaba aconteciendo en el norte de Brasil hacia religiones de raíz protestante. Dichas interpelaciones tenían que ver con las imposibilidad que le hicieron ver a esta misma antropóloga en relación a que ella pudiera tener plena comprensión de la forma en que ellos, sus informantes, experimentaban su creencia en lo sagrado, considerando la posición racional, analítica y académica a la cual se adscribía Segato. Esto la llevó a considerar que:

El relativismo encuentra su frontera más infranqueable en la manera en que el nativo experimenta su absoluto, no en tanto posición sino en tanto experiencia vivida en la interioridad. (...) en mi misión antropologizante, partí de la exclusión de esta experiencia, procurando transformarla en un texto digerible para las Ciencias Sociales establecidas. la coordenada vertical de la fusión afectiva con la divinidad debía proyectarse de alguna manera sobre la coordenada horizontal de la vida mundana; otro tipo de imaginario. (p.8).

Según Segato, partir de la premisa fundamental que existen mundo diferentes, implica un impasse cuando dicha visión trata de vincularse, o comprender, la interioridad de un sujeto, mismo que establece una relación no relativa con lo sagrado. Dicha premisa ligada a una diversidad mundana se impondrá a través de la confección de un texto cuya inteligibilidad estará dirigida al mundo del que proviene la misma premisa. Todo esto conlleva necesariamente un tipo de ruptura, una especie de violencia, que involucrará el traslado de lo vertical a lo horizontal en razón de la relación establecida entre el creyente y lo sagrado. Tal movimiento implicará una especie de exclusión fundante para el antropólogo:

Esta operación –tal como había sido advertida– me llevaba necesariamente a excluirme, de arranque, de la experiencia que me era relatada. No quedaba claro si esa auto-exclusión era una precondition para poder realizar el rodeo racional o una consecuencia de este rodeo, o incluso una estrategia para encubrir la ausencia de simpatía por mi parte, mi disgusto inicial por el absoluto y por las prácticas a las que el otro adhería (Ibíd, p.9).

Lo que sugiere Segato me lleva a plantearme varias cuestiones: ¿es posible acceder a la interioridad del “nativo” desde el gesto académico? Más aún, ¿es necesario, obligatorio? Y de lograr acceder a él ¿se sigue en el campo académico, sobre todo si se trató del logro de abandonar en cierta forma una premisa que le es inherente a éste, como lo es el relativismo? Y en este marco ¿cómo pensar los afueras y los adentros, los contornos, que se establecen entre el nativo y el investigador? Por supuesto Rita Segato tiene en consideración todos

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Crear, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.



aquellos aspectos relevantes que le son concomitantes a una creencia, en tanto experiencia interior e “inaccesible” del creyente, y que tienen que ver con cuestiones históricas, económicos, de discurso, de lenguaje, etcétera. Sin embargo a su vez afirma que: “no es así como se accede a la cualidad básica de la creencia o, al menos, a la cualidad considerada fundamental por aquellos que creen” (p. 9). Pero ¿es realmente concebible una “cualidad fundamental de la creencia”, justo como si fuera posible hallar el germen de lo absoluto, la pieza primordial que suscita la relación con lo sagrado? Y si nos atenemos a la fundamentalidad de los que creen, ¿no sería en cierta forma volver a una especie de relativismo, ello si se considera que el acto de creer, entre un posible cúmulo de personas que compartan una creencia, no puede ser nunca uniforme ni absoluto?

Según Segato, en un gesto similar al de Favrete-Saada, será sólo a través de la experiencia que se podrá establecer un acercamiento a esa semilla velada que se asocia al ser de la creencia (p. 27). En un momento dado Segato incluso lamenta la extinción de la experiencia que se lleva a cabo vía la escritura académica, cuya principal labor será capturar a esta última mediante una esquematismo conceptual que necesariamente la reducirá (p. 27). De acuerdo a esto, una pregunta que se le puede plantear a Segato es si es posible mantener a la experiencia en estado vivo, de inabarcabilidad, siempre atizada. Me parece que aquí es donde lo que sugiere Segato encuentra uno de sus puntos débiles. En cierta forma la experiencia es inabordable, en la medida en que siempre deja cabos sueltos. Nunca puede ser plenamente capturada por una escritura, sea del tipo que sea. La experiencia se derrama por todos lados, se pasea por los contornos del lenguaje como un fluido que, aunque siempre se mantiene un estado latente de desbocamiento, nunca puede desentenderse por completo de los cauces demarcados por el lenguaje, por el sentido. Me parece que es un error proponer que el sentido y la experiencia se repelen, que uno es enemigo de la otra, que uno es capaz de ponerle cadena y grilletes a la otra. Esto no es así. La experiencia y el sentido se mantienen en un estado necesariamente diferencial pero no excluyente, y esto puede confirmarse especialmente en el campo de la creencia. En las narraciones que mis informantes me compartieron en razón de cómo se acercaron a espiritualidad new age, era recurrente escuchar, y diría casi invariable, cómo la diversa gama de creencias asociadas a este tipo de espiritualidad les ofrecían poderosas herramientas de sentido para comprender, lidiar y, en muchos casos, sobreponerse a una variedad de malestares de vida. De tal suerte había ahí una captura, una esquematización de la experiencia orquestada por el sentido. Entiendo la crítica que Rita Segato enarbola en razón de esta especie de “violencia epistémica” que se puede llegar a ejercer sobre la subjetividad del creyente, cuando se inventan o se tejen esquemas de sentido que no guardan un correlato directo con la experiencia de creer como tal, y que muchas veces apuntalan una serie de antagonismos: razón-emoción, análisis-experiencia, por ejemplo. Pero asimismo creo que debe tomarse como un presupuesto inicial y omnipresente, particularmente cuando se trabaja en el campo de la creencia religiosa, que no existe forma de acceder a la “cualidad fundamental de la creencia”. Pensar que esto es posible es incluso caer en algo parecido a una “metafísica etnográfica” que justamente se mantiene en una

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

búsqueda de los fundamentos, en el hallazgo del *quid* a partir del cual todo lo demás puede ser comprendido. En suma, se trataría de pasar de la “autoridad etnográfica” a una “iluminación etnográfica”.

### **Algunas reflexiones finales**

Creo que un punto de partida fundamental para pensar la intervención en el campo de las creencias, es hacerlo bajo un supuesto diferencial. Tal supuesto involucraría considerar que el acceso a la experiencia del creyente es inaccesible de antemano, que ella representa una especie de mónada en razón de la cual sólo es posible construir brechas que nos den acceso a las circunstancias que delinear su contorno y nada más. De acuerdo a esto, es posible pensar que la experiencia de creer, por más que involucre una relación vertical y absoluta entre el creyente y lo sagrado, no deja de darse en planos social y subjetivamente diferenciados, aun cuando se compartan las mismas creencias. Dos creyentes de lo new age, o dos testigos de Jehová, o dos cristianos, no creen necesariamente de la misma forma ni con la misma intensidad, pero sobre todo, no tejen sentido valiéndose de lo sagrado de la misma manera, a pesar de que compartan una serie de arquetipos o una misma teología. Esto tiene mayor valía para el etnógrafo y su campo. Él llega a éste siendo otro, se mantiene haciéndose otro a través de la experiencia de estar, y se va siendo otro para tejer un texto que, por muy esquemático, reductor y depurador que pueda ser de la experiencia que se tuvo, es también una forma de consolidar a esta última, de otorgarle un registro y de apaciguarla, lo cual es siempre necesario e inevitable. El flujo de la experiencia nunca es continuo ni inextinguible, requiere de la parsimonia del sentido para que no pierda su capacidad de causar extrañezas y de producir acontecimientos.

Así pues, se trataría siempre de una cuestión de “perspectivismo” (Viverios de Castro, 2010, p. 25) entre la creencia y los conceptos, entre la vida de quien cree y la etnografía, manteniendo siempre la diferencia. Tanto el creyente como el etnógrafo experimentan: el primero el transcurrir de la vida filtrado por su creencia, el segundo hace lo mismo sólo que a diferencia del creyente elabora su experiencia dentro del marco etnográfico. Los dos buscan sentido (tal vez el creyente ya lo halló); uno en lo sagrado, en arquetipos o en deidades; el otro en los conceptos, en el arrojó a un mundo pretendidamente Otro. Se establece entonces una similitud entre el creyente y el etnógrafo que no borra las diferencias, ni busca los fundamentos de nada. Tampoco se ajusta a una cuestión de multiculturalismo, el cual parte de la ponderación vacua y superficial de las diferencias sin indagar sobre cómo lo otro se mantiene otro, ya sea por imposición, por afirmación o por razones jugadas en un espacio difuso entre ambas posibilidades. Asimismo, entre el investigador y el creyente, “No se trata de borrar los contornos, sino de plegarlos, de densificarlos, de irisarlos y de difractarlos” (Viverios de Castro, 2010, p.21). En tal movimiento el dejarte afectar por un el campo se vuelve en definitiva imprescindible, pero no para acceder a una comunión profunda con tus informantes, como ya establecía Geertz,

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). “Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

sino para afirmar los contornos y su forma de presentarse, y desde ahí construir una inteligibilidad sobre estos mismos. En ese marco, el diálogo, la interpelación son necesarias y bienvenidas, incluso la seducción, la lectura, o la invitación que los creyentes puedan ejercer sobre el investigador. El efecto que estos gestos tengan en este último dependerá de su propia subjetividad, y con esto volveríamos al terreno de lo diferencial.

Viéndolo en retrospectiva, creo que no tuve mejor forma de iniciar mi inmersión en el campo de la espiritualidad New Age, que a través de aquellos encuentros con Mariana. Ellos sin duda me otorgaron una sacudida en relación a la incipiente idea que tenía de lo new age en lo particular, y de una creencia religiosa en lo general. Las interpelaciones que ella me lanzó en su momento terminaron siendo muy valiosas y me ayudaron a tejer ciertos rasgos de sentido, varios de los cuales ya he expuesto aquí. Sin embargo, en el momento en que escribo esto, aún soy incapaz de sentir en mi cuerpo la energía cósmica de la que tanto hablan mis informantes. No he experimentado lo imposible. No me han sucedido milagros que pueda relatar. No he visto gente muerta. En suma, sigo sin encontrar una razón extra-terrenal que dé cuenta del porqué decidí acercarme a este campo. Sigo sin hallar la luz que Mariana me aseguró que estaba buscando y, lo que podría parecer más grave, sigo sin darme cuenta que la estoy buscando. Lo más seguro es que, de acuerdo a la perspectiva de Mariana, permanezca en el extravío y no alcance a llegar al plano de la búsqueda, ya no digamos al hallazgo de la luz. Lo que sí he hallado son breves resplandores (uno de estos lo he expuesto aquí) en forma de sentido que por sí mismos son incapaces de iluminar todo, y aunque no tengan que ver exactamente con la luz de la que Mariana me habló, son resplandores al fin y al cabo, es luminiscencia, y creo que ella podría estar de acuerdo en ello.

### Referencias bibliográficas

- Appadurai, A. (2001). "La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización". Ediciones Trilce, Uruguay.
- Augé, M. (2007). "Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo del mañana". En: *Contrastes: Revista Cultural*, Valencia, No. 47, pp. 101-107.
- Bourdieu, P (2000). "Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos". En: *Cosas dichas*. Gedisa Editorial, Buenos Aires, pp. 93-98.
- Carozzi, M. (1999). "La autonomía como religión: la nueva era". En: *Revista Alteridades*, vol. 9, No. 18 Universidad Autónoma Unidad Iztapalapa, pp. 19-38.
- Clifford, J (1988). "Sobre la autoridad etnográfica". En: *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 39-77.
- De la Torre, R. (2007). "Alcances Translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas". En: *Revista Cultura y Religión*, num. 1, vol. 1, Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat del Estado de Chile.

Revista Cultura & Religión Vol. XIII, 2019 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Zapata, H. (2019). "Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 13(1). pp. 45-63.

- Echeverría, B. (1994). "El *ethos* barroco". *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. UNAM/ El equilibrista, México, pp. 75-87.
- Favret-Saada, J. (2013). "Ser afectado como medio de conocimiento en el trabajo antropológico" En: *Ava. Revista de Antropología*, núm. 23, Universidad Nacional de Misiones, Argentina, pp.49-67.
- Geertz, C. (1989). "Estar allí. La antropología y la escena de la escritura". En: *El antropólogo como autor*. Paidós, Buenos Aires.
- Geertz, C. (1994). "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires, Paidós. Pp. 73-93.
- Hervieu-Leger, D (2005). "La religión, hilo de la memoria". Barcelona, Herder Editorial.
- Segato, R. (en prensa). "Una paradoja del relativismo. El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado". En: Gorbach, Frida; Rufer, Mario (eds). *El archivo y el campo. Escritura, investigación y producción de la evidencia*. México. Siglo XXI eds. UAM.
- Viveiros de Castro, E. (2010) "Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología postestructural". Katz Editores, Buenos Aires.