

Resumen del artículo

Dilemas epistemológicos: el estudio de la religión desde las experiencias simbólicas

Renée de la Torre

El presente ensayo aborda una reflexión epistemológica basada en el diálogo conceptual y en la experiencia de la práctica antropológica sobre los dilemas en torno a la racionalidad propia del pensamiento científico-social (socioantropológico) y la sensibilidad simbólica del pensamiento religioso (creencia en hechos sobrenaturales). En el texto se describen cuatro posturas asumidas a este respecto: 1) el ateísmo cognitivo, 2) la definición de la religión ni muy exclusivista (sustantiva) ni muy inclusivista (funcional), 3) la concepción de la religión como realidad socialmente construida, y 4) el agnosticismo experimental del símbolo. La autora concluye su reflexión sustentando el argumento sobre la validez antropológica que tiene valorar la experiencia y los estados de ánimo que provoca la religiosidad, como vía necesaria para poder reconocer y percibir los significados profundos del símbolo religioso.

Abstract

This essay approaches an epistemological reflection based on the conceptual dialogue and the experience of the anthropological practice concerning to the dilemmas about the rationality proper to the social-scientific thought (social-anthropological) and the symbolic sensibility of the religious thought (beliefs in supernatural events). Four assumed positions are described in the text: 1) the cognitive atheism, 2) the not exclusivist (sustantive), neither inclusivist (functional) definition of religion, 3) the conception about religion as a socially constructed reality, and 4) the experimental agnosticism of symbol. The author finishes her reflection by sustaining the argument about the anthropological validity that valuating

Palabras clave

epistemología, religión, antropología de la experiencia, símbolo, y estados de ánimo

Keywords

epistemology, religion, anthropology of experience, symbol, mental states

the experience and the mental states provoked by religiosity, as a necessary way to be able to recognize and perceive the deep meanings of religious symbol has.

Dilemas epistemológicos: el estudio de la religión desde las experiencias simbólicas

Dar respuesta a la pregunta planteada por Rodolfo Morán, en torno a si la religión puede o no considerarse como un marco válido de conocimiento en la investigación sobre el fenómeno religioso, es una empresa muy difícil. Por ello, trataré de responder a esta invitación a la reflexión epistemológica entre el pensamiento científico social (socio-antropológico) y el pensamiento religioso (creencia en hechos sobrenaturales), a partir de cuatro posturas asumidas.

Primera postura: ateísmo cognitivo

Aunque en primera instancia soy de quienes consideran que sin lugar a duda no se puede estudiar la religión a partir del sistema de creencias que ella misma produce, en este sentido podría considerarme, para los fines de la definición de mi identidad como investigadora de la religión, como una atea agnóstica. Atea, porque considero que toda deidad es una construcción social, y agnóstica porque no puedo negar su existencia social y simbólica.

En este sentido, me confieso profesar una relación epistemológica del conocimiento con la religión basada en la duda radical, la cual consiste en aceptar y postular que detrás de cada verdad universal (creencia en dios, en la virgen, en el más allá o en el cielo y el infierno), existe una realidad

históricamente estructurada (en lenguajes, libros sagrados, ritos, símbolos, saberes, e instituciones), que a su vez estructura los modos de creer, practicar, y valorar dentro de un sistema religioso compartido, y que es estructurable por la sociedad y su cultura.

Me confieso también seguidora de Pierre Bourdieu, no tanto en relación a sus conceptos y sus métodos —en eso soy medio seguidora—, pero sí en cuanto a aceptar la invitación de mantenerme activa en el ejercicio constante de una ética reflexiva sobre mi propio oficio como investigadora de la religión (un tanto de comunicóloga, otro de antropóloga, otro de socióloga, y una pizca para combinar libremente lo que sea útil para registrar y analizar al objeto), con lo cual a veces hago el esfuerzo por objetivar los procesos de producción del conocimiento que genero, pero sobre todo de reflexionar en torno a mis propias disposiciones subjetivas que pautan la manera en que me relaciono con el objeto religioso, incorporando no sólo mis maneras de saber, sino también las maneras de ser interpelada, de sentir y de experimentar lo religioso.¹

Toda religión legitima su fundación y su obra como parte de un proyecto de salvación de la humanidad que proviene de la voluntad divina, que trasciende al hombre, a las instituciones, a la sociedad, a la historia y al mundo pasajero. Su obra descansa sobre la nobleza de sus fines, el resguardo de lo sagrado y el destino hacia el más allá. La religión no admite el cuestionamiento de lo sagrado, ni de las estrategias y fines que persigue, porque, como decía Durkheim, lo sagrado y lo profano “no pueden aproximarse entre sí y conservar su propia naturaleza al mismo tiempo”.² Pero, a la vez, es la misma creencia en lo sobrenatural, en lo sagrado y en lo divino la que enmascara a la institución: a los intereses ligados a su reproducción. Aquí entra el papel del sociólogo, quien tiene que aplicar la duda radical al campo de la creencia radical, no desde fuera, sino en la tensión entre la experiencia religiosa y la sociología analítica. Sin embargo, Bourdieu también alerta sobre la pobreza de los estudios sociológicos que desean analizar la religión sin darle valor a las creencias religiosas y a las experiencias sobrecogedoras que ellas producen.

1 Sobre mi postura académica con respecto a los aportes teóricos y metodológicos de Pierre Bourdieu puede consultarse: Renée de la Torre, “El campo religioso: una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical (Pierre Bourdieu)”, *Revista Universidad de Guadalajara, Dossier dedicado a Pierre Bourdieu en ocho perspectivas. Un homenaje*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, núm. 24, septiembre de 2002, pp. 45-50.

2 Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán, 1961, p. 40.

Cuando Pierre Bourdieu escribió *Cosas dichas* (1987) admitía que el estudio de la religión es una de las empresas más difíciles a llevar a cabo, y explicaba que “cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo, y cuando no se está, se arriesga primeramente omitir inscribir la creencia en el modelo”.³ Estos dos señalamientos son dignos de atención, sobre todo porque quienes son agentes que participen del campo religioso descalifican los métodos racionales y experimentales de la sociología de la religión, arguyendo que esta vía del conocimiento racional poco puede aportar a su comprensión puesto que su realidad se fundamenta en fenómenos sobrenaturales, místicos y apocalípticos que son inconmensurables para la razón (esta descalificación ya la han aplicado algunos portavoces de denominaciones religiosas para señalar los límites de mi propia investigación, véase Navarro 1995, en López Maldonado 1995).⁴ Los agentes de lo sagrado, entonces, proponen que es la creencia misma el único camino para entender el valor de lo religioso, cuya naturaleza es sobrehumana y no histórica, y que rebasa la vía racional que los investigadores utilizan como acceso al conocimiento de la realidad religiosa. No obstante, los sociólogos y antropólogos de la religión hemos intentado validar nuestra ciencia en métodos racionales, y con un arsenal de conceptos que buscan establecer una distancia crítica frente al lenguaje y las categorías producidas por el propio campo religioso.

Desde mi primera investigación sobre la Iglesia de La Luz del Mundo, que fue el resultado de mi tesis de maestría y se publicó en 1995 en el libro *Los hijos de La Luz, discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, partí de la concepción teórica de Peter Berger que define la religión como un hecho socialmente construido, y cité lo siguiente: “A través de la externalización la sociedad es un producto humano. A través de la objetivación la sociedad se convierte en una realidad sui generis. A través de la internalización el hombre es un producto de la sociedad”.⁵ Esta premisa básica, que fue el eje teórico de mi estudio en La Luz del Mundo, ha marcado desde entonces mi concepción de la religión, para entenderla no sólo como un hecho social susceptible de ser estudiado por la vía experimental,⁶ sino también

3 Pierre Bourdieu. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1987, p. 93.

4 Elsa López Maldonado. *La Hermosa Provincia. Aclaración sobre algunas imprecisiones en el libro “los hijos de la Luz, de René de la Torre*. Guadalajara: 1995.

5 Peter Berger. *El dosel sagrado. Para una teoría de la religión*. 2ª ed. Barcelona: Kairós, 1981, p. 4.

6 Emile Durkheim, *op. cit.*

como un acto comunicativo que incluye el proceso de exteriorización, objetivación e interiorización, con lo cual busco atender lo que de subjetivo hay en las estructuras sociales y lo que de objetivo hay en cada sujeto; y finalmente como un sistema simbólico que, retomando a Clifford Geertz, evoca realidades que no sólo se transmiten e interiorizan mediante el lenguaje hablado y racional, sino fundamentalmente se interiorizan y se validan mediante sentimientos y emociones transmitidos y vividos a través de la experiencia simbólica.⁷ Por ello considero que el estudio de la religión debe mantener un balance epistemológico basado en una visión bifocal que dé cuenta de lo que de subjetivo hay en las estructuras sociales y lo que de objetivo hay en cada sujeto.⁸

Las ciencias sociales seguimos siendo herederas de Durkheim, en cuanto que consideramos a la religión como un hecho social, que puede y debe ser medible y constatable en el oficio del sociólogo. No obstante, también somos herederas de Weber, puesto que como hecho socialmente construido, éste no puede ser aprehendido sólo por los hechos concretos y materiales sin considerar el peso de la vivencia simbólica de lo sagrado. A su vez, a finales del siglo XIX las ciencias sociales se vieron influenciadas por “los maestros de la sospecha” (especialmente la filosofía de Nietzsche, el marxismo y el psicoanálisis), que veían a la religión con cierta desconfianza porque la consideraban una institución productora de falsa conciencia, y trataban de develar las formas de poder, control y sujeción que enmascaran los dogmas y las creencias. Desde mi punto de vista, el dilema no está en decretar si los contenidos de las creencias son falsos o verdaderos (en este sentido no encuentro utilidad al debate con la teología), sino de comprender su capacidad evocadora de la realidad sagrada y trascendente, es decir de acceder a la experiencia religiosa, ya que es ahí donde se le adjudica un sentido sagrado y suprahumano que no sólo legitima la realidad socialmente construida, sino que hace plausibles las creencias, y les imprimen la apariencia de un realismo incuestionable, aun a las más extravagantes y creativas.

7 Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1987.

8 Jesús Ibáñez. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. México: Siglo XXI, 1994.

Es aquí donde, a mi manera de ver reside, el dilema sobre las maneras de estar y de percibir el estudio de la religión, que nos llevan a cuestionarnos la relación entre nuestras maneras de hacer conocimiento en la forma en que nos relacionamos y nos posicionamos con el objeto (el campo religioso). ¿Se puede estudiar la religión al margen de la creencia inherente a la religión? El propio Bourdieu planteó dos posibilidades: por un lado sostiene que es riesgoso el participar en y desde el campo religioso, ya que éste puede enajenarnos y tomar la verdad revelada como una verdad sin cuestionamientos, que inhiba la capacidad analítica del investigador y sus herramientas de conocimiento; por el contrario, la incapacidad de reconocer la creencia como un hecho susceptible de validez, puede alejarnos de la comprensión del objeto. Este dilema es el que guiará mi reflexión y más que nada, la haré a partir de mis propias posturas y a partir de las maneras de relacionarme con el objeto mismo de la religiosidad.⁹

Segunda postura: hacia una definición de la religión, ni muy exclusivista (sustantiva) ni muy inclusivista (funcional)

Uno de los dilemas al que nos enfrentamos se presenta a la hora de la elección de un concepto para definir la religión. Este dilema, como lo desarrolló la socióloga Hervieu-Léger, se debate entre “la disociación creciente entre una sociología “intensiva” de los grupos religiosos y una sociología extensiva de los fenómenos de la creencia”.¹⁰ Mientras algunos sociólogos y antropólogos buscan restringir lo religioso a aquellas formas producidas por las religiones históricas, habemos otros que observamos la producción de formas religiosas diseminadas, y fuera de las instituciones clásicas o iglesias. Los primeros definen sus conceptos de manera exclusivista, poniendo énfasis en los elementos sustantivos de la religión. Los segundos buscan definiciones laxas, que sean lo más inclusivistas para entender las nuevas formas que adquiere lo religioso en la sociedad contemporánea, y para ello construyen definiciones basadas en los aspectos funcionales de la religión.¹¹

9 Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant. *Respuestas por una Antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.

10 Danièle Hervieu-Léger. *La religión, hilo de memoria*. Buenos Aires: Herder, 2005, p. 61.

11 Meredith McGuire. *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1987.

Mi postura frente a este dilema teórico es que, por un lado, para apreciar distintas manifestaciones de lo religioso, hay que partir de una definición laxa de lo religioso (a fin de no sustantivizar la concepción de lo religioso a la realidad de una religión o de un régimen religioso. En mi caso específico, por ser mexicana, este régimen está dominado por las concepciones católicas y cristianas, puesto que es una sociedad regida por sus principios, en donde el catolicismo hasta hace pocos años gozó de una posición monopólica del campo religioso). Muchos de los conceptos tienen una carga peyorativa y excluyente, mediante los cuales la religión hegemónica decide quiénes no son religión, o que prácticas no deben considerarse como tales. Es decir, el estudioso de la religión deberá tener cuidado de no hacer suyas concepciones o definiciones de la religión que están hechas a imagen y semejanza de una religión específica, y cuyo contenido está cargado de formas exclusivistas para incluir ciertas realidades institucionales y excluir a otras manifestaciones en torno a la producción de lo sagrado, que bien pueden ser consideradas como religión. Recordemos que, como Bourdieu sostenía, las categorías están posicionadas en un juego por el control legítimo de cada campo específico.

Por otro lado, creo que es necesario reconocer la especificidad del conocimiento y el hecho religioso. Por tanto, además de considerar a la religión como un sistema de signos, construido socialmente, se requiere considerar que tienen como funcionalidad específica el dar respuesta y sentido a la relación del hombre, la naturaleza, la sociedad y el cosmos.

La religión, entonces, se especializa en producir un tipo de conocimiento específico: las creencias,¹² pero no son cualquier tipo de creencias, sino aquellas que contribuyen a distinguir lo sagrado de lo profano.¹³ Por lo tanto, el símbolo religioso se diferencia de otros símbolos, en cuanto que no es cualquier referente a otro objeto o realidad social, sino el puente posible para comunicar, dialogar y experimentar lo sagrado. Aunque aquí habrá que subrayar que lo sagrado no reside en el objeto que lo simboliza, sino que como desarrolló Eliade, se genera en el proceso de hierofanía, mediante el cual cualquier objeto puede ser considerado como sagrado.

12 Danièle Hervieu-Léger. "Por una sociología de las nuevas formas de la religiosidad: algunas cuestiones teórica previas". Gilberto Giménez (comp.). *Identidades religiosa y sociales en México*. México: IFAL-UNAM, IIS, 1996, pp. 23-46I.

13 Emile Durkheim, *op. cit.*

El valor del símbolo se actualiza en situaciones rituales, donde lo sagrado requiere ser grupalmente practicado, a la vez que individual, e interiormente experimentado.¹⁴ No obstante, como también lo señaló Berger, la religión se encarga de religar dos realidades: el nomos (la sociedad) y el cosmos (la realidad supraempírica):

La legitimación religiosa pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad sacra, universal y última. Las construcciones intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana reciben entonces la apariencia de una seguridad y de una permanencia definitiva. Dicho de otro modo, los nomos construidos por el hombre reciben un status cósmico.¹⁵

Esta definición trata de responder a qué es lo que se considera como religión (definición sustantiva), pero no explica qué y cómo lo hace (definición funcional). En este sentido, considero muy útil complementarla con la definición funcional que nos brinda Clifford Geertz, que desarrolló de la siguiente manera:

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único.¹⁶

Tercera postura: concebir la religión como realidad socialmente construida

La religión es para Berger “una empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido”.¹⁷ Es producida por la sociedad mediante la manipulación o gestión de un sistema simbólico, cuya especificidad es

14 Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. de la obra original de 1957. Colombia: Grupo Editor Quinto Centenario, 1995.

15 Peter Berger, *op. cit.*, p. 61.

16 Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 89.

17 Peter Berger, *op. cit.*, p. 46.

construir una realidad que permite sacralizar los mundos humanos, y a su vez concebir el cosmos como una realidad humanamente significativa. Mediante la construcción simbólica de la realidad, la sociedad realiza el intento audaz de humanizar el mundo, incluso de humanizar el cosmos y humanizar a Dios; y –como lo señaló Durkheim– con la religión, a su vez sacralizamos a la comunidad y su cosmología, al hombre, a la sociedad y a sus instituciones.

En consecuencia, cada vez me convengo más de que no se puede comprender la potencialidad simbólica de la religión, si no atendemos los estados anímicos que ésta genera. Aquí es donde mi reflexión epistemológica se complejiza, puesto que no se trata simplemente de mantener una distancia crítica con el objeto, como ha sido continuamente postulada por el debate sostenido entre la sociología de la religión y las ciencias teológicas por darle sustento histórico a las creencias de las religiones históricas. Ello porque el símbolo pone a funcionar la fantasía creadora del orden de lo imaginario (que, como lo señaló Jesús Ibáñez,¹⁸ no es falso ni verdadero, sino probable, posible e imaginable). Sabemos que el símbolo nunca es lo que evoca. Siempre genera un conocimiento de segundo orden. Es la representación de otra cosa que, sin embargo, se percibe como presente a través de la materialidad del símbolo y su capacidad evocadora de algo más.

Quizá ésta sea la razón por la cual, como desarrolló José María Mardones,¹⁹ a pesar del predominio lógico empirista del pensamiento occidental moderno, nunca desapareció el orden simbólico, ni siquiera en medio de la ciencia. El poder de la evocación religiosa del símbolo ha perdurado a pesar de que desde la antigüedad han existido movimientos que se muestran reticentes al poder de lo simbólico (como han sido los movimientos iconoclastas que rechazan las imágenes de la divinidad, pasando por las corrientes del pensamiento empírico y racional del protestantismo que sirvieron de base para la ilustración y su proyecto modernizador). A pesar de que la racionalidad experimental intentó reducir al ser humano a la mera fuerza de trabajo, y de guiar la moral hacia los fines instrumentales e

18 “Una proposición puede ser verdadera, falsa o imaginaria [...] Imaginaria porque no está en el espacio sino en el tiempo, en uno de los futuros posibles. Ayer llovió es verdadero o falso, pero mañana lloverá no es verdadero ni falso, por lo menos hasta que acabe mañana”; Jesús Ibáñez, *op.cit.*, p. xxi.

19 José María Mardones. *La Vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Editorial Sal Térrea, 2003.

20 Max Weber. *Ensayos de sociología de la Religión*. T. 1. Madrid: Taurus, 1987.

utilitarios;²⁰ también deseaba desligar al individuo de la experiencia mística a favor del conocimiento de lo controlable y lo experimental; no obstante, la racionalidad moderna no ha podido suplir la capacidad sacralizante y normativa del símbolo que conecta al ser humano con lo trascendente. Para el filósofo español José María Mardones, el símbolo sigue siendo el vehículo de la experiencia y de la comunicación de lo inconmensurable, por ello es una expresión compleja que el ser humano ha desarrollado para concebir, expresar y experimentar lo trascendente, aquello que no logra formular con palabras y conceptos. No obstante, para la antropología cultural, el sentido trascendente no se encuentra depositado en el símbolo sagrado, sino que –como lo planteó Clifford Geertz– se ubica en la experiencia simbólica. Por tanto lo que se venera no es en sí mismo el contenido de lo sagrado, ni de lo trascendente, sino su representación, cada vez más fragmentada y ligada a lo material e inmanente,²¹ pero que se concibe como tal debido a que produce los efectos emocionales y simbólicos propios del comportamiento frente a lo sagrado.²²

Cuarta postura: el agnosticismo experimental del símbolo

No existe objeto, existen solamente descripciones del objeto.
La descripción del objeto está determinada, en primer lugar,
por la capacidad de percepción del que lo escribe.

Jesús Ibáñez²³

Retomando a Geertz, si consideramos a la religión como un sistema simbólico cuya fuerza es provocar y establecer estados de ánimo potentes, mediante los cuales se legitiman concepciones de orden general (imaginarios y probables) como si fueran reales “efectivas”, uno está forzado a cuestionarse cómo es que accedemos a la descripción de un objeto que no es lo que en sí mismo es, sino lo que es capaz de evocar emocionalmente. Es decir, ¿nuestra capacidad de percepción de lo simbólico se agota en la descripción de la observación? O ¿acaso no sería entonces necesario describir el sistema simbólico desde su capacidad de producir y conducir

21 Thomas Luckmann. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: The Macmillan Company, 1967.

22 Renée de la Torre, “La vida del símbolo en la modernidad tardía”, *Desacatos, Revista de Antropología Social*, México: CIESAS, 2006, núm. 21, 2006, pp. 195-199.

23 Jesús Ibáñez, *op. cit.*, p. xxiii.

a hechos sociales? ¿Es la razón (observable, medible y calculable) capaz de captar el orden del imaginario y de percibir el poder degenerativo de facticidad provocado por los estados de ánimos? Otra parte de este dilema epistemológico es cuestionarnos ¿cómo describimos aquello que no es lo que aparenta ser, si no somos capaces de describir lo que representa?

Para tratar de responder a estas preguntas que me han surgido a partir de mi propia experiencia de campo durante el proceso de investigación de los fenómenos religiosos, presentaré, a manera de anécdota, el momento donde viví lo que llamaré una “revelación epistemológica”.

Cuando realizaba mi investigación sobre la diversidad de identidades laicales en la diócesis de Guadalajara, como parte de mi trabajo doctoral, me acerqué a conocer a una comunidad de neocatecumenado. Realicé previas entrevistas, y posteriormente fui invitada a participar en las sesiones de catequesis de esta comunidad de laicos.²⁴ Participé en las reuniones como una invitada más. Desde dicha posición llevaba a cabo mi ejercicio de observación-participante. Al finalizar, como es costumbre de todo antropólogo, me fui a casa a escribir mis impresiones y a describir la reunión en mi diario de campo. Recuerdo que, para no hacer largo el cuento, escribí algo por el estilo: “La reunión de neocatecumenado me pareció que no ofrecía una alternativa ni a la emotividad generada en la reuniones carismáticas de la Renovación del Espíritu Santo, ni tampoco recreaba la idea de una comunidad solidaria. Un señor acaparó la palabra y guió la reunión sin dar lugar a la participación de los ahí presentes. El contenido del discurso no me aclaró qué son y qué persiguen los seguidores de neocatecumenado”. Terminé mi tarea y me fui a dormir. Recuerdo que soñé que me daba cuenta de que estaba embarazada. Era un embarazo muy avanzado. Me sorprendía no haberme percatado de ello durante los nueve meses que dura el proceso. En eso, comencé a sentir contracciones. La fuente de la matriz se había roto, y yo empezaba a parir un bebé. Una tía mía me acompañaba al hospital y yo le preguntaba que cómo era posible que no hubiera advertido mi embarazo, y que tampoco

24 Mis notas de trabajo de campo fueron publicadas en extenso en Renée de la Torre, “La comunicación intersubjetiva como fundamento de objetivación etnográfica”, *Comunicación y Sociedad*, Guadalajara: U de G, DEIC, núm. 30, mayo-agosto de 1997, pp. 149-174.

estuviera nerviosa, ni sintiera dolor, como cuando efectivamente había dado a luz a mi hija.

Desperté asustada por lo que había soñado. Y en la confusión de la vigilia empecé a conectar las palabras del predicador, que unas horas antes me parecieron insignificantes, pero que en ese momento adquirirían otros sentidos. Sobre todo recapitulé que él había señalado que todos los ahí presentes eramos elegidos, y que íbamos a recibir una señal del Espíritu Santo, y que todos podíamos ser, al igual que la Virgen María, madres de Cristo. Al despertar, momentáneamente se me vino a la cabeza que aquello podría ser una revelación donde el Espíritu Santo me elegía para embarazarme de él. ¿Podría ese sueño ser el “signo de fe”, dirigido exactamente a mi por incrédula? Pero ¿por qué yo? Yo soy escéptica, académica y atea. Yo no creo en nada de eso. Y si acaso me convirtiera a algo, sería a otro tipo de movimiento, más acorde a mi ideología. En verdad me asusté horrible, porque lo viví como algo real, aunque a la vez ponía resistencia a la “revelación”. No quise seguir dándole vueltas a esto y me volví a dormir, pero con una sensación de ansiedad que continuó hasta el día siguiente.

Al otro día por la mañana, me comuniqué con Fernando González quien, además de ser psicoanalista y sociólogo de la religión, era mi tutor de doctorado. Le platicué todo el suceso, y él me aconsejó que me fuera a escribir de nuevo mis notas del diario de campo, pero ahora tratando de percibir los símbolos ahí expuestos y de reconocer las claves del discurso relacionados con mi reacción. Mi nuevo escrito no se parecía en nada al anterior. Las palabras, los gestos, y los símbolos adquirieron otro valor, y fueron descritos por mi misma de manera diametralmente diferente. Todo había cobrado otro significado. Expondré a continuación esta segunda descripción:

La sesión era dirigida por un laico, que llevaba el control total de la exposición. Atrás de él, en un estrado, había dos mujeres con embarazos muy avanzados. Estaban sentadas juntas, y a su lado había dos señores. La catequesis comenzó rezando el padre nuestro de manera tradicional.

El expositor, que con micrófono en mano tuvo la palabra durante toda la sesión, empezó a hablar de su experiencia personal de conversión. El discurso hacía énfasis en que el neocatecumenado va dirigido a personas que sufren y que se asumen como pecadores. La condición para la conversión es el reconocimiento profundo como pecadores y faltos de fe, y no para aquellos que se conciben como buenos cristianos. El dirigente laico insistía continuamente en que la conversión no se busca, sino que es Dios quien elige a sus seguidores, por lo que quienes estábamos ahí presentes era porque de alguna u otra manera habíamos sido llamados por Dios. Para ilustrar los signos de la conversión, el expositor hizo referencia al pasaje de la anunciación de la Virgen María, en el que el Arcángel Gabriel la elegía para concebir a Cristo, hijo del Espíritu Santo. Decía que al igual que María había sido elegida por Dios para dar a luz a su hijo, nosotros –los ahí presentes– habíamos sido también escogidos para igual misión, y el Señor nos daba la libertad de aceptar o de abortar. La metáfora del embarazo como aceptación del llamado de Dios a la conversión estuvo presente a lo largo de la reunión: “Ahí como me ven de narizón y feo, yo soy un ángel, que vengo a darles el mensaje de Cristo, Dios nos elige para que nos embaracemos del Espíritu Santo y demos como fruto a Cristo. El camino que ofrece el neocatecumenado es como el embarazo: un camino donde hay dudas, donde nos sentimos mal, donde tenemos mareos y malestares físicos. Un camino que lleva su tiempo para que demos a luz a Cristo. Y cuando nazca Jesucristo en nosotros entonces obraremos como él en el amor.” La reunión terminó con una invocación al Espíritu Santo, en la cual se le pedía que se adentrará en nosotros y con un rezo tradicional del Padre Nuestro (notas de trabajo de campo).

Antes de vivir esta experiencia la reunión no me había impactado, por el contrario, había escrito que me parecía poco seductora para atraer al público a un movimiento religioso, después del sueño, y el ejercicio de reescribir mi descripción del evento, ví las cosas diferentes: la sesión era un performance

simbólico que ejercía un fuerte dispositivo psicológico a la conversión: ¿qué tenían que hacer las dos mujeres embarazadas en el estrado, cuando no tenían una participación activa en la catequesis? ¿Por qué utilizar la metáfora del embarazo como signo de la conversión? ¿Por qué hacer tanta alusión a cuestiones familiares y de violencia sexual a lo largo de la exposición? Esos significantes, que para mi a simple vista parecían estar carentes de sentido en su puesta en escena, se revelaron en el sueño como potentes símbolos que funcionaban como dispositivos psicológicos para construir un ambiente favorable a “hacer-creer”. De esta manera, la creencia en un Dios que nos elige, se vive como real, no porque sea “comprobable”, sino porque genera uno de los estados de ánimos más fuertes de la existencia: el embarazo y el dar a luz. La creencia en lo suprahumano se fundaba en un signo de vida, un experiencia que aunque natural, siempre será extraordinaria y profunda. Pero al mismo tiempo me preguntaba ¿cómo negar la relación inconsciente entre el anuncio de la revelación y un sueño vivido? ¿Cuántas veces cuando entrevistamos a los conversos, nos platican de ese momento que cambió el rumbo de sus vida, cuyo signo fue la “elección divina”, mediante la vivencia de la revelación, sea en un trance, en una experiencia de éxtasis o en un sueño? ¿No será porque es significativo?

Yo, como antropóloga, considero que este sueño fue para mi una experiencia de revelación epistemológica –no en el sentido suprahumano de que realmente el Espíritu Santo se me hiciera presente–, sino en el sentido de valorar la experiencia y los estados de ánimos que provoca la religiosidad como objeto del conocimiento, que nos permite reconocer y percibir los significados profundos del símbolo religioso. Mi reflexión y mi toma de postura comparte la experiencia del antropólogo Renato Rosaldo, quien sólo tras experimentar la profunda aflicción que le provocó la muerte de su esposa y compañera de viajes etnográficos, logró entender la ira de los ilongotes. Por ello quiero cerrar esta reflexión con una cita de Rosaldo:

Me tomó catorce años comprender lo que los ilongotes me dijeron sobre la aflicción, la ira y la cacería de cabezas. Durante todos esos años no

25 Renato Rosaldo. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Conaculta-Grijalbo, 1989, p. 19.

me encontraba en posición de entender la fuerza de una ira posible en la aflicción; ahora, sí. Para adentrarme en esta narración, titubeé, tanto por el tabú de la disciplina como por su violación cada vez más frecuente mediante ensayos, sujetos por amalgamas de filosofía continental y retazos autobiográficos. Si el vicio de la etnografía clásica era el desprendimiento del desinterés ideal a la indiferencia verdadera, el vicio de la reflexividad actuales la tendencia para que el Yo abstraído, pierda la objetividad del Otro culturalmente diferente.²⁵