

LA VIRGEN SE SIGUE APARECIENDO
UN ESTUDIO ANTROPOLÓGICO

Fabián Sanabria-S.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
Facultad de Ciencias Humanas
Centro de Estudios Sociales - CES
Bogotá

© Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Centro de Estudios Sociales - CES
© Fabián Sanabria-S.

Primera edición, 2004
Bogotá, Colombia

UNIBIBLOS

DIRECCIÓN GENERAL
Margarita Valencia

COORDINACIÓN EDITORIAL
Dora Inés Perilla Castillo

REVISIÓN EDITORIAL
Ricardo Rodríguez

Preparación editorial e impresión
Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos
dirunibiblo_bog@unal.edu.co

CARÁTULA
Ricardo Alonso

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
Gloria Díazgranados M.

ISBN 958-701-456-1

Catálogo en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Sanabria Sánchez, Fabián, 1973-

La virgen se sigue apareciendo : un estudio antropológico / Fabián Sanabria-S. – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Centro de Estudios Sociales, CES, 2004

176 p., il. color
ISBN : 958-701-456-1

1. Virgen María – Apariciones y milagros – Colombia 2. Virgen María – Historia y crítica 3. Colombia – Vida religiosa y costumbres 4. Religión y cultura I. Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas

CDD-21 232.917 /2004

Ah! Mille veuvages
De la si pauvre âme
Qui n'a que l'image
De la Notre-Dame!
Est-ce que l'on prie
La Vierge Marie?

(Arthur Rimbaud, *Chanson de la plus haute tour*)*

* ¡Ah, mil viudeces
de la pobre alma
que sólo tiene la imagen
de Nuestra Señora!
¿Acaso se le reza
a la Virgen María?

(Arthur Rimbaud, *Canción desde la torre más alta*. La traducción es nuestra.)

*Para mis seres queridos:
Ana-Libia, Juan-Hernando y Jean-Louis
Como testimonio de mi más intensa búsqueda...*

INTRODUCCIÓN

CONSIDERACIONES PARA UNA "ANTROPOLOGÍA DEL CREER" EN COLOMBIA	11
--	----

CONTEXTUALIZACIÓN

LO RELIGIOSO: "CAMPO DE LO POLÍTICO" EN AMÉRICA LATINA	19
Recuerdos y olvidos tras el "encuentro" de dos mundos	24
Advocaciones de la Virgen en la evangelización de América	28
<i>El milenarismo franciscano</i>	29
<i>La predicación dominicana</i>	32
<i>El relativismo jesuita</i>	35
<i>La instrucción de las demás órdenes religiosas</i>	38
Santuarios e iconografías marianas en el arte colonial	39
La apropiación amerindia de la Virgen María	43

EXPLICITACIÓN

LA RECONSTRUCCIÓN DE UN ACONTECIMIENTO	47
Un recuerdo como "punto de partida"	52
<i>El contexto de referencia</i>	54
<i>Transcripción de las lógicas discursivas</i>	58
<i>Los actores y sus prácticas sociales</i>	63
<i>Otros contextos considerados</i>	67
Condiciones sociales de las apariciones de la Virgen	71
<i>De la religiosidad "popular" a la religiosidad "informal"</i>	72
<i>De la creencia en el diablo a la "satanización" del mundo</i>	76
<i>De la vocación personal a la misión comunitaria</i>	83
<i>Del testimonio laico a la censura eclesiástica</i>	85

Ver a la Virgen: ¿un “negocio” de mujeres?	89
<i>El imago de la Virgen: ¿un problema de género?</i>	91
<i>Manifestaciones de la Virgen y movilizaciones del parentesco</i>	93
<i>Peregrinaciones marianas y “turismo religioso”</i>	97
<i>Marianismo latinoamericano y búsquedas identitarias</i>	99
INTERPRETACIÓN	
ENTRE LA INCERTIDUMBRE DE LAS CREENCIAS Y LA SOLEDAD DEL CREER	
	103
De la “guerra de las imágenes” a la “guerra de los sueños”	107
Memoria de la materia y materia de la memoria	111
Apocalípticas milenaristas y sociodiseas de la esperanza	114
Creencias “metonímicas” y metonimias del creer	117
La demanda ética: un deseo contemporáneo	118
El pensamiento mestizo: ¿un principio de contemporaneidad?	122
CONCLUSIÓN	
¿RECORDAR A LA VIRGEN SIN “REALISMO MÁGICO”?	129
BIBLIOGRAFÍA	
	137
ANEXO I: Colección de fotografías del terreno	157
ANEXO II: Mapas de las Apariciones Contemporáneas de la Virgen en América Latina	171

INTRODUCCIÓN

CONSIDERACIONES PARA UNA "ANTROPOLOGÍA DEL CREER" EN COLOMBIA

All we have gained then by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith,
For one of faith diversified by doubt.

(R. Browning, *Bishop Blougram's Apology*)*

* "Todo lo que hemos ganado con nuestra incredulidad es una vida de duda diversificada por la fe, en vez de una fe diversificada por la duda". (La traducción es nuestra).

LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA SE OCUPA, ESPECIALMENTE HOY EN DÍA, DEL problema del otro. No se trata de recomponer un quehacer anteriormente concentrado en "terrenos exóticos" para abordar universos más cercanos y familiares, sino que las sociedades contemporáneas, con sus transformaciones aceleradas, concentradas específicamente en la figura del exceso (exceso de tiempos, espacios y referencias individuales), reclaman una mirada antropológica: es decir, una reflexión renovada y metódica sobre la cuestión de la alteridad. Y esa reflexión se configura particularmente como una "antropología de la antropología de los demás"; su lugar se presenta como principio de construcción de sentido para quienes lo habitan, y principio de inteligibilidad para quienes lo observan. Su "campo de acción" en los mundos contemporáneos participa de las características comunes a los espacios que ella desea abordar: en tanto "proyecto científico" busca ser un trabajo identitario, relacional e histórico¹.

Así, a la hipótesis "etnológica" que pretendía presentar una noción totalizante (holista) de cultura (en el sentido plural de este término), es decir, de "sistema de representación" (o de mentalidad) de un grupo humano determinado (o de una sociedad), a partir de una operación etnográfica no-reflexiva en sentido estricto: o sea, a la selección de rasgos característicos (objetos, costumbres, hábitos, creencias, etc.) que suelen ser marcas de identificación de una población (etnia) procedentes de un principio de similitud

¹ Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994; *Non Lieux. Introduction à une anthropologie de la Sur-modernité*, Paris, Seuil, 1992.

(criterio de semejanza) y de alteridad (marco de diferencia), y al ordenamiento de esos trazos por medio de un trabajo de clasificación hermenéutico que buscaba demostrar la “unidad escondida” (el “sentido inconsciente”) o la “totalidad homogénea” –en última instancia el “programa determinante” (inmanente) de los comportamientos observados y los enunciados registrados en un terreno específico– que producía la ficción del “indígena” como personaje caracterizado por la inmediatez de su adherencia a una tradición de la cual casi todos sus actos eran tomados como “paradigmas de identidad”... a esa hipótesis, se ha opuesto una concepción pragmática, descriptiva y autocrítica del conocimiento antropológico que, en lugar de imputar a los actores de “representaciones colectivas” un sentido a lo que ellos hacen, trata de adquirir en el ejercicio mismo del trabajo de campo, los medios para describir (y si es necesario, para prescribir) su acción propiamente cultural. En suma, se ha impulsado la aspiración a desarrollar una “etnología en marcha” capaz de adquirir con base en la distancia crítica, la familiaridad indispensable –*mutatis mutandis*– para comprender una práctica social ante la cual el investigador solía ser normalmente un extranjero².

En esa misma perspectiva, la sociología francesa también ha cuestionado en la última década los “principios epistemológicos” de las ciencias sociales contemporáneas, promoviendo la construcción de una CIENCIA SOCIAL REFLEXIVA sobre la base de una ontología no-cartesiana que se niega a separar o a oponer objeto y sujeto, esforzándose en trascender la reducción mutilante de la sociología a una física objetivista de las estructuras materiales, de un lado, o a una fenomenología constructivista de las formas cognitivas, de otro, a través de un estructuralismo genético (historicista) capaz de englobar ambas tendencias, proponiendo un método fundado en una manera específica de plantear problemas científicos, y en un conjunto parsimonioso de herramientas y procedimientos conceptuales suficientemente apto para construir consistentes objetos de estudio, a fin de transferir los conocimientos adquiridos desde un dominio de investigación hacia otro³.

Ahora bien, en Colombia recientemente empezaron a adoptarse algunas de estas tendencias teórico-metodológicas tras el desafío de pasar por ejemplo de una antropología fundamentalmente “indigenista” a una antro-

² Cf. Jean Bazin, “Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique”, en *Une école pour les sciences sociales. De la VIème section à l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, textos recopilados por Jacques Revel y Natan Wachtel, París, CERF-EHESS, 1996, pp. 401-420.

³ Cf. Pierre Bourdieu (con Loïc Wacquant), *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 15.

pología “post-colonial”, mirando a las “sociedades diferentes” en el contexto de la sociedad-Estado⁴; o de una sociología “ideologizada” a una sociología “política-aplicada” –participante activa en estudios interdisciplinarios⁵. Mas era necesario establecer las “filiaciones académicas” que habían permitido tales “adopciones”⁶, pues había sido tradicional en las ciencias sociales colombianas adaptar con poco rigor (por no decir copiar mal) teorías y metodologías usadas en otros países, lo cual generalmente tergiversaba no sólo el contexto sino el sentido epistemológico de una nueva reflexión científica, al ser inconsistentemente reproducida en un campo particular de las ciencias sociales⁷. Consecuentemente, pensar una “antropología del creer en Colombia”, implicaba investigar y comparar, por medio de un análisis crítico, las principales reflexiones tendientes a abordar de manera rigurosa procesos de “recomposiciones sociales”, recientemente multiplicados a escalas globales y locales.

En ese sentido, el surgimiento de “nuevos movimientos sociales” en las dos últimas décadas, especialmente religiosos y/o políticos a escala planetaria, estudiados como grupos “neo-comunitarios”⁸ que planteaban reivindicaciones tendientes a generar “recomposiciones identitarias” (introduciendo una suerte de “laicidad” que cuestionaba las maneras tradicionales del ejercicio del poder a través de la irrupción relativamente autónoma del sujeto social, la racionalización de la normatividad institucional y la instrumentalización de nuevas lógicas de participación⁹), generó una cierta ampliación en los estudios socio-culturales de las “creencias” –a partir de sus contenidos ideológicos– en términos generales¹⁰, y en particular para América Lati-

⁴ Cf. Roberto Pineda-Giraldo, “Perspectiva y prospectiva de la antropología en Colombia 1991”, en *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, Bogotá, Colciencias, 1991, pp. 69-114.

⁵ Cf. Fernando Cubides, “Perspectiva y prospectiva de la sociología en Colombia 1991”, en *op. cit.*, pp. 325-344.

⁶ Nos referimos concretamente a las últimas publicaciones del Instituto Colombiano de Antropología e Historia –Icanh–, enmarcadas como “antropologías transeúntes”, que en buena parte buscan dar testimonio de estas nuevas tendenciasteóricas en Colombia.

⁷ Cf. Francisco Leal-Buitrago, “Perspectiva y prospectiva de la ciencia política en Colombia 1991”, en *op. cit.*, pp. 115-135.

⁸ Michel Wieviorka, “Nature et formation des mouvements communautaires”, en *Modernisation et mobilisation sociale*, Paris, Dossier du Cedej, 1991.

⁹ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 183.

¹⁰ Cf. Marc Augé, *La guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997; *Fictions fin des siècle*, Paris, Fayard, 2000.

na, exigió la construcción de modelos teóricos capaces de abordar tales dinámicas desde una perspectiva política de lo religioso, y viceversa¹¹. Lo político de lo religioso y lo religioso de lo político, en tanto “actualización de creencias en contextos multiculturales y contemporáneos”, apareció como un campo de *intersección* privilegiado para observar las recomposiciones sociales –recomposiciones que ampliaban las “distancias normativas centrales” mostrando la necesidad de pensar un nuevo debate sobre las “utopías sociales”, paralelamente a una comprensión estructural de sus normas lógicas¹². Así, la configuración referencial y el análisis discursivo de “itinerarios de conversión” y “trayectorias de identidades” –que son indicadores de un nuevo ordenamiento de las memorias¹³–, empezaba a mostrar un cambio acelerado en los contenidos y referentes que tradicionalmente administraban las representaciones, las creencias y las relaciones sociales. El espacio del creer abarcó los talleres donde un trabajo de re-configuración se efectuaba, la memoria allí se re-componía, la continuidad se re-establecía, el sentido se re-buscaba, y los *signos* reveladores de afinidades nacientes al lado de un mundo en transformación se multiplicaban¹⁴.

En efecto, se trataba de pensar un sector central en la comprensión de transformaciones sociales determinantes en el corto y el mediano plazo, pues si bien era cierto que las “relaciones de producción” explicaban generalmente las lógicas sociales de “amplio alcance” y que tales relaciones estructuraban

¹¹ Recientemente, Jesús García-Ruiz y Michael Löwy construyeron un modelo (en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París) para analizar fenómenos políticos apoyándose en las ciencias sociales de las religiones, y observar dinámicas religiosas utilizando las herramientas de análisis más eficaces de la ciencia política contemporánea. Cf. “Religion et politique en Amérique Latine”, en *Archives des sciences sociales des religions ASSR*, 97, Paris, EHESS, 1997.

¹² Patrick Michel, agregando un nuevo elemento a la teoría antropológica y sociológica de Pierre Bourdieu (puesta en perspectiva en sus últimas publicaciones y cursos del Colegio de Francia), demostró que es necesario suponer una “matriz común” entre el “campo religioso” y el “campo político”, sobre todo a partir de la observación y análisis de “movimientos sociales” que buscan reconstruir “un nuevo sentido del creer” a escala planetaria. Cf. *Religion et démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Paris, Albin Michel, 1997.

¹³ Cf. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (concretamente el capítulo consagrado a la “mémoire religieuse”), Paris, Albin Michel, 1994 (1925); ver también Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Vol. I, Paris, La République, 1984.

¹⁴ George Balandier, *Le dédale. Pour en finir avec le XXème siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 175.

las formas de dominación de las cuales “era más difícil librarse”¹⁵, no era menos cierto que dimensiones como “lo religioso y lo político” (incluido lo estético), desempeñaran funciones centrales en procesos sociales sobre el mediano y corto plazo. De tal suerte, aproximarnos a las “Apariciones Contemporáneas de la Virgen en América latina”, en tanto “hecho social total”, fue una invitación para reflexionar en torno a la *ética del creer* en el mundo contemporáneo, prolongando esa perspectiva a partir de una *correspondencia lógica* con las tendencias epistemológicas aplicadas para analizar dinámicas similares, a través de la inscripción de ese acontecimiento en un dispositivo evolutivo por medio del cual el sentido social había sido recompuesto y afectado¹⁶. Tal dispositivo presentaba como característica particular que todos sus movimientos desarrollaban simultáneamente una relación de anticipación y retraso: de retraso porque el creer, como empresa de construcción de sentido, tendía a frenar el movimiento, inscribiéndolo para traducirlo, en categorías superadas; de anticipación, porque el creer, de igual forma en tanto empresa de construcción de sentido, buscaba orientar el movimiento para inscribirlo en categorías superadas, o en nuevas nociones que él contribuía a inventar.

Siguiendo esa perspectiva, el *ethos* (que significa *acto* en griego y no *costumbre* —del latín *mores*, de moral) del *creer*, constituía el conjunto de constantes y variables ajustes efectuados con el fin de gestionar la simulta-

¹⁵ Cf. Maurice Godelier, “Transformations de la nature et rapports sociaux”, en M. Freyssenet y S. Magri, *Les rapports sociaux et leurs enjeux*, vol. II, Paris, IRSC, 1990, pp. 19-41.

¹⁶ En última instancia, encontré dos posiciones teóricas a partir de las cuales podía aprehender el problema del *creer* en el mundo contemporáneo: la primera se centraba en una “interrogación sobre el objeto” (lo dicho, lo enunciado); la segunda desarrollaba específicamente una problemática del “acto de creer” (el decir, la enunciación). La primera posición pretendía reïterar incansable y pasionalmente su cuestionamiento de la veracidad de la creencia, mientras que la segunda buscaba describir rigurosamente los “modos de circulación de las conciencias creyentes, a través de objetos susceptibles de expresar y de reunir convicciones”. Ambas posiciones (a pesar de su aparente irreconciliación), podían ser tendencias complementarias. Las categorías eran de Michel de Certeau, de una “nota de trabajo” tendiente a “analizar algunas de las tendencias que adoptaba la relación de la creencia con la institución” (Certeau en ese momento era profesor en la Universidad de California, y buscaba mostrar dos aproximaciones distintas que podían complementarse, según provinieran de la “tradicción latina” o de la “corriente anglosajona”). Cf. “L’institution de croire”, en *Le Magistère. Institutions et fonctionnements. Recherches de Science Religieuse*, Paris, 1983, pp. 61-80.

neidad contradictoria del "orden social", caracterizado por una función de "anticipación y de retraso"; el creer aparecía entonces como el lugar privilegiado de una confrontación, el espacio de una coincidencia. Dicho de otra manera, el creer nos servía como "matriz" para comprender un cierto equilibrio psico-social en los contextos observados, o si se prefiere, el "campo referencial particularmente estrujado", en una situación caracterizada por la aceleración en el movimiento de un lado, y por la urgente necesidad de redefinir una nueva relación entre lo mismo, el otro, y lo Otro¹⁷. Abordar desde ese punto de vista las "Apariciones Contemporáneas de la Virgen en América Latina", implicaba también preguntarnos por la emergencia de una "nueva figura de la legitimidad" y, más allá de tal surgimiento, por la eficacia creíble de semejante figura.

¹⁷ Quizá parafraseando las Etapas en el camino de la vida de Sören Kierkegaard, el gran desafío del creer en el mundo contemporáneo consista en invertir los términos de: estética, ética y religión por: estética –o si se prefiere política–, religión y ética... Tal vez ya es hora de ingresar al tiempo del otro "absolutamente Otro"... que definitivamente está más acá de Dios. (Cf. J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.)