

SÉRIE ANTROPOLOGIA

271

**LAS DOS VÍRGENES BRASILEÑAS:
LOCAL Y GLOBAL EN EL CULTO MARIANO**

Rita Laura Segato

En colaboración con:

Tania Mara Campos de Almeida y

Mônica Pechincha

**Brasília
2000**

Las Dos Vírgenes Brasileñas: Local y global en el Culto Mariano¹

Rita Laura Segato

En colaboración con: Tania Mara Campos de Almeida
y Mônica Pechincha.

Examino aquí las diferencias entre la Virgen de la devoción popular brasileña representada, en este análisis, por una aparición que acontece desde 1987 en el interior del Estado de Minas Gerais y la Virgen utilizada por los miembros del Movimiento Católico Carismático para señalar su pertenencia a la Iglesia - la Imagen de Nuestra Señora de la Paz, aparición de Medjugorje. A pesar de ser ambas católicas, una es un símbolo pleno y polisémicamente representativo de la tradición local como "alteridad histórica" propia del catolicismo popular brasileño; en cuanto la otra se comporta como ícono o emblema para demarcar la "identidad política" de los católicos en su confronto con el avance evangélico.

Ha sido un recurso habitual, en los análisis del movimiento de la Renovación Católica Carismática (RCC), utilizar como término de comparación el Pentecostalismo Evangélico, como lo hicieron para el Brasil Pierre Sanchis (1994), Ari Oro (1996) y Maria das Dores Machado (1996), entre otros. Éste último constituye, sin lugar a dudas, la contraparte esclarecedora que, por semejanza y contraste, nos permite percibir con más claridad el resurgimiento del Carisma dentro del Catolicismo. Sin embargo, en este ensayo, orientamos la comparación en otra dirección y colocamos el foco de nuestro análisis en el contraste entre las dos vírgenes brasileñas: la María de la devoción popular y la María de los carismáticos.

Para eso, me apoyaré en documentos y folletos sobre la Renovación Carismática (CNBB 1994; Lubel s./d.; Servos da Rainha 1994) y en la manifestación Mariana descrita y analizada por Tania Mara de Almeida en su tesina *La Gestación de un Mito: La Aparición de la Virgen María en*

¹ Este texto fue preparado con la colaboración de mis alumnas de doctorado en el Programa de Postgrado en Antropología de la Universidad de Brasilia Tania Mara Campos de Almeida e Mônica Pechincha.

Agradecemos a Juliana Pechincha, joven mística católica, hermana de una de las colaboradoras en este ensayo.

Piedade dos Gerais (1994). La articulación entre los dos mundos será desarrollada a partir de la orientación de Juliana Pechincha, frecuentadora de ambos ambientes y defensora convicta de la unidad del catolicismo a través de la variedad de sus prácticas y comunidades. Esta joven, que tiene actualmente 22 años, guardó ayuno por aproximadamente 18 meses, durante los cuales visitó varios santuarios y solamente durmió por períodos breves en el piso de mosaico de las iglesias del Distrito Federal. Por solicitud de su hermana, hizo regularmente exámenes de sangre y, a pesar de haberse alimentado durante esos 18 meses con trocitos de pan y agua esporádicamente, su condición de salud no se alteró.

La Virgen de los carismáticos y la Virgen de Piedade.

Las generalidades sobre el origen y la difusión del movimiento de la Renovación Católica Carismática (RCC) son de público conocimiento. Surgió en los Estados Unidos de Norteamérica en los años 70, para inmediatamente expandirse por el mundo entero con apoyo de la jerarquía católica, aún cuando mantiene algunos conflictos de orden litúrgico con el Vaticano. Estos conflictos son de una magnitud incomparablemente menor que los de orden teológico, característicos de la tensión entre la Teología de la Liberación y el Vaticano. En Brasil, la Virgen cultuada por los participantes del movimiento es Nuestra Señora de la Paz, aparecida en Medjugorje, ex-Yugoslavia, en 1981, por primera vez, y que pasó a dar mensajes diarios desde 1984. El Vaticano no se ha pronunciado todavía sobre esta manifestación mariana, pero ella cuenta con el apoyo del clero brasileño, no encontrando obstáculos para su difusión en el país.

La manifestación de *Piedade dos Gerais*, cuyo evento llegué a presenciar, ocurrió por primera vez en 1987 pero alcanzó su estructura definitiva y actual en 1988. Ella tiene lugar en una pequeña hacienda en los alrededores del pueblo de Piedade, distrito de aproximadamente tres mil habitantes, a 70 km por camino de tierra de la capital del estado de Minas Gerais, Belo Horizonte. Las características del camino hacen que se pueda considerar esa localidad como aislada.

La pequeña hacienda es de propiedad de Don Antonio, padre de tres de los cinco videntes iniciales, diácono de la parroquia de Piedade y, en los años 80, asiduo participante de la Comunidad de Base organizada en la localidad por una monja misionera. Tanto el párroco, franciscano, como la religiosa responsable por la CEB dieron la espalda al fenómeno inmediatamente.

Inicialmente, tres niñas (dos hermanas y una prima), la mayor, Marilda, en aquella época, con 10 años) vuelven un día de sus juegos en la campiña de la hacienda diciendo haber visto una señora. En poco tiempo, los videntes serán cinco, tres niñas y dos niños (cuatro hermanos y una prima) pasan a encontrar a la “Señora” diariamente. En las manifestaciones filmadas entre 1987 y 1988, los niños leen simultáneamente un mensaje escrito por “la señora” con una varita en el cielo. Recitan esta “lectura” moviendo los labios de forma simultánea. A partir de mayo de 1988, la niña mayor, Marilda, dice leer los labios de la virgen cuando enuncia, dos veces por día, de mañana y de tarde, con la regularidad de un reloj, el mensaje. El efecto es el de una Virgen que habla a través de la niña, por su boca. Por lo tanto, la peculiaridad de esta manifestación mariana brasileña es que, en su aspecto aparente, se presenta a su audiencia como una posesión por la virgen, manteniendo, en este sentido, una relación evidente con el ambiente fuertemente espiritista del Brasil. Sus mensajes, a lo largo de los años, pueden agruparse en tres períodos:

1. Período de directivas para la organización de la comunidad devocional, durante el cual la Virgen forma su familia. En esta época, los mensajes son íntimos, para el grupo local, y orientan a los devotos para residir en una habitación colectiva, separados por sexo, abierta a los extraños que quieran sumarse pero cerrada tanto al clero como a los comerciantes y hacendados locales: queda

excluida la riqueza y la jerarquía.

2. La virgen autoriza la construcción de casas separadas dentro de lo que había sido la pequeña hacienda de Don Antonio, pero con la condición de que permanezcan abiertas y disponibles para quien necesite ocuparlas. Los mensajes continúan centrados en la vida cotidiana de la comunidad que reside en el local.

3. El mensaje se abre al mundo, incluyendo ahora a los detentores del poder local, y cobran un carácter más genérico.

Sin embargo, a lo largo de todos estos períodos, la virgen no modifica el espíritu fundamental de su mensaje, que colectiviza la propiedad, prohíbe el trabajo productivo, abre la pequeña hacienda a todos los peregrinos que quieran albergarse en ella, especialmente a las prostitutas, niños de la calle y mujeres solteras embarazadas. El dueño, señor Antonio, obedece todas estas orientaciones y su hacienda se transforma en un pequeño poblado de una calle con dos hileras de casas, con puertas sin cerraduras, abiertas a los peregrinos, y una cocina comunitaria. Convergen allí y se asientan miembros de todos los estratos sociales y regiones del país, desde una familia de joyeros y otra de banqueros, artistas, obreros, niños abandonados, prostitutas, campesinos pobres, empleados públicos.

Tampoco deja la virgen, en momento alguno, de intercalar, en sus poéticos mensajes, recados particulares y muy personales para el grupo íntimo de los residentes en la pequeña villa: no urgarse la nariz o sacarse los piojos durante su presencia, además de felicitaciones de aniversario y recomendaciones de higiene, como por ejemplo instrucciones para barrer mejor el patio o no dejar el plato mal lavado, etc. En los mensajes, lo cotidiano, doméstico y profano se confunde y entrelaza con lo sagrado, trascendente y sobrenatural.

Vínculo y diferencia entre las dos Vírgenes.

Es por la agencia activa de devotos fieles como Juliana que se generan los nexos y parentescos entre prácticas y devociones que, en su origen, estructura e inspiración no guardarían, en principio, una relación estrecha. Fenómenos que pertenecen, en efecto, a órdenes distantes, inconmensurables de la experiencia, a pesar de formar parte del mundo católico. Tal es el caso de las dos vírgenes brasileñas - sin querer, con esto, realizar un ejercicio que enfatice la oposición entre una virgen popular y una de la elite como, por ejemplo, en el análisis que Terry Rey para el Culto Mariano en Haití (ver Rey 1999).

Preguntamos a Juliana, cuya inmersión en la tradición católica es profunda, tanto por su trayectoria personal cuanto por el catolicismo militante de su familia, cuál es la diferencia entre la manifestación mariana de Piedade y la devoción de los carismáticos a la Virgen. Y ella nos da de inmediato las dos respuestas que permanecerán en múltiples desdoblamientos. La primera respuesta, innegociable por decreto, afirma tratarse de la misma y única virgen, pues no existe más que una. Esta respuesta permanece como enunciado formal de la unidad de la Iglesia Católica y de la indivisibilidad de su sagrado. Por debajo de este enunciado formal, la segunda respuesta surge, fecunda en matices, enigmática.

Juliana dice: “La Virgen de Piedade está en *el tiempo*; la de los carismáticos no está en *el tiempo*”. Al solicitarle una exégesis nativa de la noción de tiempo que utiliza, explica: “La Virgen de Piedade dos Gerais saca a las personas del tiempo común, de nuestro tiempo. Las ubica en un tiempo donde nada más se necesita. La de los carismáticos existe aquí, ahora, donde las personas necesitan ser reconfortadas, necesitan de música, gestos, apoyo, consuelo, bienes materiales”. Así, la Virgen de Piedade ya está en el tiempo de la salvación, en un tiempo post-apocalíptico, un tiempo

en que las cosas terrenas, materiales, no tienen valor, donde ya no es necesario el consuelo. La reina de la Paz, Nuestra Señora de los carismáticos, existe en *este* tiempo. Sus mensajes son para nuestro propio tiempo. Los devotos todavía buscan reconfortarse, consolarse, con música, danzas, gestos.

Sobre el significado de “el tiempo”, Juliana dice: “Nuestra señora pidió expresamente para que nosotros, que estamos en el mundo, no intentemos imaginar *el tiempo*. Ella nos pide para vivir la vida de Dios ahora, en las peores circunstancias. Nuestra obligación es hacer el cielo ahora, en el mundo”.

Entre tanto, Piedade dos Gerais ya se encuentra *in illo tempore*, “en aquel tiempo”, que ella define como “un tiempo sin tiempo, el tiempo del Evangelio, tiempo de Jesús en el mundo”. E ilustra la idea de “tiempo” con la siguiente cita de los Evangelios: “Habrá un tiempo en que el Reino de Dios será restituído. El tiempo es éste”. Ese es, según Juliana, el tiempo de la comunidad de Piedade, “principio y final de historia”. En suma, la noción de “tiempo” se refiere a la salida del tiempo histórico y a la entrada en un tiempo utópico donde el principio y el fin son uno solo, donde la Historia Sagrada, el *kerigma*, se presentifica y produce el efecto de que el presente se coloca en coincidencia y contigüidad con la misma, lo que siempre es consecuencia de una recontextualización espacial de eventos bíblicos.

A partir de la oposición establecida por Juliana dentro de un horizonte de unidad fundante, fui ilando, articulando, una serie de equivalencias. Aplico, como es idiosincrático del método antropológico, el principio hermenéutico de caridad a la proposición nativa, en el sentido estrictamente filosófico de creditarle sentido, aun cuando, inicialmente, no vislumbremos el ámbito a que ese sentido nos reporta. El principio de caridad reza que toda proposición nativa tiene sentido y validez, y es el trabajo del hermeneuta encontrarlo, rastrear las pistas textuales para mapear el territorio que éstas diseñan. Uso, para eso, aquí, la contraposición formulada por Juliana entre estar en el tiempo y no estar en el tiempo como llave hermenéutica capaz de abrir la caja hermética de los sentidos implicados en el pensamiento de la informante.

Sin duda, el discurso de Juliana es un discurso de naturaleza oracular, sintética, compacta, que necesita ser desplegado, interpretado.

El significado de “tiempo”.

El discurso de Juliana sugiere numerosos desdoblamientos de la noción de tiempo, y la intertextualidad de sus enunciados con los de otros devotos de ambas Vírgenes revela sus múltiples significados: “tiempo” parece hablar de espacio geográfico, de comunidad, de vida económica, de cultura, de relaciones de género y edad, de estilos de sociabilidad. “Tiempo”, en esta forma de hablar, se entreteje también con el discurso teórico sobre historia bíblica y experiencia cristiana. De hecho, como nativa, Juliana hace uso de un concepto recurrente en la propia teología cristiana, en la teoría de la religión en general y en los análisis antropológicos del catolicismo popular.

Sólo para citar algunos de los momentos en que el tema del tiempo sagrado en el mundo cristiano aparece tratado, recordamos que, en su ensayo sobre el mal entre los campesinos brasileños, Otávio Velho afirma que el discurso bíblico es presentificado constantemente como texto de una experiencia universal - su pre-texto (Velho 1995). Por mi parte, al intentar entender la conversión al protestantismo en comunidades de la Argentina caracterizadas por la fuerte presencia del catolicismo andino tradicional, observé que los fieles situaban el tiempo bíblico, las “buenas nuevas”, en el paisaje local contemporáneo, o sea, se producía una coetaneidad palpable entre eventos presentes y eventos bíblicos (Segato 1991). Más recientemente, Carlos Steil, en inspirado análisis, afirma que, en los sitios de peregrinación, el espacio presentifica el tiempo: la entrada en el tiempo bíblico, de

salvación, en las romerías, se realiza a través de la entrada en el espacio sagrado del santuario (Steil 1996).

Ya, en el campo de la filosofía, Henrique de Lima Vaz sistematiza el conjunto de ideas que se encuentra por detrás de esta experiencia tan particular del tiempo: “el cristianismo operó una revolución profunda en la representación del tiempo [...] el tiempo cristiano sólo conoce un ‘moderno’ que no pasa: el hecho de Cristo. Así, pues, podemos decir que las civilizaciones no-filosóficas son *anacrónicas*, pues se remontan permanentemente a la identidad de un tiempo originario. La civilización filosófica - la nuestra - es *diacrónica*, pues hace constantemente del modo temporal, del *ahora*, el mirador histórico privilegiado para medir y juzgar el tiempo. El cristianismo es *catacrónico*, pues recupera y salva el tiempo que fluye refiriéndolo a la singularidad irrepetible y única -al *ahora permanente* - del evento del Cristo como evento salvífico” (Vaz1992: 86).

Podemos revisitar, a partir de esta primera discusión de la categoría “tiempo”, algunas categorías sociológicas que nos sirven para pensar el abismo entre las dos vírgenes. La oposición “historia”/ “tiempo” puede, entonces, ser transpuesta en una serie de otras oposiciones analógicas, que pasan a desarrollar el sentido de la propuesta de Piedade en oposición a la propuesta carismática.

El mundo como él es en la RCC y el mundo transformado de Piedade.

El mundo como él es, en el cual la RCC participa, es el de la sociedad moderna, mediática, consumista y capitalista, caracterizada por una obsesiva ocultación de la muerte. Esta obsesión, funcional en el capitalismo, donde la muerte introduce el detenimiento del proceso de producción y consumo, se vuelve evidente en el mayor conflicto que los carismáticos mantienen con la jerarquía católica: el conflicto en torno de la liturgia. El ritual carismático introduce cantos y gestos festivos en la propia hora de la eucaristía, eludiendo el reconocimiento de la muerte real que allí ocurre, lo que les ha valido repetidas admonestaciones y llamados de atención (CNBB 1994: 22).

En Piedade, por su parte, no hay ocultación de la muerte, sino su trascendencia. Desde su formación, la pequeña villa vive fuera de las leyes de la producción y el consumo, en un tiempo postulado como eterno.

La condición subalterna y los requisitos para la globalización de lo sagrado.

Aquí, es preciso decir que el lugar de Piedade y el lugar de Medjugorje no son conmensurables, permutables social, económica o geopolíticamente. Piedade, en su calidad de santuario, delimita un espacio radicalmente local, sin equivalencias. Una característica importante de los espacios sagrados es que pertenecen al régimen de las *oiconomias*, o sistemas donde los flujos y las transacciones permanecen vinculados a su habitat, a su paisaje, en un tipo de contacto irreductible en términos de equivalencias temporales, económicas. En otras palabras, son remisos a cualquier cálculo que implique la intervención de lo que Baudrillard llama de “equivalente universal”, o sea, un mediador universal de equivalencias, una caución fija cuya referencia permita su permuta por otro espacio equivalente. Las leyes del espacio sagrado no son plenamente económicas, en el sentido de la producción y el comercio moderno; solamente tienen valor de uso pero no valor de cambio. Por eso fuerzan a la peregrinación, necesariamente, como *salida - sine qua non* - del tiempo productivo y económico. La Virgen de Piedade no se aparta de este espacio y sus inmediateces. Sus videntes viajan y han visitado, ya, algunas ciudades brasileñas, pero el arraigo del fenómeno, con todos sus atributos, se mantiene irreductiblemente localizado.

Nuestra Señora de la Paz de Medjugorje, por su parte, ya, anticipadamente, antes mismo de

su legitimación por el Vaticano, hace parte de la pequeña galería de las apariciones globales reconocidas por la Iglesia, todas europeas, siete en total, que vinieron, en el curso de aproximadamente un siglo, a desviar la devoción de los santos para el culto mariano a través de fronteras regionales y nacionales². Si tienen santuario, si suscitan peregrinaciones, el proyecto que representan es un proyecto global.

Como decía, entonces, la Virgen de Piedade y su comunidad son radicalmente locales, arraigadas, difícilmente globalizables y, como mostraré más tarde, su condición de emergencia en el contexto del clero local es muy distinta de la condición de emergencia de Nuestra Señora de la Paz. Lo que nos conduce a una reflexión interesante sobre relaciones entre pueblo, elites y jerarquía clerical en Brasil. Volveré a esto en seguida, pero baste mencionar aquí la frase repetida por el párroco de Piedade dos Gerais: “Nuestra Señora está apareciendo, sí, pero allá *lejos*”, haciendo alusión a la aparición de Medjugorje, en detrimento de la aparición local. Por otro lado, en el Sector Militar urbano de Brasilia, capital del país, ya fue construida una Iglesia de Nuestra Señora de la Paz.

Transformando lo dicho por Juliana, podría concluirse que lo local está “en el tiempo”; lo global está “fuera del tiempo”, pertenece a la banalidad de la historia.

Vida y apocalipsis.

En cuanto Nuestra Señora de La Paz y otras vírgenes consagradas enuncian, junto al mensaje amoroso y de salvación, un mensaje amenazador y apocalíptico, en Piedade florece una teología singular. Es interesante que, en esa pequeña localidad y al abrigo del ocio productivo, niños y adultos, campesinos y empleados públicos, peregrinos y moradores locales, se han puesto a reflexionar, libremente, en la brecha de las instituciones que controlan y disciplinan el pensamiento religioso, buscando y debatiendo nuevas soluciones teológicas, nuevas imágenes, nuevos valores y, sobre todo, una concepción universalizable y accesible de salvación para todos. Un bello episodio de la época de la Guerra del Golfo, que me fue relatado por la autora de la disertación que a lo largo de este texto uso como referencia (Campos de Almeida: comunicación oral), ilustra el estilo de esta teología popular. Un grupo de devotos discutían, una noche, sobre el destino de las almas de tantos muertos iraquíes: ¿Cómo podrían todos ellos, infiel, no católicos, ser arrojados por esta guerra repentinamente al infierno, sin una oportunidad para arrepentirse? ¿No habría, para ellos, posibilidad de salvación? Las opiniones se dividían hasta que se constituyó un consenso en torno de una idea lanzada por el señor Antonio, dueño de la pequeña hacienda y padre de los niños videntes: con seguridad, en el momento de la muerte, todo corazón alcanza el arrepentimiento; todo ser humano se arrepiente instantes antes de morir.

Ha surgido, así, en Piedade, lo que me parece ser una utopía infantil, que desentona completamente con la distopía infantil de Salem, que tan convincentemente narrara Arthur Miller. Por otra parte, desentona, también, con el énfasis apocalíptico de otras apariciones. Se trata, en verdad, de una virgen festiva, alegre, ni amedrentadora ni dolorosa. La Virgen de Piedade abandonó muy pronto, después de las primeras apariciones, el énfasis en el fin de los tiempos, y estimuló el surgimiento de una teología del perdón generalizado. El mal no está muy presente en los mensajes

² De las siete vírgenes cuya aparición la Iglesia reconoce hasta el momento, cuatro son francesas: la de la Rue du Bac, Paris (1830), La Salette (1846), Lourdes (1858) y Pontmain (1870); una portuguesa: Fátima (1917); y dos belgas: Beauraing (1932 a 33) y Banneaux (1933).

de Piedade, y tampoco hay curación o cualquier forma de exorcismo, a diferencia de la práctica de la Renovación Carismática. Ya en el comienzo de las apariciones, Iris, una de las videntes, en ese momento con diez años, anunció que la Virgen venía a dar mensajes y no a curar. Sin embargo, la virgen ha sido clara en explicar que, siempre, muy cerca de la virgen y del bien, lo más cerca posible, acecha el maligno.

El mercado y el don.

Como dije, estar en el tiempo, estar en Piedade, es no producir, no trabajar productivamente sino hacer parte de una comunidad atravesada por el flujo del don, donde el mensaje de la Virgen es trocado por el óbolo de los romeros. Limosna y mensaje, entrecruzándose, trazan el circuito de una comunidad de creencia.

Estar fuera del tiempo es estar en el mercado e inscripto en el discurso mediático. La inserción responsiva de los enunciados de la virgen y sus portavoces en su ambiente contrastan con la reproducción mecánica y la distribución mediatizada de los gestos y fórmulas discursivas de los carismáticos. El mercado no está en el tiempo, el don está en el tiempo.

Jerarquía y subversión de género y edad.

La escena familiar que precedió la aparición de la Virgen era la característica y tradicional del patriarcado del interior del estado de Minas Gerais: un padre que castiga con vara, un orden doméstico autoritario y jerárquico en lo que respecta a género y edad. En este contexto, María llega para subvertir y reordenar la vida. El padre, señor Antonio, después de un breve período de hesitación y contra la voluntad del propio párroco de quien era diácono en la iglesia local, pasa a obedecer a los videntes, cuatro niñas y un varón, bajo el liderazgo de Marilda, la mayor, en ese entonces con 10 años. En la época en que asistí al fenómeno de la aparición, en abril de 1992, a las tres videntes originales que permanecían se habían sumado dos prostitutas.

Muy por el contrario, en las comunidades de la Renovación Carismática, María continúa a tener el papel convencional de imagen de identificación femenina y modelo para el comportamiento doméstico y conyugal que le conocemos.

Lo mediático y lo dialógico

La equivalencia de relaciones analógicas se transpone aquí a la oposición entre el patrón gestual de repertorio fijo característico de los encuentros de la RCC, y su incorporación de los medios, especialmente de la televisión, con la relación virtual entre pseudo-interlocutores que éstos ya introducen. La apariencia de corporalidad nos parece mistificadora, pues se trata de una interlocución inauténtica, en el sentido clásico gadameriano, ya que uno de los interlocutores controla el curso de la comunicación (Gadamer 1985:345ss.).

Por ejemplo, en las misas carismáticas del padre Marcelo, un ex-profesor de aeróbica que ya vendió varios millones de discos, la platea reproduce, imita, como en un gimnasio, los gestos repetitivamente presentados por el pastor frente al altar. Se trata de consignas corporales que marcan la pertenencia a una grey superditada a la reproducción mecánica de los movimientos de un pastor por definición no dialogante, que propone, como uno de sus emblemas, la imagen siempre presente de Nuestra Señora de la Paz.

Contrasta con esto la presencia inmediata, doméstica, familiar, íntima, de la Virgen de Piedade, cuando aparece, diariamente, por la mañana y por la tarde: la virgen de Piedade es sujeto en relación, sujeto de discurso, objeto de cathexis, símbolo encarnado.

La Virgen de los carismáticos, frente a esto, entra en el mundo como objeto, referente, signo fijo, emblema - en tanto que símbolo decaído, empobrecido, vaciado de la polisemia característica y vital de los símbolos vivos, densos en sentidos que nunca se agotan. En el culto mediático, el mediador es un comunicador profesional y la eficacia espiritual de su prédica está superditada a la tecnología de la comunicación (ver Carvalho 1998).

Exclusión e inclusión: emblema contra mensaje

El emblema no está en el tiempo, el mensaje está en el tiempo. Si una Virgen es presencia, milagro de la palabra, y la otra es meramente emblema, las consecuencias cobran una magnitud insospechada. Como Roland Robertson observa, en el mundo contemporáneo, la religión “se volvió globalmente disponible como fuente de declaraciones de identidad colectiva” (1991: 289). Me gustaría agregar que esto ocurre no solamente para marcar simbólicamente la unidad de algunas naciones sino también la formación de grupos diferenciados dentro del confinamiento de las fronteras nacionales.

Inspirado en el caso de la India, Ashis Nandy, inclusive, propone una distinción entre la dimensión puramente religiosa de la fe como modo de vida, naturalmente pluralista, tolerante y asociada a los pueblos no modernizados, por un lado, y, por el otro, la dimensión ideológica de la religión como “un identificador de poblaciones sub-nacionales, nacionales, trans-nacionales en confrontación con o protegiendo intereses no religiosos, usualmente de carácter político o socio-económico”, esta última, característica de las poblaciones modernizadas (1990: 70). Nandy enfatiza, con esto, el carácter reactivo de la religiosidad moderna.. Visito este tema en mi reflexión reciente sobre opciones religiosas, donde afirmo que, en algunos sentidos, la afiliación religiosas adquiere una territorialidad semejante a la etnicidad (Segato 1997).

En su comparación entre católicos carismáticos y pentecostales (1994:30), Cecilia Mariz y María das Dores Machado documentaron que, para sus informantes carismáticos, la devoción a la Virgen María, juntamente con la obediencia al Papa, constituye “la divisoria de aguas, la frontera, y si ésta no es reforzada, no hay por qué permanecer católicos”. Vemos, por lo tanto, una coincidencia con lo que Pierre Sanchis, en su ensayo sobre el desafío pentecostal a la cultura católico-brasileña afirma, en el sentido de que, en cuanto el catolicismo tradicional establece una base sincrética para la cultura brasileña, el pentecostalismo introduce una “cierta modernidad” imbuída del principio de unidad, o sea, hace su entrada en el horizonte nacional como “identidad” marcada por sus purismos (Sanchis 1994). Ya, el catolicismo carismático, al entrar reactivamente en esta escena, dialoga con los pentecostales, se enfrenta a ellos, aceptando la introducción de un principio de identidad y de unidad, para utilizar los términos de Sanchis.

En el suelo tradicional de Piedade, la religión católica obedece a su carácter sincrético constitutivo, y el aspecto reactivo en confrontación con un otro contingente religioso se encuentra ausente. Purismo, identidad y unidad son caracteres modernos, introducidos primero por los pentecostales y luego, a remolque, acatados por los carismáticos como idioma natural de su confrontación.

Piedade presenta una inclusión serena del Otro, podría decirse que una inclusión no traumática. Esto se ve en el hecho de que la Virgen, allí, literalmente habla por la boca de los niños videntes, constituyéndose en un fenómeno, por lo tanto, muy próximo a la posesión. Entre los pentecostales, el habla del Espíritu Santo en lenguas también se aproxima del suelo espiritista brasileño, pero en lucha con el diablo como enemigo, representado por los espíritus de macumba para los pentecostales. Entra así, aquí, la identificación negativa, la producción de identidad. Ya, para los

carismáticos, el habla del Espíritu Santo en lenguas se constituye en la reedición de un catolicismo extático y el drama de la identidad tiene su epicentro en la frontera con los evangélicos, teniendo la Virgen como emblema, y no con las religiones espiritistas brasileñas tradicionales.

En otras palabras, si, por un lado, para los pentecostales, el frente principal de oposición son los espiritismos afro-brasileños y sus entidades sobrenaturales juegan un papel emblemático negativo como encarnaciones del diablo; por el otro, el frente principal para los carismáticos son los evangélicos, con la virgen como ícone frente al Jesús de los protestantes. En el suelo tradicional de Piedade no se coloca, como decía Ashis Nandy, el problema de la identidad. Se trata de un suelo sincrético, que engloba al otro, lo incluye incorporándolo sin trauma, presentando un hibridismo sin represión.

Tenemos, así, constituidos, dos tipos de identidad: una que se configura frente a un tercero fijo, convención, referente emblemático para la consolidación de un pueblo - característica, ésta, de dos identidades globalizadas, o sea, de lo que llamo, en un artículo reciente, de “identidades políticas”, en oposición a lo que denomino “alteridades históricas”. Y la identidad que emerge de una cathexis dentro de un contexto histórico preciso, resultante de un juego de inversiones libidinales positivas y negativas, en el sentido de auto-producción en relación a un Otro, a un interlocutor histórico. Me parece, entonces, que ricos y pobres, niños y adultos, mujeres y patriarcas son el contexto habitual y constante de la emergencia de Piedade. Mostrando que, en la formación histórica de la diversidad brasileña, éstos son los clivajes estructurantes de la matriz tradicional, pre-moderna. El emblema fijo, global, de Nuestra Señora de la Paz es una manifestación de la *identidad política* religiosa de los católicos frente al avance evangélico y, especialmente, pentecostal.

Carisma genuino y carisma rutinizado.

Para hablar de las experiencias del *estar en el tiempo* y del *estar fuera del tiempo de salvación* podríamos también invocar las categorías weberianas y decir que el carisma genuino está en el tiempo y el carisma rutinizado no está en el tiempo. Max Weber, en su discusión de tipos de dominación, describe el “carisma” como “la cualidad que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen [...], de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas [...])” (1974: 193). Menciona, inclusive, en ese contexto, “el carisma de un ‘poseoso’”. Y se refiere a la dominación carismática “pura” como aquella en que “no hay ‘sueldo’ ni ‘prebenda’ alguna, sino que los discípulos y secuaces viven (originariamente) con el señor en comunismo de amor o camaradería, con medios procurados por mecenas...” (ib.: 195). “[...] el profeta genuino, como el caudillo genuino, como todo jefe genuino en general, anuncia, crea, exige nuevos mandamientos - en el sentido originario del carisma: por la fuerza de la revelación, del oráculo, de la inspiración o en méritos de su voluntad concreta...” (ibidem).

Ecoando la experiencia de Piedade, Weber continúa: “La dominación carismática se opone, igualmente, en cuanto *fuera* de lo común y *extracotidiana*, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional, especialmente, la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son formas de dominación *cotidiana*, rutinaria - la carismática (genuina) es específicamente lo contrario. La dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables; la carismática es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla. La dominación tradicional está ligada a los precedentes del pasado y en cuanto tal igualmente orientada por normas; la carismática subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria” (Ibidem).

Por otro lado, la experiencia de la RCC resuena en el texto weberiano sobre “la rutinización

del carisma”, pues si “en su forma genuina la dominación carismática es de carácter específicamente *extraordinario y fuera de lo cotidiano*, representando una relación social rigurosamente personal [...]. En el caso de que no sea puramente efímera sino que tome el carácter de una relación *duradera* - “congregación” de creyentes, comunidad de guerreros o de discípulos, o asociación de partido, o asociación política o hierocrática - la dominación carismática que, por decirlo así, sólo existió en *statu nascendi*, tiene que variar esencialmente su carácter: se racionaliza (legaliza) o tradicionaliza o ambas cosas en varios aspectos [...] (restableciendo) la existencia familiar...” (Ib. 197).

Por lo tanto, al seguir Weber, percibimos que, con relación al carisma, no se trata simplemente de oponer vida tradicional a vida moderna, comunidad a urbe o relaciones dialógicas y relaciones mediáticas. El carisma auténtico rompe no sólo con la burocracia moderna sino también con la tradición, con las bases patriarcales de la vida comunitaria, es revolucionario y establece un tiempo de subversión. En este sentido, la experiencia del carisma auténtico se encuentra próxima al *estar en el tiempo* de Piedade dos Gerais, en oposición a la rutinización de los carismáticos que conviven, aunque en un nicho de acción específico, con las reglas del orden católico institucional y moderno.

Nación, Iglesia y devoción: La Virgen local brasileña y la Virgen global europea.

En textos recientes, he propuesto algunas categorías con la intención de precisar las características de los fenómenos de orden local y los fenómenos de orden global en el contexto de la nación. Creo que estas categorías pueden ser aplicadas aquí con cierto provecho pues estamos, evidentemente, frente a un culto mariano de alcance local y otro cuya expansión es global.

En esos textos, defiendo la idea de que la nación puede ser también comprendida como una *formación singular de diversidad* y que cada historia nacional produce fisuras históricas particulares, clivajes sociales constitutivos que producen una matriz de diferencias irreductibles básicas que le son características y a las cuales otras diferencias agregadas pueden ser traducidas. En esta estructura de relaciones se vuelven reconocibles lo que llamo de “alteridades históricas”, o sea, identidades constituídas a lo largo de su historia en el campo interlocucional de la nación frente a sus otros constitutivos y frente al estado, como más un actor con características y relevancia relativa, dependiendo de la nación de que se trate. En contraoposición con este cuadro, como consecuencia del proceso acelerado de globalización, se extienden matrices de identidad que obedecen a referentes o modelos fijos que, si bien pueden haber sido gestados en un campo de interlocución histórico propio y específico (generalmente los países centrales y especialmente los Estados Unidos de Norte América), salen de esta historia particular y localizada y se proponen como un horizonte global, permanente, acuñado, normativo para la constitución de identidades, fuera de cualquier espacio particular. Este referente universal de identidades impone el cumplimiento de determinados requisitos y la exhibición de un repertorio definido de trazos que funcionan como marcas de las identidades globalizadas - un indio global, un negro global, un pentecostal global, un católico global, etc. (ver Segato 1997, 1998 e 1999).

Al tipificar estos dos procesos de producción de identidad, la noción de *formación nacional de diversidad* puede ser útil para comparar la emergencia local y nacional de la Virgen de Piedade como símbolo con la Virgen globalizada de Mejugorjie. Pero, para ser más exacta, esta comparación entre las dos vírgenes necesita apoyarse en un análisis de las condiciones locales de emergencia de sendos cultos marianos en Medjugorje y Piedade dos Gerais, teniendo como telón de fondo una comparación entre Brasil y la antigua Yugoslavia - más específicamente la diócesis de Mostar, que

hoy es parte de Bosnia-Herzegovina.

Mart Bax, un conocedor profundo del proceso de Medjugorje, selecciona una serie de hechos que configuran el contexto relevante para comprender la emergencia del fenómeno (Bax 1991). Hasta el comienzo de la década del 60, los padres Franciscanos tienen control absoluto sobre la pastoral de la diócesis de Mostar, en la antigua Yugoslavia, a la que pertenece la parroquia de Medjugorje. A partir de los años 60, especialmente después del Concilio Vaticano II, ocurre una progresiva aproximación entre el gobierno socialista de Yugoslavia y el Vaticano. En 1966, Yugoslavia y Roma firman un “protocolo” que fija derechos y obligaciones mutuos. El Obispo de Mostar, Monseñor Janco Vlavec ve, en este acuerdo, la posibilidad de extender el régimen diocesano en sus parroquias, con el apoyo del Vaticano y sin conflicto con el estado socialista. Los diocesanos se alían con el estado y los sectores asociados al poder estatal, y los Franciscanos, cada vez más arrinconados y despojados de sus parroquias, resisten, junto a las masas devotas de los pequeños pueblos del interior, contra el estado. Respaldados entonces por el poder político nacional y por la jerarquía eclesiástica, los padres diocesanos avanzan en el dominio de las parroquias del interior del país, despojando a los Franciscanos que se habían establecido en 1370 en la diócesis de Mostar.

En este contexto de eventos, en 1979, el padre Branko, que por años había servido en la parroquia de Medjugorje, participó en Roma de un encuentro del Nuevo Movimiento Carismático Católico Romano. Allí, como Franciscano, manifestó sus temores frente a los acontecimientos de la Diócesis de Mostar y recibió dos profecías a través de dos líderes presentes en la reunión. Ambas anticipaban el fenómeno devocional de Medjugorje. Al volver a su parroquia, el padre Branko anunció el mensaje y comenzó a preparar la grey para el evento que iría a acontecer. En 1980, la cura milagrosa de dos niños tuvo lugar en Medjugorje y al iniciarse la primavera “seis niños (de la clase de catecismo) encontraron, cada uno de ellos, separadamente y en lugares diferentes, rosarios franciscanos antiguos y valiosos”. (Bax 1991: 36). Estos rosarios resultaron no ser propiedad de nadie y esto fue interpretado por padre Branko como una señal de una gracia que estaba por llegar. Finalmente, el 24 de junio de 1981, sucedió la primera aparición de Nuestra Señora. Es de notar, por lo tanto, que apenas dos años transcurrieron entre la participación del párroco franciscano de Medjugorje en la reunión de la RCC en Roma y la aparición de Nuestra Señora de la Paz.

En el modelo interpretativo adoptado por Mart Bax, sectores y regímenes en competición *dentro del campo de la Iglesia* son considerados relevantes y suficientes para comprender los movimientos devocionales. Éstos, por su vez, son vistos exclusivamente como epifenómenos de las divisiones y conflictos dentro de la jerarquía eclesiástica (Ibidem: 30). La cultura católica, por lo tanto, es entendida dentro de este modelo, como una consecuencia de las creaciones, movimientos e intereses de los sectores de la élite eclesiástica.

Esta interpretación, tan cara a Bax, como veremos, podría ser verdadera para Bosnia-Herzegovina, pero ciertamente no lo es para Brasil. Resumiendo las circunstancias de ambos contextos, vemos el cuadro siguiente: en Medjugorje, las autoridades eclesiásticas locales prohíben la devoción a la aparición, las autoridades de la iglesia nacional también lo prohíben y el Vaticano no se pronuncia, pero la orden Franciscana, a cargo de la pastoral en la parroquia en cuestión, apoya el fenómeno. En Brasil, todos los niveles del catolicismo, sin excepción, rechazan el fenómeno: el párroco local - franciscano -, las hermanas de la misión local, que organizan el trabajo de la Comunidad Eclesiástica de Base, las autoridades de la Iglesia nacional y el Vaticano. Obispo y Cardenal ignoran el fenómeno. Por el contrario, el pueblo laico radicado en la localidad e inmediaciones o formado por los peregrinos que llegan de otras ciudades brasileñas abraza el fenómeno.

A partir de la interpretación de Bart y por la forma en que aboga vehementemente por un modelo donde solamente las elites ejercen una agencia real, sería posible concluir que no existe un catolicismo laico vigoroso en Europa, en el sentido de un Otro dentro de la Iglesia, con el carácter de un *pueblo católico*. Este Otro laico y popular que, claramente, sí existe en Brasil. Por lo tanto, la formación de diversidad, o sea, las partes que configuran el campo católico en Europa no son las mismas que en el Brasil, y esa configuración, para Europa, se encuentra fuertemente contaminada por la manera moderna en que la nación se constituye, con el estado como una agencia fuerte que participa de forma dominante en todas las esferas de la vida. En el Brasil, los niveles de institucionalización de la población son mucho más bajos y el estado más ausente. Vemos, así, dos tipos de formación nacional muy diferentes: la europea, atravesada plenamente por las instituciones estatales, sea del estado Yugoslavo o, actualmente, Bosnio, sea del estado Vaticano y sus partes en pugna; la brasileña, con su Otro interior, con su pueblo laico y religioso todavía constituyendo una voz alternativa.

Junto con la obliteración de este Otro popular como agencia, el modelo de Bart también desconsidera completamente el factor puramente espiritual y no instrumentalizable, el aspecto de gratuidad, desde el punto de vista de los intereses políticos, en la constitución de los movimientos devocionales. Así, Bart afirma que en los casos en que un fenómeno devocional de este tipo no encontró sustentación en una de las fuerzas católicas en pugna, “la joven devoción murió una muerte pacífica”, mientras que, apoyadas por un sector de la jerarquía católica, las apariciones continúan por un tiempo “largo como nunca y ocurren con la regularidad de un reloj” (Ibidem: 46). Ciertamente, es posible afirmar que la aparición en Piedade dos Gerais, sin apoyo de cualquier régimen oficial católico, ha continuado con la regularidad de un reloj, dos veces por día, por más de diez años.

Esto parecería probar que Brasil y Yugoslavia o, quien sabe, las naciones europeas en general, tienen formaciones de diversidad estructuradas diferentemente y, por lo tanto, la Virgen ocupa, en cada uno de estos ambientes nacionales, una posición y asume una función no precisamente equivalente, representando sectores de la población e intereses muy diferentes. En Europa, de acuerdo con lo que el autor afirma, una población completamente penetrada, atravesada, por los estados - nacional y eclesiástico - y sus partes en pugna; en Brasil, un pueblo-Otro, no estatizado y no periferalizado, ni por la Iglesia ni por el estado nacional.

El culto a la aparición de María tiene, por lo tanto, en Medjugorje, un sentido local, constituyéndose en emblema del poder Franciscano y en una estrategia eficaz de defensa de su régimen contra el proceso de diocesanización. Pero, si emerge allí, sustentado por una de las fuerzas en pugna, se globaliza como emblema político, punta de lanza de un territorio católico y de una identidad unitaria. Su carácter dependiente en relación a la sustentación por un sector del complejo estatal católico (la orden Franciscana) en el proceso de su emergencia local marca el fenómeno, lo contamina y oficializa en su proceso de difusión e implantación global. El carácter popular del fenómeno de Piedade, la radicalidad con que se encuentra *en el tiempo, el paisaje bíblico en el que ya se instala*, lo hacen parte de otra configuración de sentido, de otra formación de diversidad, de otro orden de espiritualidad.

Finalmente, deseo aclarar que mi diálogo inicial con Juliana sería inauténtico si no le otorgase a ella la última palabra, si no la dejara detentar algún grado de control sobre mi interpretación. Al hacerlo, oímos su insistencia en que *las dos vírgenes son una y la misma*, afirmando con esto la coetaneidad de los dos tiempos y la convivialidad posible entre las dos formaciones de diversidad. Asimismo, la insistencia de Juliana parece advertirnos, también, que, si las manifestaciones religiosas hablan sobre el mundo y para el mundo y son proposiciones en clave, metafóricas sobre una realidad

sociológica y política que las extrapola, esto no oblitera el fenómeno espiritual que constituyen sino que, por el contrario, lo vuelve más misterioso y más potente.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Tânia Mara Campos de 1994 *A Geração de um Mito: A Aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Bax, Mart 1991 “Marian Apparitions in Medjugorje; Rivalling Religious Regimes and State Formation in Yugoslavia” In Wolf, Eric (ed.) *Religious Regimes and State Formation. Perspectives from European Ethnology*. Albany: Suny Press.
- Campos Machado, Maria das Dores 1996 *Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, SP: Autores Associados/ São Paulo, SP: ANPOCS.
- Carvalho, José Jorge 1998 “Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista. Uma análise do evangelismo transnacional norte-americano” In Moreira, Alberto da Silva (org.): *Sociedade Global, Cultura e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- CNBB, Documento 53 1994 *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Gadamer, Hans-Georg 1985 *Truth and Method*. New York: Crossroads
- Lubel, Pe. Cristovam s/d (folheto informativo) *Aos Irmãos e às Irmãs da Renovação Carismática Católica*. Guarapuava, PR: Pe. Cristovam Lubel.
- Mariz, Cecília y Maria das Dores Machado 1994 “Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais” *Comunicações do ISER* 45, pp. 24-34.
- Nandy, Ashis 1990 “The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance” In Das, Veena (ed.) *Mirrors of Violence*. Delhi: Oxford University Press.
- Oro, Ari Pedro 1996 *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis: Vozes
- Rey, Terry 1999 *Our Lady of Class Struggle. The Cult of the Virgin Mary in Haiti*. Trenton, NJ/Asmara, Eritrea: Africa World Press, Inc.
- Robertson, Roland 1991 “Globalization, Modernization, and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion” In: Robertson, Roland and William Garrett (eds.): *Religion and Global Order (Religion and the Political Order, vol. IV)*. New York: Paragon House.

- Sanchis, Pierre 1994 "O repto pentecostal à cultura católico-brasileira". *Rev. de Antropologia da USP*. Vol.37, pp.145-181.
- Segato, Rita Laura 1991 "Cambio Religioso y Desetnificación. La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina". *Religiones Latinoamericanas* 1, México: ALER.
- _____ 1997 "Formações de Diversidade: Nação e Opções Religiosas no Contexto da Globalização" In Oro, Ari Pedro e Carlos Alberto Steil (orgs.): *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- Segato, Rita Laura 1998 "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa in the nation". *Annual Review of Anthropology* 27
- _____ 1999 "Identidades Políticas/Alteridades históricas. Una Crítica a las Certezas del Pluralismo Global" *Anuário Antropológico/97*.
- Servos da Rainha 1994 *Mediugórie. Apressai a Vossa Conversão. A Mãe de Deus vem à Terra e faz o último apelo à conversão*. Brasília: Servos da Rainha.
- Steil, Carlos Alberto 1996 *O Sertão das Romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, Bahia*. Petrópolis: Vozes e Centro de Investigação e Divulgação - CID
- Velho, Otávio 1995 "O cativo da Besta-Fera". In *Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaios Críticos de Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Vaz, Henrique C. de Lima 1992 "Religião e Modernidade Filosófica". In Lucchetti Bingemer, Maria Clara (org.): *O Impacto da modernidade sobre a Religião*. São Paulo: Edições Loyola.
- Weber, Max 1974. *Economía y Sociedad* México: Fondo de Cultura Económica.

SÉRIE ANTROPOLOGIA**Últimos títulos publicados**

262. BOSKOVIC, Aleksandar. Virtual Balkans: Imagined Boundaries, Hyperreality and Playing Rooms. 1999.
263. PEIRANO, Mariza G.S. (Org.). Leituras de Weber. Textos de Luis Ferreira, Marcia Sprandell e Mônica Pechincha. 1999.
264. TAYLOR, Julie. Agency, Trauma, and Representation in the Face of State Violence: Argentina. 1999.
265. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Legalidade e Eticidade nas Pequenas Causas. 1999.
266. CARVALHO, José Jorge de. Transformações da Sensibilidade Musical Contemporânea. 1999.
267. RAMOS, Alcida Rita. Projetos Indigenistas no Brasil Independente. 1999.
268. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Individualism, Collective Identities and Citizenship: The United States and Quebec Seen from Brazil. 2000.
269. BOSKOVIC, Aleksandar. The Other Side of the Window: Gender and Difference in Prespa, Republic of Macedonia. 2000.
270. PEIRANO, Mariza G.S. A Análise Antropológica de Rituais. 2000.
271. SEGATO, Rita Laura. (Em colaboração com: Tania Mara Campos de Almeida e Mônica Pechincha). Las Dos Vírgenes Brasileñas: Local y Global en el Culto Mariano. 2000.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 - Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006