

CONCLUSIÓN

¿RECORDAR A LA VIRGEN SIN "REALISMO MÁGICO"?

Mais quand disparaît une croyance, il lui survit, et de plus en plus vivace, pour masquer le manque de la puissance que nous avons perdue de donner de la réalité à des choses nouvelles, un attachement fétichiste aux anciennes qu'elle avait animées, comme si c'était en elles et non en nous que le divin résidait et si notre incrédulité actuelle avait une cause contingente, la mort des Dieux.

(Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu I: Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1954, p. 425)*

* "Mas cuando desaparece una creencia le sobrevive, y cada vez con mayor intensidad, para enmascarar la falta de poder que hemos perdido de darle realidad a cosas nuevas, un apego fetichista a las cosas viejas que la creencia había animado, como si fuera en ellas y no en nosotros que lo divino residiera, como si nuestra incredulidad actual tuviera una causa contingente: la muerte de los dioses." (La traducción es nuestra).



NUESTRA LECTURA DE LAS APARICIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA VIRGEN EN América latina (A.C.V.A.), en tanto caso particular de las *recomposiciones del creer en una cierta modernidad*, ilustra –así lo creemos–, las serias dificultades que atraviesan las ciencias sociales para pensar nuevas categorías capaces de dar cuenta del movimiento, y al mismo tiempo para comprender las dinámicas presentes en el mundo actual cuya característica fundamental sería la actualización de las funciones que el sociólogo Henri Desroche atribuía a lo religioso –*attestation, contestation y protestation sociales*–, es decir, la necesaria realización de una *conciencia creciente y contradictoria* de las sociedades al relacionarse con el cambio, en tres direcciones: a partir de un rechazo hacia éste, a través de una inscripción progresiva en sus dinámicas, o por medio de la angustiada pretensión que busca controlarlo.

Si como se ha sugerido a lo largo de este estudio, la eficacia de semejante “conciencia” proviene sobre todo de un acontecimiento delicadamente construido (¿Por qué la Virgen no se *aparece* en la Plaza de San Pedro, en Roma, por ejemplo?), estaríamos presenciando la emergencia de una “nueva figura de la legitimidad” que tratamos de seguir, concretamente a partir de *re-definir la noción de creer, sin olvidar otra trilogía o, más bien, “relación de equivalencia”* aparentemente contradictoria –como quisimos mostrarlo al explicitar los datos etnográficos en tanto “puntos de inter-relación”–, entre ambivalencia, ambigüedad y mediación. De modo que el *imago* de la Virgen María en sus “apariciones contemporáneas” significa la búsqueda de una instancia mediadora a través de la construcción de un acontecimiento espectacular, en el cual las diversas iniciativas de sus actores, confrontados a situaciones de crisis, corroboran las enormes variaciones que suelen adoptar los procesos de *conversión, adhesión o pertenencia a un grupo*.

Así mismo vimos cómo las “apariciones marianas” fueron construidas a partir de contenidos, referentes y prácticas distintas en función de cada contexto considerado; cómo estas “invenciones” fueron acomodadas a los cuadros de temporalidades variables; cómo esas dinámicas manifestaban “reivindicaciones identitarias” diferenciadas, en calidad de indicadores de una “voluntad de conservación y cambio” capaz de superar el control institucional.

Siguiendo esta perspectiva, la independencia del creer con respecto a lo religioso de las A.C.V.A. pide la entrada de lo religioso “en la democracia”, es decir, la publicación de un hecho social desde hace algún tiempo constatado: certificar que la pretensión de las instituciones religiosas de imponer normas sociales globales “no es sino un recuerdo”; porque la autoridad de todos los magisterios ha sido puesta en tela de juicio por la “individualización creciente del creer”; puesto que el sentido común laico ha penetrado las “conciencias religiosas”; porque ya no es creíble ninguna “política de Dios” y el creyente más convencido no piensa que haya un orden del “más acá” garantizado por una obediencia ciega al “más allá”. Dicho de otra manera: “el creer no puede ignorar hoy que existen otras creencias”¹.

Mas este aprendizaje del pluralismo apenas comienza: como lo ha señalado Farhad Khosrokhavar, “es necesario laicizar la laicidad, para no hacer de ella otra esencia sagrada”; puesto que la “cosa pública” no comporta más esa dignidad moral y espiritual que la colocaba por encima de las personas, y lo público sólo puede construirse a partir de lo que los individuos aportan. En otras palabras, la identificación con la *Res pública* no puede justificarse a título personal... De modo que lo religioso gana en respeto y visibilidad, justamente cuando su debilidad se hace más flagrante. “Es el poder global que cuenta ahora; no más el talante específicamente religioso. Y el reconocimiento alcanza a muchos: acentuando su consideración por las identidades espirituales, el poder político marca también su diferencia. Esas identidades poseen su campo legítimo afuera, en la sociedad civil, y el Estado tiene por función acordarles una plaza legítima. En el mundo contemporáneo, la separación de poderes ha alcanzado la política del reconocimiento”².

Mas ese “recorrido hacia la laicidad” no se ha realizado completamente en las A.C.V.A., como tampoco la necesidad permanente de no olvidar al otro o más bien de recordarlo, puesto que eso exige cada vez más el reconoci-

¹ M. Gauchet, “Penser le pluralisme”, en *Laïcité, un idéal à réinventer, Le Monde de l'Éducation, de la Culture et de la Formation*, Dossier mensuel No. 270, París, mayo 1999, pp. 36-37.

² *Ibid.*

miento —en algún momento dijimos con Lévinas— “del otro absolutamente Otro”, es decir, del otro creyente, diferente, mestizo, extranjero...

Ahora bien, para cerrar estas páginas queda pendiente un aspecto académico digno de precisar, y tal vez un “secreto” por confesar: durante mi formación en *l'École des Hautes Études en Sciences Sociales* tuve el honor de asistir al seminario de Daniëlle Hervieu-Léger titulado *Tradition, sécularisation et modernité religieuse*, y en repetidas ocasiones escuché la anécdota ocurrida durante una de las *Journées annuelles de l'Association Française de Sociologie des Religions* en la cual el conferencista principal, el célebre sociólogo francés Pierre Bourdieu —titular de la cátedra de sociología en el *Collège de France*—, había realizado una intervención que en síntesis sugería una “cuasi imposibilidad de aprehender científicamente la religión”, puesto que al aplicar la noción de “reproducción de las creencias” al “campo religioso”, es decir, a un universo social en el que “la creencia en la institución implica también una creencia”, el científico que fuese religioso estaría descalificado, y aquél que lo hubiese sido (el “défroqué”) lo era aún más porque en él se desdoblaba “la relación de mala fe en la cual se enraíza la ciencia de la religión”³... La segunda parte de la anécdota correspondía a una respuesta (felizmente para creer en ella apenas contada y nunca antes publicada), enunciada a través de una observación hecha por Michel de Certeau, sugiriéndole a Bourdieu continuar su exposición en términos de proclamar los “prolegómenos para una dogmática científica”... lo cual indirectamente nos reconcilia con la “demanda ética” que el acontecimiento de las A.C.V.A. exigiría: reconocer las “recomposiciones del creer” de ese hecho social, y el “creer” presente en esas recomposiciones.

En efecto, pareciera —como lo ha enunciado Patrick Michel— que las recomposiciones sociales del creer en las sociedades contemporáneas obligan más bien al investigador social de las creencias a reconocer que “hablando del creer, se finge hablar de éste, refiriéndose en realidad a otra cosa; y al no hablar del creer, se finge no hablar de éste, no refiriéndose sino al mismo”⁴. De esta manera, el “principio de contemporaneidad” que de manera poética y política evocamos a propósito del pensamiento mestizo de las A.C.V.A., solamente sería factible si fuésemos capaces de reconocer la creencia del otro como similar a nuestra propia creencia. Obviamente, aquél es todavía un “programa de investigación” que aún está por realizarse, y que tal vez pueda reencontrar el nombre perdido —o más bien olvidado por ver-

³ P. Bourdieu, “Sociologues de la croyance et croyances de sociologues”, *ed. cit.*

⁴ P. Michel, “Nation, religion, pluralisme: une réflexion fin de siècle”, *ed. cit.*

güenza— de las ciencias sociales: el “Humanismo del otro Hombre” del cual hablaba Lévinas, y un buen día expresar, sin temor ni temblor, su propia debilidad de creer... Reconocer sin más miedo que el del pudor, el secreto de un ferviente deseo...

En cuanto al “secreto”... Desde hace diez años estoy tratando de reconstruir el acontecimiento de las Apariciones Contemporáneas de la Virgen en América latina, y cada vez que encuentro a alguien para contarle esta historia... siempre se me plantea —entre sonrisas, excusas o recriminaciones—, al principio o al final de la conversación, la misma pregunta: —¿usted, ¿vio a la Virgen, o no? Mi actitud ha sido siempre la de quien pone puntos suspensivos a la respuesta, señalando que semejante problema no puede tranzarse por un sí o un no... Pero, en algún momento me fue recordado, realizando una presentación del presente estudio ante el seminario que dirigían Marc Augé y Emmanuel Terray en la Escuela de mi formación doctoral, una vez más, el principio elemental de la “producción y reproducción de creencias”: las condiciones sociales de su “verificación”... Y en efecto, mi actitud habitual —que puede ser comparada con la de los etnólogos que estudian fenómenos relacionados con la “magia”— no podía dejar indefinidamente *in suspenso*, tanto mi punto de vista personal como el del investigador sobre las posibilidades de acreditar la “veracidad” del acontecimiento reconstruido...

Es evidente que “confesarse” ante los científicos sociales es bastante incómodo (especialmente si estas confesiones hacen reaparecer el fantasma de un objeto de estudio “sospechoso”), particularmente en quienes pueden objetar la “libertad” con que debe contar todo investigador en la “escogencia de sus sujetos de estudio”, o en aquellos que declararían impertinente y anacrónica la tentativa de volver sobre debates sepultados en el pasado de un “campo científico específico”. Pero más que los fantasmas, las dudas reaparecen y, en todo caso, el “desdoblamiento de la creencia”—como dice Bourdieu en su prefacio de *Le sens pratique*— puede atormentar a los investigadores que estudian acontecimientos sociales ligados a la creencia, como si “desembazarse” de los dioses fuera más difícil que una “profesión de fe científica”...

En cierta medida, el título asignado a estas “conclusiones” sugiere ya una respuesta, poética y epistémica, a esas inquietudes que no sólo desafían al “sentido común”, sino al “sentido práctico” en general, y al “sentido común de la ciencia” en particular: a la “mirada escolástica”. ¿Recordar a la Virgen sin “realismo mágico”? He aquí la última pregunta planteada por este estudio, que se inclina hacia una respuesta afirmativa.

Felizmente la confesión de este “secreto” ha sido inspirada por el primer capítulo de las *Memorias* del mayor representante del –a veces mal llamado– “realismo mágico”: Gabriel García Márquez. En realidad, este “último” relato del Premio Nobel colombiano bien puede estimarse como la “disposición” de un autor para recrear los avatares que lo condujeron a tomar la “decisión más importante de la vida”, aquella que le permitiera “descubrir” o, más bien, “re-inventar” un mundo.

Según los recuerdos contados por Gabo, el haber realizado un viaje, cuando tenía 22 años, en compañía de su madre, abordando inicialmente un barco para desplazarse desde Barranquilla hasta Santa Marta –sobre la costa Caribe colombiana–, y después tomando un tren para ir de Santa Marta a Aracataca –su pueblo natal–, con el ánimo de vender la casa de sus abuelos... este hecho, repentinamente le permitió encontrar el nombre del mundo cuya autoría le sería atribuida para siempre:

El tren hizo una parada en una estación sin pueblo, y poco después pasó frente a la única finca bananera del camino que tenía el nombre escrito en el portal: Macondo. Esa palabra me había llamado la atención desde los primeros viajes con mi abuelo, pero sólo de adulto descubrí que me gustaba su resonancia poética. Nunca se lo escuché a nadie ni me pregunté siquiera qué significaba. Lo había usado ya en tres libros como nombre de un pueblo imaginario, cuando me enteré en una enciclopedia casual que es un árbol del trópico parecido a la ceiba, que no produce flores ni frutos, y cuya madera esponjosa sirve para hacer canoas y esculpir trastos de cocina. Más tarde descubrí en la Enciclopedia Británica que en Tanganyica existe la etnia errante de los makondos y pensé que aquél podría ser el origen de la palabra. Pero nunca lo averigüé ni conocí el árbol, pues muchas veces pregunté por él en la zona bananera y nadie supo decírmelo. Tal vez no existió nunca. (Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2002, pp. 28-29).

Tras publicar el autor de Macondo el “verdadero” origen de ese vocablo –que bien podría ser igualmente otra ficción porque “la vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla”–, más de un erudito de la literatura colombiana trató de hacer el “desmontaje impío” de las memorias *garciamarquianas*. Pero, ¿de qué valió ese esfuerzo?... protestaron algunos... De nada... Aun si... respondieron otros. Ahora bien, en cuanto al interés de querer precisar, en primera persona, ese *aun si...*, respecto al sujeto de este estudio, habría que decir:

Habiendo sido iniciado en el campo de la antropología en Colombia, y atravesado el mar para habitar durante cinco años en Francia, con el fin de realizar un doctorado en sociología tras ser acogido en el principal Centro de Estudios Interdisciplinarios de los Hechos Religiosos de ese país, y comprendiendo las dificultades que enfrentan hoy día las ciencias sociales para abordar rigurosamente las dinámicas contemporáneas del creer... me pregunto si el presente estudio no contribuye a esbozar un programa de investigación en el campo de los "estudios sociales de las creencias"...

—Entonces, ¿todo el rollo de las Apariciones Contemporáneas de la Virgen en América Latina ha sido un experimento?

—Sí, un feliz ensayo que me obliga a aclarar que nunca vi lo que otros decían ver, y aunque se me hubiese aparecido una mujer vestida de sol, con la luna bajo sus pies y de doce estrellas coronada (Cf. Apocalipsis XII: 1)... "No lo creería" (Cf. Juan XX: 19-20, 24-26)... Porque gracias a no haber visto pude reconstruir lo que otros aseguraban ver... De lo contrario, indigno sería concluir: "Dichosos los que creen sin haber visto".