

# La Virgen, el desorden, la crítica

## Las apariciones de la Virgen en la era de la ciencia\*

ÉLISABETH CLAVERIE\*\*

Desde 1968, San Damiano, aldea italiana de la región de *Emilia-Romagna*, es escenario de apariciones de la Virgen María.<sup>1</sup> En efecto, primero cada día y luego cada semana, allí aparece la Virgen. En 1981, la mujer que vio y oyó a la Virgen, conocida por el nombre de “La vidente” o también por el de “Mamma Rosa”, murió. Sin embargo, según el saber que se ha constituido, la Virgen continúa apareciendo, “vívida y real”, a intervalos regulares, todos los sábados al mediodía durante el rosario, a pesar de la desaparición de quien era “su instrumento”, como todavía se llama a Mamma Rosa. La Virgen se presentó bajo dos formas, con dos años de diferencia (Gabriel 1968). La primera vez llegó con el aspecto de una mujer joven que venía a pedir limosna a la casa de Mamma Rosa, la residencia especialmente pobre de una campesina enferma, próxima a morir, que la era esposa de un obrero agrícola y madre de tres hijos. Durante el transcurso de esta visita, la mendiga sanó su enfermedad y le pidió que modificara su vida: que cambiara de vivienda y de empleo. Mamma Rosa obedeció y se convirtió en visitadora de enfermos del hospital de *Piacenza*. Dos años más tarde, la Virgen se le presenta “bajo la forma de una aparición”, “sobre un globo rojo”. Desde esa fecha, Mamma Rosa declara ver y escuchar a la Virgen casi cotidianamente y recibir sus mensajes. La noticia se difunde rápidamente y emerge un culto que suscita la llegada de peregrinos del mundo entero.

De todos lados, en autobús, en tren, en avión, llegaban a ver, escuchar y consultar a esta mujer que oía la voz de la Virgen, charlaba con ella, recogía sus profecías, y transmitía sus demandas, así como ella también le hacía llegar a la Virgen las de los peregrinos que venían para contactarla u obtener una “conversación”. Cada viernes, desde mediados de marzo de 1965, Rosa devolvía a la multitud las

\* Traducción: Mariana Cerviño. Traducido de: “La Vierge, le désordre, la critique”, *Terrain*, n° 14, 1990, pp. 60-75.

\*\* Investigadora del CNRS asociada al *Groupe de Sociologie Politique et Moral* de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París).

<sup>1</sup> Emilia-Romaña (*Emilia-Romagna* en italiano) es una región administrativa de la Italia nororiental con capital en Bolonia. Limita al este con el mar Adriático, al norte con el Véneto y Lombardía, al oeste con Piamonte y Liguria y al sur con la Toscana, Marcas y con la República de San Marino. [N. del T.]

enseñanzas que recibía de la Virgen desde el jardín donde habían tenido lugar las apariciones. Fue así hasta el 2 de febrero de 1968, fecha en la cual la diócesis prohibió a la vidente presentarse en público. Ella continuó recibiendo, cerca de un pequeño oratorio acondicionado en su casa, los mensajes cuyo contenido era difundido hacia el exterior con la ayuda de un altoparlante. A partir del 1° de junio de 1970, habiendo ordenado el nuevo obispo de Piacenza a Rosa dejar de difundir sus mensajes, éstos no fueron grabados y transcritos más que por algunos testigos. Mamma Rosa pudo entonces divulgarlos justo hasta que la Iglesia se lo prohíbe, cinco años después del comienzo de las apariciones.

Desde la muerte de la vidente, algunos “testigos privilegiados”, laicos que se autodefinen como “pruebas vivientes”, difunden (sin *imprimatur*) cassettes y videocassettes donde están registrados los mensajes clasificados, interpretados y comentados. Se organizó un culto en torno al “jardincito del paraíso”, recinto rodeado por un doble cerco que protege los dos árboles sobre los cuales la Virgen se posó, y la pequeña estatua de mármol blanco que la representa. Vienen aquí miles de personas, a menudo abrumadas por el sufrimiento. Después de pasar unos días en el lugar, a lo largo de las secuencias de la peregrinación y de las circunstancias que ésta encierra (Claverie 1993), muchos volverán a casa con una visión modificada de ellos mismos.

### **Medjugorje**

Dos chicas jóvenes croatas de una aldea de Bosnia-Herzégovina se paseaban al pie de la colina, cuando al levantar la cabeza vieron una forma gris suspendida a cierta distancia del suelo. Una de ellas murmuró: “Es la Santa Virgen”; la otra, se encogió de hombros: “No, eso no puede ser la virgen.” Es así como comenzó la polémica en Medjugorje, Yugoslavia, en 1981. En esta aldea, donde vive una mayoría de Croatas católicos, pero también de serbios ortodoxos, gitanos, musulmanes de quienes se dice que “pertenecen al partido” (comunista), la Virgen apareció algunas horas más tarde ese mismo 21 de junio de 1981 ante cinco jóvenes, tres niñas y dos niños, y continúa apareciendo ante algunos de ellos y hablándoles hasta el día de hoy (enero de 1990).<sup>2</sup>

Al igual que en el caso de San Damiano se ha desarrollado un culto que atrae a peregrinos de todo el mundo, incluyendo América del

<sup>2</sup> Véase la serie de trabajos de René Laurentin (1953, 1957, 1969, 1972, 1985) a propósito de Medjugorje.

Norte y Canadá. Una vez más, la aparición no es reconocida por la Iglesia del lugar (*magistère*), y su veracidad ha sido violentamente rechazada por el obispo del lugar (el de la diócesis de Mostar, de la cual depende Medjugorje), quien acaba de ser reemplazado. Pero al contrario de lo que ocurre en San Damiano, la aparición ha encontrado defensores en el seno mismo de la Iglesia: algunas comunidades franciscanas ligadas de larga data a la historia de Herzegovina, han tomado posición a favor de la veracidad de la aparición y se han beneficiado con el sostén de franciscanos americanos. Si bien esta toma de posición no compromete de ninguna manera la unidad de la orden, se vuelve de hecho un problema en las relaciones con Roma.

Las relaciones de los franciscanos de Herzegovina con el Vaticano eran ya tensas desde que Pablo VI trató de reducir su número e importancia reemplazándolos por sacerdotes seculares. Intentó, pues, que siete parroquias de la diócesis de Mostar fueran sustraídas a los franciscanos para ser confiadas a los seculares, según un acuerdo realizado entre el Papa y el Estado yugoslavo. Este proyecto fue puesto en jaque por la animosidad que manifestaron los feligreses en contra de los recién llegados, a quienes compararon con “miembros del partido encubiertos”. Hay que decir que por haber resistido al Islam, durante la conquista turca, los franciscanos son percibidos de larga data como los portavoces de la resistencia de los campesinos croatas, ayer frente a la Media Luna Roja, hoy frente al poder.

## **La polémica**

Los respectivos eventos que acabo de evocar han sido progresivamente registrados, cada uno en un relato (disponible en forma de libros, folletos, cintas) que se presenta como aquello que da cuenta de las circunstancias iniciales de la aparición. Su función esencial, sin embargo, es hacer el vínculo entre la aparición como un acto local, aislado, irrupción imprevisible y la peregrinación como culto argumentado y justificado. Se trata, por lo tanto, de una composición que incluye las constricciones normativas clásicas del género hagiográfico pero que agrega aquí exigencias particulares: proporcionar pruebas positivas y una evaluación científica.

Esta respuesta positivista, arcaica, que hace que, por ejemplo, se vea en la portada de uno de estos libros, a las videntes en éxtasis con la cabeza cubierta de electrodos, se constituyó en el centro de la polémica positivista de la oposición religiosa en el siglo XIX. No se han

podido encontrar otros recursos estrictamente teológicos porque la teología moderna que es capaz de renovarse (Küng 1989), no se ha preocupado de interpretar fenómenos de este tipo, que representan para ella un polo de repulsión. En cuanto a otros recursos interpretativos que podrían ofrecer las ciencias sociales, todos ellos son obviamente muy críticos y no pueden ser utilizados. Los argumentos de estos libros, en la medida en que pretenden ser convincentes, son reducidos y difíciles de construir.

<sup>3</sup> El término *ethnologue* en el original, refiere a lo que remite a lo que en castellano supone indistintamente “etnología” o “antropología”, se utiliza el segundo término dado su uso habitual en el castellano más difundido. [N. del T.]

Estas son las dificultades que me interesan como antropóloga,<sup>3</sup> que trabaja sobre la prueba. Encontramos así, desordenadamente, en los relatos: la presentación y la interpretación de los mensajes de la Virgen (cf. Laurentin), los matices individuales de las relaciones que se han establecido entre los videntes y la Virgen, las anécdotas sobre la biografía de los videntes y las peripecias de su vida cotidiana, los juicios y las apreciaciones sobre sus caracteres y todo tipo de maneras de poner en escena las pruebas.

Ahora, si estos textos tienen valor oficial para el peregrino, no tienen más que un espacio polémico muy inestable para constituirse, dada la pregnancia de sus adversarios, cuyas voces implícitas son recuperables en cada una de las líneas. Sin embargo, los respectivos protagonistas que promueven estos relatos en ambos casos y que aseguran la posición pública, la tentativa de ortodoxia, la presentabilidad, las pruebas- no han encontrado el mismo tipo de defensores, ni están comprometidos con el mismo grado de exigencia de generalidad: San Damiano no debe convencer a un público tan amplio y variado como Medjugorje. Pueden producirse aquí conjuntos de argumentos más restringidos. Esta es sin duda la razón por la cual Medjugorje ha encontrado un defensor en la Iglesia, que debe argumentar ante autoridades que dominan el universo crítico. Este defensor, el abate Laurentin, ha desarrollado a través de una serie de libros una tentativa apologética. Su pertenencia a la Iglesia como sacerdote y teólogo, en una posición polémica constituida en el dominio de los términos, su conocimiento de las ciencias sociales, los clivajes políticos y las objeciones recíprocas que se han rutinizado, lo convierten en un “moderno” ordinario, dotado de un conocimiento razonable del universo crítico.

En San Damiano no se ha encontrado nada de esto. Sus defensores son laicos, cuyos argumentos basados en una condena escatológica del mundo contemporáneo se constituyen sobre un tipo de militante completamente diferente, que abordaremos apenas aquí, y que se

calificaría como pre-moderno (Gabriel 1968). Los peregrinos, por su parte, se encuentran atrapados dentro de una dificultad particular que puede anunciarse con una sola palabra: *el retorno*, a saber, la solicitud que encontrarán en el momento de contar lo que han vivido, en la medida en que puedan anticipar el hecho de que probablemente no les creerán, o que no encontrarán las palabras para narrar esta experiencia. Intentaremos entonces mostrar cómo maneja el peregrino la cuestión de las pruebas y qué recursos puede encontrar en los profesionales (como Laurentin) que reaseguren su testimonio.

### **Posición de la descripción**

Este objeto (una peregrinación en un lugar de aparición actual) plantea problemas de descripción por dos razones, principalmente, me parece: porque pone en juego un universo de referencias presentes en el universo cultural europeo de personas y de cosas de maneras muy diversificadas, que pueden ir desde la inculcación metódica a la impresión difusa y no identificada, del recuerdo vago a la repulsión argumentada, de un universo cercano y lejano al mismo tiempo, pero que también puede estar ausente, y sus rastros presentes, ilegibles. Por lo tanto, también sería interesante identificar los elementos presentes en sus usos referenciales efectivos. La segunda razón es que también se trata también de un universo presente dentro de las ciencias humanas con un status muy particular de paradigma de la ilusión.

Las ciencias sociales están, en gran medida, constituidas en torno a una denuncia radical de la religión como productora de ilusiones, y son estas mismas ilusiones las que ahora, el investigador en ciencias sociales, deberá descubrir como agente no manifiesto y desconocido por los actores, agente que manipula su ceguera o semiceguera (Boltanski 1990, Dodier 1989) en todos los sectores de la práctica social. La antropología más específicamente, no ha hecho frente a este problema. Especializándose en las religiones de otro, denominadas “creencias”, reduce el problema a eso. Se trataba de atribuir a estas creencias sentido, coherencia y función. La distancia estuvo garantizada por el simple juego de retraso de hecho entre el antropólogo y la sociedad estudiada. Jeanne Favret-Saada fue el primero en formular el problema de la ambigüedad del uso del término “creencia” y a considerar sus consecuencias en la observación. Resulta de todo esto que pesa, al abordar un etnólogo dispositivos per-

tenecientes al catolicismo contemporáneo, una serie de prejuicios, no por falta, sino por exceso de teorías explicativas: creo (me parece) que convendría entonces regresar hacia una posición antes de que esta reducción de “seguir” actores dotados ellos mismos también de capacidades críticas, lo que, por cierto, aparece rápidamente en el trabajo de campo.

¿Cómo entregar nuestro objeto tradicional de sus ataques, los de la antropología (el creencias, representaciones), los del psicoanálisis y la psiquiatría (histeria, alucinaciones), los de la sociología (emoción contra la secularización, contra la tradición la modernidad), las de la Iglesia (contra la teología negativa religión popular)? ¿Cómo dar a “todos aquello” estado de visibilidad, presencia? ¿Y en observancia de qué estado? ¿Cómo evitar los supuestos contenidos en las descripciones anteriores, donde obviamente falta algo? ¿Cómo constituir la reflexividad?

Nos parece útil, en un primer momento, descartar el término “creencia” (y no el de “creer” que es una figura general de cognitividad sin lazos de afinidad con lo religioso (Wittgenstein 1971). Esta decisión permite evitar una distinción demasiado tajante entre las diversas modalidades de conocimiento (racional/ emocional, docto / popular, etc.) que presenta el inconveniente de no asignar al creyente la facultad de dudar. En cambio, en el trabajo de campo, hemos podido constatar que los peregrinos oscilan sin cesar entre un estado en el cual creen y un estado de escepticismo, a través de un trabajo incesante de concepción del objeto en sí. Esto también permite no volver sobre las remanidas controversias e inscribir dentro de nuestra problemática el trabajo de distanciamiento del objeto.

Se ha optado por considerar a la Virgen como un actor completo del cual se reproducen fielmente, sin censura previa, las palabras, las acciones y el estatuto en el discurso de los peregrinos. Se reconoce así su presencia y las diferentes formas en las que se manifiesta (como lo haría cualquier antropólogo para Shiva y Vishnu). Es así, por una decisión de método, que tomamos partido por no adoptar la posición de distancia crítica adoptada espontáneamente por quienes buscan en la ironía una defensa en contra de la creencia y una manera razonada para el antropólogo social de no dejarse absorber por el objeto. En efecto, consideramos que la ironía es un cierto tipo de distancia crítica que ha producido lo que tenía que producir: un espacio emancipado de lo religioso a partir del cual se han llevado a

cabo, hasta el momento, todas los intentos de hacer de éste un objeto de conocimiento como los demás. Pero en este proceso, la especificidad misma del objeto, en la mayor parte de los casos, se desvanece.

También, buscamos aquí hacer pie en este trabajo de emancipación, teniéndolo como un supuesto, y considerando que ha liberado un espacio a partir del cual el conocimiento de lo religioso puede superar no sólo la dominación paralizante de lo sagrado no sólo puede superar el predominio paralizante de lo sagrado, sino también la empresa no menos paralizante de su crítica. Tomamos, entonces, por objetos las configuraciones que puede contener un ser sobrenatural como la Virgen buscando analizar la manera en la cual son constituidas y celebradas. Parece en efecto esencial para una tentativa de renovación - especialmente en el caso del monoteísmo- realizar un análisis sobre las transacciones entre seres que provienen de mundos diferentes (natural y sobrenatural, por ejemplo), suspender la barrera del prejuicio crítico, no sólo en el mundo del conocimiento, sino también en el de la práctica, que separa de todo esto a los “no creyentes”, arrogándose el monopolio de la racionalidad, de los «creyentes» rechazados por su irracionalidad (este último término, por otro lado, también merece ser interrogado). Esta posición de investigación es en efecto la única a partir de la cual la antropología puede tomar como objeto esa misma ruptura, constituida bajo su forma clásica y arquetípica por los Lumières, es sin duda uno de los fundamentos menos explicitados, como parece evidente.

Intentamos así, ofrecer una descripción de la peregrinación que no retace nada a la complejidad de los seres aparecidos, lo que supone no sólo dar crédito a las capacidades racionales del observador, sino también busca captar seriamente el conocimiento que puede proporcionar la puesta en acto de capacidades cognitivas desarrolladas por los actores. Por otra parte, el mundo que tomamos aquí por objeto es un mundo en el cual, de vez en cuando para algunos, y de manera siempre problemática, la voz de la Virgen de la manera que sea se hace perceptible, como es el caso de su presencia.

La emoción (Scheff 1979), presente de diferentes formas a lo largo de la peregrinación es también tomada en cuenta. Así, a menudo escuchamos: “Vengo aquí porque se puede llorar”. No se suscribe, sin embargo, a la denominación “religiones emocionales” utilizada especialmente en la sociología de la religión para calificar (y descali-

ficar) este tipo de peregrinaciones. En efecto, los peregrinos no son “pura emoción”, sino que elaboran con más frecuencia su experiencia de manera lógica y crítica. El término “emoción” plantea, por otro lado, un problema: ¿por qué algunas personas se trasladaron ante una estatua tanto en Medjugorje como en San Damiano? Este estado de emoción no se considera aquí como lo que queda cuando la razón ha sido suspendida, sino, en cambio, como modos de coexistencia con las facultades críticas y racionales que nos parece interesante aclarar. La emoción no interrumpe todo pensamiento racional, sino que es un cierto modo de inteligibilidad el que se interrumpe, del cual la emoción no es la causa, sino el resultado.

La Virgen es considerada aquí, entonces, como un actor completo que se comunica a través del habla con los peregrinos y estudiamos las vicisitudes que entraña la decisión de estos hombres y mujeres de trasladarse a un lugar de aparición contemporáneo.

### **La fe, la prueba: dos regímenes de construcción de la presencia**

Los peregrinos poseen diversas maneras de certificar su experiencia: para ellos mismos, una vez que la experiencia ha pasado y quieren recordarla, conservando la identidad o la especificidad, ejercicio difícil, mientras que la “gracia” también sin dudas ha pasado, y puede suceder que se interroguen ellos mismos acerca de qué han vivido (¿no habrá sido una ilusión óptica?). Es necesario entonces que mantengan el objeto fuera sus manipulaciones- interpretaciones retrospectivas. Es aquí donde el término “gracia” encuentra uno de sus numerosos usos: por ejemplo, como lo escucho cuando hablo de Medjugorje con los peregrinos después del regreso, “he recibido una gracia” lo que clausura ese momento en una dimensión intangible, por fuera de su juicio y de su responsabilidad y lo abstrae de todo contacto con cualquier juicio posterior, que más tarde tendrá su origen en las disposiciones tomadas a través de los dispositivos profanos. Pero también es necesario que los peregrinos certifiquen esta experiencia de la peregrinación frente a los otros, cuando le soliciten su relato, a menudo de forma irónica: “¿Así que la vio?”

Estas modalidades de certificación son constituidas en regímenes diferentes, ponen en escena mundos diferentes. Los peregrinos, al pasar de la peregrinación a la oficina, por ejemplo, se ven obligados



a pasar una frontera (pasar en ambos sentidos) y se les exige que hagan pasar su objeto, lo que habla de un mundo no congruente, que no excluye que deban además, elaborar un relato frente a los seguidores.

### **La fe como un régimen de comprensión**

El término “fe” se utiliza aquí deliberadamente a propósito de sus dos significados: designa una adhesión implica finita, un contenido, pero también, y es esto lo que nos interesa, un estado o un movimiento particular, que se ha despojado de toda la resistencia a ese contenido específico, un movimiento de consentimiento que no necesita pruebas. Por lo tanto, este movimiento de consentimiento (por oposición a su contenido) no es atribuible a la certificación directa de alguien que pudiera ponerse en posición de autenticarlo. Por otra parte, la fe no proviene de la persuasión, ni del contacto con una demostración convincente. Cuando un peregrino dice que tiene fe, no dice que ha sido convencido por la argumentación de otros. El recurso de la prueba, por parte de los peregrinos, puede parecer problemático, en el sentido de que es el índice de que el peregrino cambia de mundo y referentes. Pero aquí el problema es perturbado por el desorden que introduce el hecho de que la Virgen se muestra: la fe, como posición de comprensión, se constituye en y por la relación de incertidumbre y ésta es esencial.

Así, paradójicamente, la Virgen poniéndose en el lugar de la demostración, de la prueba, interrumpe con su presencia, su factualidad, el contrato y el resorte íntimo de la posición de la fe. La tensión aquí será, por lo tanto, particular: la mayor parte de la gente no “ve”, pero sabe que los videntes y algunas personas raras “ven” a la Virgen en el espacio y el tiempo donde ellos mismos se encuentran. Esta modificación del dispositivo cambia el estatuto generalmente dado y por lo tanto modifica su percepción con respecto a, por ejemplo, el problema de la Presencia en la Eucaristía, o de la presencia de la Virgen cuando es evocada en otras situaciones. El problema para ellos, de establecer individual y colectivamente la presencia de “lo que aparece” queda intacto (ellos no ven) pero hay elementos intermediarios concretos, biográficos, para certificar lo que quieren decir los videntes. Ellos han sentido, un día, en su vida, esta misma irrupción, este “llamado”, a menudo seguido de una conversión.

La mediación la Virgen factual, la Virgen que los videntes ven, oyen

y a la cual le hablan), aquí, está en una posición paradójica que los peregrinos deben enfrentar ya que esta posición de factualidad requiere no oponerse a la incertidumbre sobre la existencia, “espacio” esencial de la fe. Además, como los peregrinos no “ven”, es necesario que durante el ejercicio, la Virgen pierda su carácter factual para ganar abstracción e indecisión, para recuperar en otros momentos esa cualidad. Es, sin duda, el descubrimiento de esta tensión que haría disminuir ciertas creencias de los antropólogos acerca de la religión popular. Parece, en efecto, tener vínculos precisos con la abstracción y no es, a pesar de la presencia de la mediación, una proyección antropomórfica simple o “concreta” según el empleo denigrante de esta palabra, en estas circunstancias. De ahí la dificultad para los apologistas cristianos, de dar un lugar a las apariciones en su argumentación.

### **La prueba como régimen de comprensión**

A la inversa, la prueba se presenta como la intención de objetivación, procedimiento de demostración repetible en cualquier punto de un “espacio” cartesiano, homogéneo. En este régimen, los peregrinos deben utilizar la factualidad de la Virgen aparecida (si lo ha hecho, puede haber una medida de eso ) y tomar en consideración el hecho de que si ella es vista, oída, entonces es mensurable, objeto pasible de análisis de laboratorio, bajo procedimientos de evaluación. Si no es Ella, al menos los que La ven. La posición de mediación y de representación aquí está ocupada por los videntes y no ya por la Virgen.

El régimen de las pruebas se propone para los peregrinos como la interfase con el mundo (y consigo mismos, cuando están en la posición escéptica). Proporciona un espacio de descripción admisible para otros, y es un pasaje obligado para “hablar de”. En esta exigencia de conversión de un mundo a otro, que puede utilizarse en ambos sentidos, se descubre para el peregrino la plasticidad, la movilidad y la extensión de los modos de ser de la Virgen.

### **La Virgen, una referencia compleja**

La referencia que se ha constituido en el curso de esta historia es la de una Virgen que ha hecho el pasaje por una aparición (que en

Medjugorje se encuentra aun como tal, mientras que en San Damiano, además de sus capacidades ordinarias, ella es una “presencia viva y verdadera” ya que la vidente, muerta, no ve ni oye más, y se entiende que esto puede traer problemas de presentación a los organizadores) y que ha adquirido en el curso de ese pasaje la posibilidad de incorporar propiedades asociadas a lo que parece.

El Ser al cual hacemos referencia es, pues, eminentemente complejo, plástico y dotado de la posibilidad de actualizarse en configuraciones muy diferentes. Insistimos en sus capacidades, referidas a una identidad, porque estas se han constituido en fuentes muy dispares que, sin embargo, no la totalizan: fuentes escriturarias (pobres, ya que en los Evangelios algunas frases la ponen en escena), polémicas, dogmáticas, decisiones de política eclesiástica, cultos locales geográficamente diversificados según sus respectivas escenificaciones, etc., apariciones mesiánicas actuales, apariciones pasadas pero cuyo culto está vigente y activo, ofreciendo un amplio panorama de presencias y, por lo tanto, de prácticas de percepción que los peregrinos acumulan y experimentan. En Lourdes, en Fátima, “ella ha estado, pero ya no, aunque está ahí de todos modos”, dado que ha hecho milagros o los ha obtenido”, decía un peregrino en San Damiano.

Este ser no sólo es complejo por su pertenencia a la humanidad, por un lado, y al mundo sobrenatural, por otro. Su humanidad, en efecto, es cuestionable ya que aparece en persona con un cuerpo después de su muerte, nació además exenta del pecado original, en su vida de mujer, le fue dada para ser madre de Dios, y porque su desaparición del mundo, que, como su nacimiento inmaculado, ha planteado problemas a la teología, ha encontrado diferentes soluciones que contrastan con el destino ordinario de los humanos, tales como la Dormición o la Asunción. Pero su trascendencia es en sí misma impura porque no forma parte de la Santísima Trinidad a la cual la unen, sin embargo, relaciones de alianza y de consanguinidad, si se puede decir, lo que permite una cierta ambigüedad en la determinación de su distancia frente a lo divino. En tales condiciones, comprendemos mejor cómo estas cualidades complejas la predisponen a ocupar una posición de mediación que será, también, especificada en un sentido diferente según si se basa más bien en la duplicidad de su naturaleza humana o la ambigüedad de su naturaleza divina.

Estas observaciones brindan una aproximación general a las posibilidades que ofrece la Virgen, tal como han sido reveladas por la exploración de su propia naturaleza, constituida durante dos mil años, en el curso de las controversias académicas del universo de los teólogos -ellos mismos muy heterogéneos también, por otro lado- en el seno del cual se constituye el dogma, pero también en las múltiples operaciones por las cuales los laicos han vinculado sus tendencias religiosas a las construcciones teológicas de los especialistas. En el caso de la Virgen, sería engañoso endurecer la oposición entre las construcciones académicas y las demandas de la gente común. En efecto, las aporías lógicas propias de este Ser son tales que su despliegue completo requiere la intervención de una serie heterogénea de actores y el establecimiento de una cantidad de mediaciones necesarias para hacer presentes propiedades que se resisten a la completa comprensión bajo un modo puramente teórico.

Esta posición de doble mediación juega un papel esencial en el lugar del peregrinaje. Decimos que el conjunto de estas mediaciones son constitutivas de la Virgen y que su nombre ofrece para ello un gran número de posibilidades de empleo en una amplia gama de acontecimientos. De acuerdo a su forma de ser, la Virgen realiza montajes diferentes, cuyas propiedades se inclinan hacia el modo de construcción de la teología académica o hacia la ontología ordinaria de los creyentes. Ambas configuraciones son ellas mismas, como hemos dicho, carentes de unidad estructural. En efecto, no se oponen, sino que se encadenan en un *continuum* que permite sólo, repitámoslo, superar por una cadena de mediaciones, una dificultad lógica fundamental. La Virgen, en efecto, trona sobre una aporía y las diversas tentativas de abarcarla en su plenitud tropiezan con el principio de contradicción que no puede ser pasado por alto sin mutilarla, quitándole una de sus propiedades esenciales (diosa/mujer, muerta / viva, visible / invisible, virgen /madre), es decir, quebrando la serie de oposiciones entre las cuales debe circular para desempeñar su rol de mediadora.

### **La presencia en el régimen de la fe**

“Olvidé todo, no había más que la felicidad de la Presencia”, nos dijo un peregrino traduciendo el sentimiento de muchos otros, mientras que algunos también dicen: “Perdí mi peregrinación, no pude entrar, no sentí nada”. Esta entrada en la presencia desde el régimen

de la fe, conectado y siempre en negociación con el régimen de las pruebas -excepto en «momentos de gracia» cuando el momento es indivisible-, son obtenidos en el curso de un largo proceso, que la peregrinación estructura en secuencias, a través de relaciones de interlocución con compañeros diversos y de toda naturaleza. Estos compañeros, otros peregrinos, estatuas, sacerdotes, organizadores, etc., permiten cambiar las referencias a la Virgen y por lo tanto a sí mismos y a las personas mencionadas en la relación de interlocución. Evocaremos aquí solamente el momento de la partida y el modo en el cual se produce el primer vínculo entre la Virgen, ellos y los otros.

Desde los primeros minutos de la peregrinación, el modo de constitución de la presencia se pone en juego. En la plataforma de salida, en el aeropuerto o la estación de tren, “Ella” entra en el juego enunciativo. “Ella” entra en las conversaciones, intentando participar, en un ajuste y deslizamiento progresivo que opera en un ida y vuelta entre la referencia a la Aparición de las videntes y la referencia a la Virgen, tal que ella es introducida en la vida de cada peregrino y se introduce ahora en los intercambios de relatos biográficos, sobre entendiendo, en cada ocurrencia, una o más de sus potencialidades.

Su presencia (en el momento de la partida) en principio no se evoca de acuerdo a un stock de referencias constituidas por una tradición que no se presenta, por otra parte, enteramente nula, ni desplazada (en cambio esta referencia jugará un rol muy importante en otras etapas de la peregrinación). Es decir que no se la reconoce como la Tradición, nadie la reivindica como la Tradición, no sólo porque ninguna autoridad podría sostenerla, sino porque no se podría controlar totalmente la totalidad de sus ocurrencias y las innovaciones o simples variantes que ellas introducen en el seno de lo que se considera, desde el punto de vista de una «policía», como la Tradición.

Por el contrario, en el momento de la partida, lo que se evoca y se da como referente en la intervención enunciativa es el hecho de que “me pasó a mí” (haber sentido su presencia y haberme comprometido con ello). En este momento la referencia está total y solamente centrada en ese punto, y el grupo se une en la consideración de esta primera división, que permite esbozar su comprensión mutua en un “juego de lenguaje” propio. Es, así, una referencia a lo que me ha sucedido “a mí” en tal momento del pasado y que me ha traído aquí y ahora: a tal hora, en tal momento, en tales circunstancias. “Ella entró en mi vida, fue identificada por mí”. Es decir, que se constitu-

ye como una referencia tal que el relato de la aparición de las videntes será oído como un poco diferente, de una especie de presencia simplemente más completa.

Así, el término “Aparición” –que da sustancia al sujeto de las acciones de las cuales San Damiano o Medjugorje son escenario, y que bosqueja el proceso de la comprensión mutua es rápidamente sustituido por el término «Virgen» o «Ella»- se refiere a sí mismo y a una comunidad de experiencia. La constitución de esta presencia en el seno del proceso de enunciación varía de acuerdo a las secuencias de la peregrinación.

### **La partida**

La partida es, como se ha podido observar, un momento crucial. En el andén de la estación (para San Damiano) o en el aeropuerto (para Medjugorje), se forma el grupo de peregrinos, gente que se interpela, se habla. De entrada, “Ella” hizo el lazo entre ellos y está presente en las conversaciones bajo numerosos regímenes de sucesos: “Ella me dijo que...”, “Parece que Ella “, “Ella quiere que”, “Ella le dijo a tal”, “voy a verla”, “ Ella ha curado a mi amiga”, «Ella permite que venga por otro”, “Le he dicho que haría la peregrinación con la primera persona que me hablara”, “Me dijeron que ella había hecho conversiones, la última vez”, “Ella ha tenido suficiente de pecados”, “La Madonna no quiere que el avión parta”, etcétera. Se enteran de que Ella dijo en el último “mensaje” cerca de los peregrinos mejor informados, se relata, utilizando el sobrentendido (para probar las resistencias), la manera en la cual “ella” entró en su vida, cuándo, qué día, se espera reencontrarla, se inquietan por sus nuevas exigencias, se cuentan las bendiciones con las que ha colmado a tal o cual amigo en particular, se habla de sus dolores en un estilo directo o indirecto.

Esta cadena de interlocución crea una progresiva complicidad del grupo sobre la identidad de la Persona mencionada, que se despliega en los acontecimientos concretos y activos que los otros, en el andén, no perciben, y de la cual se separan y abandonan. Se confían mutuamente lo que Le van a pedir y tan pronto como se instalan en los compartimentos, escriben las demandas en un pedazo de papel previsto a este fin por los organizadores. Son las “intenciones de oración.” Estas cartitas, dobladas en cuatro, se ponen en un sobre inmenso y son “remitidos a la Virgen en el acto”.

Los peregrinos son ligados nuevamente por una petición a su interlocutora, de una manera tanto personal como colectiva, pero una vez que son colocadas todas en un pozo común, en cierto sentido son desclasificadas, y unificadas por un destino común, hacia un destinatario común. Un micrófono re liga la unión de los vagones y una de las organizadoras agrega a esas “intenciones” secretas de cada uno (pero ofrecidas a la visión de un mismo ser), las intenciones particulares, las recomendaciones que le hicieron antes de la partida, por las que todo el tren ora en voz alta.

La organizadora anuncia entonces que la bolsa de las intenciones de oración llegará a San Damiano o Medjugorje “antes que el tren”, que la Virgen “ya sabe lo que hay dentro de ella”, que no es necesario preocuparse más por eso, y que cuando llegue la mañana siguiente, sólo habrá que celebrarla, amarla, hablarle sin molestarse por las peticiones, y comenzando a olvidarlas, “ya que harán su camino solas”.

Después de eso, se difunde un disco sobre la historia de la aparición, lo que devuelve la presencia a la Virgen de un modo nuevo. Luego, se recita un rosario que evoca las “tres Misterios de su vida”. Sigue, generalmente, una reflexión sobre uno de los misterios. Y se duerme.

La partida es, pues, el momento de constitución de un acuerdo mínimo sobre el referente, sobre el juego de lenguaje que lo permite. Este primer acuerdo compromete al grupo en sus implícitos (aunque siempre se pueden quebrar), sobre lo que lo distingue de otras personas presentes en el andén de la estación. De este modo, los peregrinos suben a la Virgen con ellos al tren. En esta primera red de enunciación, el compromiso ha sido demostrado. La prueba de la Virgen, es que ellos estén allí.

Se ha constituido un mundo que suspende, al mismo tiempo, la duda del mundo ordinario e instauro de enunciado en enunciado un universo tratado habitualmente, en algunos aspectos, por los propios actores, como un universo de ficción, entendida como indignidad moral, prohibición radical, pero en el cual, en ese momento, se llevan a cabo con estos seres como compañeros: las almas del purgatorio, la buena muerte, Saint Michel, los ángeles, la curación milagrosa. En ese mundo, cada uno se mueve con facilidad y sin sorpresa, insertando allí su historia y, la duda es impugnada, durante un tiempo, en la conversación pública que tiende sus participantes, fascina-

dos de no ser impugnados, liberados de los paradigmas de verificación que dejan en la estación de tren, por la única restricción de la coherencia ficcional de los relatos que, lentamente, toman forma en el juego de los compartimentos, diciendo lo que no podría decirse de otra manera compartimento y diciendo lo que no se puede decir lo contrario.

### **La presencia en el régimen de las pruebas: anticipar el retorno**

En San Damiano como en Medjugorje, mientras resuenan las plegarias individuales o colectivas y se ponen en marcha los procesos de puesta en presencia que acabo de evocar, alguno dirige su cámara (una Polaroid a menudo) hacia el cielo o en cualquier dirección y aprieta el disparador. Otros se alejan del grupo y colocan un micrófono para captar algo que el oído no alcanza a oír, ni, sobre todo, a reconocer. Otros llenan bidones de plástico con agua milagrosa, recogen piedras de la colina de las Apariciones, o compran “velas benditas”. Al regreso, las utilizarán y las distribuirán entre sus amigos y familiares. Es que en el seno mismo del estado de fe, los peregrinos son capaces de anticipar el momento del regreso, el retorno al otro mundo, el de las preguntas del entorno, y se disponen ya a salir del “entusiasmo” para la refutación preventiva de la crítica. Y esas cosas que llevan son, en el gesto efectuado en el lugar, «testimonios de fe», y también serán, una señal del otro mundo, cuando pasan la frontera. Se convierten en algunas ocasiones, en ciertas condiciones del dispositivo, en cosas del régimen de pruebas, cosas, algo bizarras, pero aprehensibles en las controversias de la medida, en controversias científicas, simplemente porque son cuestiones de la factualidad (aun si se dice que por ahora «ella», «la Ciencia» no puede - todavía - explicar su carga de energía particular). Algunas de estas cosas se tomarán como algo pensable en el mundo de la experimentación, ya sea ahora o a término, “cuando la ciencia sea capaz de ello”.

Otros no regresarán. Estas cosas, las mismas, tomarán el valor de equivalentes de la «presencia» en el mundo que habrán dejado cuando sean colocados en situación de evocadores de la memoria de esta presencia, producida en el régimen de la fe, pero los mismos objetos serán también producidos como objetos factuales, y por lo tanto mensurables, presentables. El caso de las fotos es suficientemente revelador.



## Las fotos

Hemos mencionado ya el hecho de que la gente fotografía el cielo y el espacio que los rodea, especialmente en el momento de la aparición, pero también en cualquier otro momento. Cuando se trata de una foto tomada con una cámara *Polaroid*, se forma un grupo pequeño alrededor de la persona y comienzan los comentarios sobre lo que está impreso en la foto. Las discusiones son emotivas y apasionadas, la desesperanza y la decepción se evidencian en sus caras cuando no hay “nada”, la alegría cuando hay “algo”. Si puede verse “algo” en la foto, van al lugar exacto donde fue tomada e intentan la experiencia por sí mismos, lo que implica riesgos, riesgos que se corren en público. (“A mí ella no me dice nada no me da señales”).

A la hora de comer circulan fotos y reproducciones que entre los invitados, en largas mesas preparadas para el almuerzo y la cena, representando la sombra del rostro de la Virgen, la figura del padre Pío, un ángel cerca de un peregrino, una puerta en el cielo, un anillo, un ataúd, siempre sobre el fondo de la imagen de la peregrinación. En ese momento, es raro que alguien haga alusión a un truco. Pero la objeción es virtual. Muy presente, precisamente porque el esfuerzo está en no evocarlo, en consentir el reconocimiento de un milagro.

Al no mencionarse, a pesar de que podría serlo, y que la tensión por no hacerlo es percibida por todos, se produce, según lo que dicen los actores que siempre están tratando de hablar de esto: “No sé lo que me pasa, no puedo hablar de eso”- un efecto del surgimiento de mundos posibles, y frente a esto un estado de receptividad muy particular, denominado “de gracia”, que admite formas de relatar y de mostrar inusuales para los actores, sin que por ello se presenten figuras de reprobación.

La persona que tomó una fotografía “marcada” es interrogada por sus vecinos, sobre el lugar, sobre el momento preciso en el que tomó la foto, para que la demostración realista se inserte en el mundo de posibilidades y sea, pues, evocable cuando sea útil, aunque no tenga una función de pertinencia instantánea. Este movimiento del objeto, en el seno de dos estados y de dos mundos que existen, con calificaciones diferentes y contiguas, produce puro júbilo. Por lo tanto, será posible extraer, si es necesario, para producirlo en el mundo de las pruebas, un cierto tipo de acuerdos (conozco a la persona, es alguien serio, sabemos su nombre y dirección), o no: “Cuando revelé esta foto, había otras del Padre Pío, no me sorprendió, porque yo lo

había pedido y ya me había ocurrido», y ésta, entre muchas otras figuras de acuerdos.

### **Presentar pruebas: el abate Laurentin**

En el mundo crítico, que los peregrinos deberán enfrentar a su regreso, se impone una transformación de los relatos. Deben presentar pruebas varias y se ven obligados a decir algo “de”, a elaborar declaraciones. Algunos, raros, pueden verse tentados a comprometer la totalidad de su ser en una demostración de los efectos de la gracia recibida.

Se expresan, entonces, sólo en este registro, independientemente de la imputación de locura, o por lo menos, de desequilibrio mental que este modo de discurso provoca. Es, como me lo ha dicho una mujer, perder todo el “respeto humano”; traducimos: todo con respecto de los signos convencionales de verdad. Se puede transformar también en una especie de militante de “la causa”. Esta es a menudo la elección que hacen los organizadores, elección que los entrena para constituir un relato que sea a la vez admisible para los peregrinos, y aceptable para los custodios de la ortodoxia. Sin embargo, lo más frecuente, la decisión adoptada es una mezcla, los peregrinos no suelen ser ni santos ni políticos.

Dentro del régimen de la fe, en el lugar o durante el regreso, los peregrinos hablan de los organizadores llamándolos “los testigos”. Insisten sobre su carisma; tienen la hipótesis de que algo se trasmite de los videntes, o incluso de la virgen a sus testigos. Los organizadores “saben más que los otros”, este “más” es de naturaleza compleja. Ellos saben más acerca de lo que dijo la Virgen, sobre sus “intenciones”, pero también más sobre “lo que piensa el Papa de esto”, sobre “la evolución de las investigaciones episcopales”, sobre “las historias de dinero”. Los peregrinos hablan de los organizadores con confianza y respeto pero también sin ignorar que son también “políticos”, obligado por eso a mentir “por la buena causa”, para “proteger” a los peregrinos. Es por eso que los testigos son llevados a demostrar constantemente su honorabilidad, a establecer su legitimidad, a recordar su posición frente a la fuente de esa legitimidad: a veces la Virgen, otras los videntes intermediarios, a veces, en fin, los propios peregrinos. En la cadena de mediaciones, su condición de representantes y representados es inestable; deben reafirmarla re-

gularmente. Para ello, señalan a la envidia como la dificultad de su misión, las persecuciones que soportan.

Se presentan como apóstoles, casi mártires, testigos de los primeros días, los que recibieron desde el principio, quienes saben más, son personalmente conocidos y amados, los videntes, comprometidos con su destino al llamado de los últimos. Como contrapartida, los organizadores están autorizados a presentarse como profesionales de la prueba (en el modelo de “si yo he creído, usted puede creer”) y ofrecer versiones de esa prueba salidas de relatos circunstanciales que ilustran las razones para creer. Pero esta situación se percibe como la bisagra entre el mundo de la organización (y del dinero), del interés y el desinterés, los vuelve vulnerables: es por eso que sus razones para creer son poco exportables afuera del círculo.

En el caso de Medjugorje, hay un hombre que ha sabido introducir una posición de autoridad y de legitimidad en materia de pruebas: el abate Laurentin. Los peregrinos no dejan jamás de recurrir a él. Su autoridad fue edificada sobre la base de un conjunto de factores que fue capaz de hacerlos jugar juntos. En un principio, el abate Laurentin fue teólogo de María (1953 y 1957), en la etapa preconiliar, una época en la cual esta elección espiritual implicaba un enfrentamiento con otras corrientes de espiritualidad. Posteriormente, se especializó en el archivo de apariciones en el siglo XIX. Finalmente, en el post-conciliar durante la cual la corriente mariana era objeto de ataques, y sus propias opciones de interpretación críticas, se comprometió con realizar apología de las apariciones o, al menos, algunas de ellas. Esto implica, para su público, que rechaza la materialidad de otros. Defiende las de Lourdes Pontmain,

La Salette, Fátima, Medjugorje o Kibeho (o Zaire), pero no respeta las de San Damiano, Kerzinen o Garabandal. Es cierto que esto no impide que los peregrinos vayan donde mejor les parece, todos estos lugares forman a menudo una red, aunque hay fanáticos de un determinado lugar de aparición, con exclusión de los demás. Pero esta apología selectiva demuestra que existen criterios de discernimiento, que permiten distinguir las reales apariciones de las falsas, que se ha instaurado un debate, tanto político como académico, que no tendría razón de ser si las apariciones no existieran en ninguna parte.

Esta organización de un sistema crítico de referencia crítica es el

instrumento que permitió al abate Laurentin establecer su autoridad y constituir, al interior de un modelo eclesiástico y social en general hostil a este tipo de proyectos, un espacio de argumentación y de demostración. Es así como, cada año desde 1983, el abate Laurentin proporciona dos volúmenes de “actualización” de las apariciones en las que se presentan las novedades de los videntes, difundidos los mensajes de la Virgen, ofrecidos los controversias, y al mismo tiempo las pruebas de la autenticidad de las apariciones.

### **El abate Laurentin frente al reconocimiento de la apologética**

La empresa del abate Laurentin ubica a contra él a la gran mayoría de los teólogos. En efecto, en su mayoría, intentan desmitificar al cristianismo, en continuidad con la teología negativa (Barth, Bultmann) o de las tesis de la teología protestante alemana de un Dios ausente, incognoscible, no disponible para el hombre, incluso en la oración. Frente a la des-solidarización radical de los teólogos con los antiguos rasgos de la apologética, frente a su compromiso con una crítica de lo que ellos llaman “religión”, considerada por ellos como incompatible con la fe, - “el cristianismo no es una religión”-, dice R. Bultmann – el abate Laurentin, quizo, por su parte, ocuparse de la “religión” en el sentido peyorativo del término que le dieron K. Barth y Bultmann. Él decidió hacer frente a todo lo que la corriente teológica dominante abandonó deliberadamente para confiar su estudio a los especialistas en supersticiones e ilusiones, los psicoanalistas, los sociólogos o antropólogos. El abate Laurentin ha tomado nota de que los hombres, los modernos, se obstinaron en pensar que ellos no eran ni locos ni paganos, sino cristianos. Él se comprometió a proporcionarse los medios necesarios para interpretar, desde el interior del cristianismo, las devociones, cuya importancia no ha sido desmentida, que enlazan (o ligan) explícitamente una demanda terapéutica y una exigencia de espiritualidad y delimitan un espacio de expresión del sufrimiento, fuera de los lugares donde se ha elaborado la atención (dolorosa) habitualmente propuesta para el tratamiento del sufrimiento moderno.

Le hizo falta cierta audacia: el mundo contemporáneo no está formado para la consideración de los milagros, incluso la Iglesia. En efecto, si un protocolo crítico de entendimiento ha sido progresivamente desarrollado en el seno de la Iglesia medieval y clásica, no sin

polémicas, por otra parte, ¿y dentro de un cuadro “multidisciplinar”, la Iglesia ha renunciado poco a poco a ejercer esta competencia y ha transmitido la carga de la prueba, en general, a las ciencias, y, en este caso en particular a la medicina y a la física.

Pero, al hacerlo, se ha desentendido de un dominio de prácticas y de especulaciones. Tras el tratado implícito de intercambio entre la ciencia y la teología, contraído durante el curso del proceso de secularización (Valadier 1988), la Iglesia no sólo ha cedido a otros el privilegio de la hermenéutica, sino que se ha retirado del campo de actos y de pensamientos su descripción de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural que había constituido (Lubac 1965 a y b) el lugar de los milagros, entre otras cosas.

Este lugar, poblado de comportamientos y de ideas, pertenecía a la “religión” en las definiciones cristianas clásicas y se conciben hoy como un residuo inaceptable por la teología negativa. Pero no podemos olvidar que fue a través del trabajo de cooptación de estos objetos, asignados actualmente a la esfera de la religión, que se ha desarrollado, en parte, la racionalidad moderna (Gilson, 1984). Tampoco debe olvidarse que las herramientas intelectuales, desarrolladas por los griegos, tuvieron que redefinirse para hacer inteligibles estos objetos y permitir la formulación de proposiciones de la ontología formal, capaces de abordar las figuras de la trascendencia.

### **El abate Laurentin y la positividad**

En su empresa, el abate Laurentin debió también prevenirse de entrada contra las críticas de las ciencias sociales. Así, su actitud defensiva, que suma argumentos de diferente tipo como su delimitación del objeto, cuya materialidad intentaba defender, lleva la marca de su paso obligado por la polémica. A fin de fundar una posición apologética, que pudiera contener en sí misma la instrumentación de las pruebas, el abate Laurentin adoptó el registro legal (y judicial): él se dedicó a demostrar, en primer lugar, la credibilidad de los videntes utilizando procedimientos de verificación generalmente implementados en los juicios. Decidió apuntalar las respuestas dadas ante preguntas formuladas en estos términos: ¿están mintiendo o dicen la verdad? ¿Están locos o mentalmente sanos, libres o manipulados?

El modelo de indagación tiene su génesis en la investigación que llevó a cabo sobre las apariciones de Lourdes; fue de hecho el encargado de ese archivo en 1954 a pedido del obispo Théas, y se esforzó en la tarea de reunir pruebas que demostraran su autenticidad (Laurentin et al. 1969); sin embargo, la ambigüedad del proyecto residía en la naturaleza exacta de esta “autenticidad” a demostrar.

Utilizó testigos, entre los que distinguió a los verdaderos de los falsos, como en las palabras de Bernadette, a la manera de un historiador apegado a la rutina de su profesión: la crítica de las fuentes. Durante el curso de este trabajo el abate Laurentin conoció los estados sucesivos de la controversia modernista, entre los años 1950 hasta nuestros días.

### **Establecer la Causa**

Sin embargo, el proyecto del abate Laurentin va aun más allá: se trata de establecer la validez de una Causa: la causa de María, la corriente espiritual derrotada, en el interior de la Iglesia, luego de que el Concilio Vaticano II, de la cual sus partidarios esperan una interpretación “moderna” (Urs von Balthasar, 1987). Asimismo, pretende fundar la causa de la “religión”, en el sentido definido anteriormente, que traslada a un terreno muy particular que espera “sostener” (tiene una Virgen, la “sostiene”): el de los hechos, de la positividad, que es el terreno de sus adversarios.

Aun si sus adversarios no son muchos más que ellos, en un movimiento muy post-moderno dejan el terreno de los “hechos” que huele demasiado a siglo XIX. Pero, en definitiva, para el abate Laurentin, este terreno de los hechos, terreno “moderno”, debe proporcionarle argumentos válidos para el mundo de la crítica científica, donde evidentemente no ha sido leído, pero donde los modos de registro de alta reputación - pruebas combinadas - se encontraban en curso y que los peregrinos así lo reconocen: gráficos, cálculos, etc. Es cierto que estos peregrinos no tienen necesidad de leer ni de entenderlos: les basta con sólo verlos y presentarlos a sus oponentes (Veyne 1988). Sin embargo, recordemos que el régimen de la fe, eso no les preocupa: “No necesitamos eso.”

Este trabajo de los expertos prueba que se establecen medidas de algo. Presenta instrumentos de conocimiento dentro de una lógica considerada intocable: la lógica científica.

Pero antes de realizar la presentación de sus pruebas, el padre Laurentin se ve en la obligación de elaborar un marco, ficcionalizando la apariencia de un juicio, capaz de garantizar la credibilidad de su aparatología de demostración, y de formar una convicción positiva. Se refiere constantemente al juicio de Juana de Arco, especula sobre lo que realmente fue juzgado allí, en la identificación de la cuenta real, sobre la naturaleza del argumento.

En el caso de Medjugorje, escribe, “Dios no puede aceptar una solución negativa”, continúa. La historia demuestra lo contrario. El juicio de Cristo ante la autoridad legítima de los sumos sacerdotes del pueblo de Dios terminó mal. Jesús fue condenado y su resurrección no fue un triunfo humano. La Virgen no confundió a sus adversarios, ni los sumos sacerdotes, ni la muchedumbre que pedía su muerte, ni Pilatos, ni los soldados. En la historia de la Iglesia, las buenas causas han terminado mal: Juana de Arco fue condenada en su debida forma. El testimonio de los videntes será el más fuerte, dicen. No, el testimonio de Juana de Arco fue de una fortaleza genial, lo reconocemos hoy en día al leer su juicio. Pero para los jueces, intelectuales brillantes, era fácil retener de todos sus diálogos que era mentirosa, hereje y bruja (aquí Laurentin introduce la siguiente nota: “La frecuencia con la que el obispo Zanic y quienes lo influyen, declaran los jóvenes videntes de Medjugorje, una cierta la capacidad de inspirar en ellos se encuentra, la aparición de engaño plantea preocupación”). Hoy como ayer, los intelectuales formados en la crítica pueden llegar a la misma conclusión. El éxito del Obispo Cauchon sobre la demasiado simple Juana de Arco puede repetirse (Laurentin, 1985). La referencia al juicio de Juana de Arco permite al abate Laurentin trasponer la deliberación de las comisiones episcopales, sobre las apariciones de Medjugorje, en términos de la controversia política, donde todas las decisiones son, por su naturaleza, inciertas y parciales. Es entonces necesario hacer aparecer estas decisiones, como si fueran producto de la acción de una minoría: la voluntad política del Papa y de los obispos (que los peregrinos están obligados respetar en un movimiento de temor reverencial frente a la autoridad papal), bien podría estar ligada a los intereses de una facción “es por la Curia general de los franciscanos de Roma, que él (el obispo de Mostar) ha hecho castigar a los jóvenes franciscanos de Mostar, que resistían. Fue a por Roma, que hizo despojar a los franciscanos de la provincia y decidió que su sucesor no sería elegido sino designado, para apoyarlo en su lucha, es evidente que el obispo

Zanic despliega la misma eficacia para sofocar el fenómeno de Medjugorje, con el apoyo de sus poderosos aliados de Roma”... etcétera.

El Papa podría estar mal asesorado, equivocado... El padre Laurentin no puede, teniendo en cuenta el movimiento eclesial al que pertenece, enfrentar directamente el dogma de la infalibilidad papal. En consecuencia, debe, administrando formalmente la autoridad del soberano Pontífice, reservar un espacio crítico (de discernimiento “privado” de los peregrinos en caso de conclusiones negativas enunciadas por los obispos sobre el tema de las apariciones de Medjugorje) y dejarse abierta la posibilidad de transmitir el problema al próximo Papa.

En favor de esta Causa y para ganar el juicio que le hizo, el padre Laurentin se busca así aliados capaces de evocar la credibilidad de los videntes. Pero, a este fin, y en el espacio de convicción donde intenta ubicarse, no necesita videntes en tanto personas. Estos últimos, en efecto, podrían ser sospechados de voluntad de ver, es decir, de maldad. Él sólo necesita encontrar actores cuya inocencia (neutralidad) sea demostrable. Ofrece, pues, a la evaluación, su “aparato sensorial”. Con un equipo de médicos de Montpellier (Joyeux et Laurentin 1985), se comprometió a demostrar que los mecanismos de la vista, de la fonación y los ritmos del cerebro, eran solicitados, por fuera del campo habitual de la percepción. Que los objetos del mundo real no eran vistos, pero se veía claramente a través de un lienzo, la actividad ocular persistía, y las miradas se elevaban al mismo tiempo que se producía un movimiento convergente. En el mismo instante confirman los aparatos, las seis miradas convergen en el mismo punto. Para certificar que no hay percepción ordinaria, muestra que está en estado de éxtasis, que se desconecta con el mundo ordinario: cuando se pincha a los videntes no reaccionan, ni tampoco cuando se les hace escuchar sorpresivamente un ruido intenso. El éxtasis es, para Laurentin, el lugar operativo de lo que quiere demostrar. A tal efecto, se debe construir el éxtasis como un estado específico, pero no patológico. En este estado, “el otro estado», decía Musil, los órganos sensoriales modifican su modo de receptividad habitual, funcionan en otro registro. Esa es la medida de este estado y su independencia del estado ordinario de los videntes que Laurentin quiere mostrar con su equipo médicos, y su equipamiento: electro-



encefalograma, tests para medir las actividades de la fonación de los videntes durante su diálogo con la Virgen, (vimos mover sus labios, pero no emitía ningún sonido audible para los que la rodeamos, mientras que su voz volvía a aparecer cuando la Virgen se alejaba y comenzaron a elevar una oración), y su actividad de audición. Prueba que Laurentin juzga sin duda superior a la que encontró durante su investigación sobre Bernadette cuando un testigo dijo: “Vimos bien que ella había visto algo.”

De este modo, el padre Laurentin ofrece a los peregrinos lo esencial: la referencia a una Virgen que no escapa a la evaluación, es decir, a una virgen presentable en el espacio técnico. No había tal vez otra opción, pero vimos que la Virgen “producida” en este espacio no está totalmente contenida y que, en buena medida, esta todo el tiempo desbordándolo. En el fondo, el esfuerzo de demostración no vale, tal vez, más que para un vistazo.

## Bibliografía

- Augé, Marc. 1986. *Le génie du paganisme*. Paris: Gallimard. HAY EDICION EN ESPAÑOL !
- Boltanski Luc. 1990. *L'Amour et la Justice comme compétences*. Trois essais de sociologie de l'action. Paris: Métaillé. [El Amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción. Buenos Aires: Amorrortu] VER MANUAL DE ESTILO PARA CITAR BIEN!
- Bouillard, H. 1957. *Karl Barth, genèse et évolution de la théologie dialectique*. Paris: Aubier.
- Brémond, H. 1968. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris : Armand Colin.
- Brown Peter. 1984. *Le culte des saints*. Paris : Le Cerf.
- Claverie, Élisabeth. 1993. “Le travail biographique des pèlerins. Étude sur le pèlerinage de Medjugorje” Pp. ?? en *Ethnologie des faits religieux en Europe*, compilado por N. Belmont y F. Lautman. Paris: Ministère de l'éducation nationale et de la culture, Editions du CTSH.
- \_\_\_\_\_. 1990. «Les Voix de la Mystique.» Pp. ?? en *L'esprit des Voix*, compilado por J.M. Alby, C. Alès y P. Sansoy. Grenoble: La Pensée Sauvage.
- Corvez, M. 1970. *Dieu est-il mort?* Paris: Aubier-Montaigne.
- Dodier, Nicolas. 1989. « Représentations de l'action et critiques des discours ». Trabajo presentado en las Jornadas Anuales de la Sociedad Francesa de Sociología, « Actions collectives et mouvements sociaux », 29 - 30 sept.
- Ducrot, Oswald. 1980. *Dire et ne pas dire*. Paris: Hermann.
- Favret-Saada, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Etre affecté. Gradhiva*, 8. pp. 3-10.
- Fredrikson, Ch., 1985. *Les raisons de l'empirique, malheurs et instances secourables dans la serra Portugaise*. Mémoire de D.E.A., Université de Strasbourg.
- Gabriel, J., 1968. *Présence de la Très Sainte Vierge à San Damiano*. Paris: Les Editions Latines.
- Gilson, E., 1984. *Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- Hervieu-Léger, Danièle y F. Champion. 1987. *Vers un nouveau christianisme*. Paris: Le Cerf.
- Joyeux, H. y R. Laurentin. 1985. *Études médicales et scientifiques sur les apparitions de Medjugorje*, Paris: O.E.I.L.

- Küng, Hans. 1989. *Théologie pour le troisième millénaire*. Paris: Seuil.
- Latour, Bruno. 1989. *La science en action*. Paris: La Découverte. HAY EDICIONS CASTALLANA !
- \_\_\_\_\_. 1988. *La vie de laboratoire*. Paris: La Découverte. HAY EDICIONS CASTALLANA !
- Inverir numeración del año de manor a mayor!
- Laurentin R., 1953. *Court traité de théologie mariale*. Paris: Lethielleux.
- \_\_\_\_\_. 1957. *Structure et théologie de Luc 1-2*. Paris: Gabalda.
- \_\_\_\_\_. (en colaboración) 1969. *Lourdes, histoire authentique des apparitions* (6 volumenos). Paris: Lethielleux.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Bernadette vous parle*. Paris: Médiaspaul & Lethielleux.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Dernières nouvelles de Medjugorje. Vers la fin des Apparitions*. Paris: O.E.I.L.
- Lubac, Henri de. 1965a. *Le mystère du surnaturel*. Paris: Aubier.
- \_\_\_\_\_. 1965b. *Augustinisme et théologie moderne*. Paris: Aubier.
- Poignet J.-F., 1984. *Recherches sur les récits de visions du Christ en Occident jusqu'au xiiè siècle*. Tesis de 3º Ciclo. Universidad de Nanterre-Paris X.
- Rodé F., 1965. *Le miracle dans la controverse moderniste*. Paris: Beauchesne.
- Scheff Thomas. J. 1979. *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*. Berkeley: University of California Press.
- Schlegel J.-L., 1988. « Devant la théologie allemande » in *Esprit*, nº ???
- Sigal P.-A., 1985. *L'homme et le miracle dans la France médiévale*. Paris: Le Cerf.
- Valadier C., 1988. *L'Église en procès*. Paris: Flammarion.
- Veyne, Paul. 1988. *Conduites sans croyances et oeuvres d'art sans spectateurs*. *Diogène*, 143.
- Von Balthazar H.U., 1987. *Marie Première Église*. Paris: Médiaspaul.
- Warner M., 1989. *Seule entre toutes les femmes*. Paris: Rivages Histoire.
- Wittgenstein, Ludwig. [1966] 1971a. *Leçons sur la croyance religieuse*. » in *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard. hay edicion castellana
- \_\_\_\_\_. [1961] 1971 b. *Carnets 14-16*. Paris: Gallimard. Hay edicion catellana