

EL COMLOT A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS: REFLEXIONES EN TORNO A *EL CÓDIGO DA VINCI* Y LA CONTEXTUALIZACIÓN SOCIAL DEL DISCURSO CONSPIRATIVO

Emanuel Pjob

Universidad Nacional de La Plata / CONICET - Argentina

Resumen: Las siguientes reflexiones apuntan a contextualizar analíticamente la recepción, tanto académica como popular, de la novela de ficción *El Código Da Vinci*, escrita por Dan Brown (2003). Desde una perspectiva académica, es posible apreciar dos tipos de reacciones a la obra: por un lado, una sencilla desconsideración general por parte de historiadores de las religiones y especialistas en la historia del cristianismo, y por otro lado, respuestas por parte de especialistas en teología y estudios bíblicos que confrontan el argumento de la novela, no en términos literarios sino históricos (confundiendo géneros literarios por razones teológicas). Desde una perspectiva de recepción popular, es posible vincular los argumentos del libro (un complot o una conspiración a través de los tiempos) con múltiples expresiones contemporáneas de espiritualidad y/o pensamiento religioso, las cuales se apartan de los principios de instituciones religiosas históricas tales como la iglesia católica y el protestantismo tradicional. Este último escenario puede ser contextualizado en el ámbito de las prácticas y los fenómenos religiosos en el actual mundo “secularizado”.

Palabras clave: *El Código Da Vinci*; contextualización discursiva; conspiración; secularización.

Abstract: The following remarks aim at setting in analytical context the academic as well as the popular receptions of the thriller *The Da Vinci Code*, written by Dan Brown (2003). From the academic perspective, we can witness two kinds of reactions to this novel: on one hand, a plain dismissal by most professional historians of Christianity and specialists in the history of religions, and on the other hand, responses by biblical and theological scholars who answer back at the argument of the book not in literary terms but in historical ones (confusing literary genres due to theological reasons). On the more popular level, it is possible to connect the arguments of the book (a conspiracy through the times) with multiple contemporary expressions of spirituality and/or religious thought, which stand apart from the tenets of historical religious institutions such as the Catholic Church and traditional Protestantism. This last scenario may be linked to the current situation of religious practices and phenomena in a “secularized” world.

Key-Words: *The Da Vinci Code*; discursive contextualization; conspiracy; secularization.

Sobre El Código Da Vinci

La publicación de la novela policial, o *thriller* histórico, de Dan Brown, *The Da Vinci Code* en 2003 (en español, *El Código Da Vinci*, publicado el mismo año) disparó a nivel mundial una serie de opiniones tanto positivas como negativas en torno al libro, no sólo literariamente sino también en ámbitos públicos vinculados a la religión institucionalizada en sus vertientes católica y protestante. Como indica uno de sus comentaristas críticos (Rivas, 2004, p. 11):

“El secreto, el objeto de la novela, consiste en que la Iglesia católica sostiene una versión falsificada de los orígenes del cristianismo, a la vez que oculta la verdad sobre la fe y el culto de la iglesia primitiva y también la existencia de los descendientes de una pareja constituida por Jesús y María Magdalena. Una sociedad secreta custodia este secreto, y Leonardo Da Vinci, que habría pertenecido a ella, los dejó consignados en sus cuadros. Los personajes de la novela se lanzan a descifrar las claves ocultas en esas pinturas”.

Así pues, el objetivo del desciframiento es obtener un secreto que ha permanecido decididamente oculto durante dos milenios, con repercusiones escandalosas para el status de la Iglesia como institución y la fe católica como expresión religiosa.

Hay que reconocerlo, el argumento central, tal como fue descrito en la novela, no es una creación literaria original de Brown sino que puede ser hallado mucho tiempo antes, en un libro publicado en 1982 bajo el título de *The Holy Blood and the Holy Grail* y escrito por M. Baigent, R. Leigh y H. Lincoln (Baigent, Leigh y Lincoln, 1989 [1982])¹. Significativamente, Brown nunca reconoció en el prefacio del libro la deuda argumental con estos investigadores, lo cual condujo —a la luz del éxito editorial del libro— a un juicio por derechos intelectuales en 2006 (cf. Lyall, 2006). Ahora bien, lo importante, en verdad, es que el libro de Baigent, Leigh y Lincoln no produjo repercusiones tan notables como las de la novela de Brown. Esto es más interesante puesto que aquel libro se presentaba como una obra de investigación periodístico-histórica, en tanto que la más reciente es a todas luces una novela, una pieza de ficción. Tal vez podamos encontrar una explicación ante la disparidad de repercusión precisamente en el ámbito de difusión del primer libro (investigación “académica”, por cierto, pero muy afín a teorías conspirativas lo cual relegaba el libro a la periferia de las investigaciones históricas “serias”²); sin embargo, lo relevante aquí —y

preguntándonos por qué un mismo argumento no tuvo una trascendencia similar en un lapso de 20 años— puede residir en el contexto social receptor de lo comunicado a través de los libros: el ámbito de las ideas religiosas y su articulación social parece haber cambiado, pero ¿de qué manera? Antes de intentar responder este interrogante, es necesario señalar algunas de las respuestas académicas ante el argumento de *El Código...*

Repercusiones académicas

Descontando la recepción popular a nivel mundial, *El Código Da Vinci* tuvo dos tipos de repercusiones académicas: una respuesta casi furibunda con respecto a sus consideraciones “históricas”, y una simple ignorancia de la obra por parte de la mayoría de los historiadores de la religión u otros especialistas en la historia del cristianismo³. En la Argentina, fueron especialmente algunos teólogos católicos y protestantes los que se dieron a la tarea de responder a lo narrado en la novela, tal como se puede ver en la publicación de la obra colectiva *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del Código Da Vinci* (Cañón y Schindler, 2004b). Es significativo que ninguno de los especialistas que escriben en este libro sean antropólogos o sociólogos de la religión: todos pertenecen a los ámbitos teológicos o bíblicos, si bien algunos de ellos han abordado cuestiones propias de la historia del cristianismo. Tal vez en ello resida la razón del carácter furibundo de algunas de las contribuciones: como escribe L.H. Rivas (2004, p. 23), “la novela *El Código Da Vinci* es una excusa para lanzar un ataque feroz contra la Iglesia católica”. Por otra parte, en la contribución de F. García Bazán se puede leer como conclusión, con respecto a una indagación, siquiera literaria, de los orígenes del cristianismo que no dependa de las normativas institucionales del catolicismo, que se debe tener

“la precaución de que estos deseos de búsqueda y reencuentro no sean opacados por el gusto por lo fantástico y antirreligioso que arroja en nuestro tiempo desacralizado, ya que este gusto ha permitido la metamorfosis silenciosa y generalizada de la credibilidad espiritual y religiosa en credulidad profana, una actitud que es alimentada por *El Código Da Vinci*” (2004, p. 108).

Sin dudas, este dictamen no depende de formulaciones propias de un discurso científico independiente de su “objeto” de estudio, sino que se presenta como respuesta a la erosión del monopolio religioso (“*la metamorfosis*

silenciosa y generalizada de la credibilidad espiritual y religiosa en credulidad profana) en un contexto que se supone devaluado con respecto a la situación propia de la hegemonía previa (“*nuestro tiempo desacralizado*”).

En este sentido, la gran mayoría de estos especialistas se abren a debate desde una perspectiva nativa o *emic*, no desde una perspectiva externa o *etic*⁴. Vale decir, estos autores son mayoritariamente parte del discurso religioso que la novela utiliza y, como tales, se ven “atacados” por lo que en ella se relata y en la necesidad de responder sistemáticamente a la heterodoxia de sus postulados⁵. De esta manera, no sólo se provoca una identificación del discurso evocado literariamente con el discurso normativo de una práctica religiosa, sino también una pugna por invalidar aquel discurso literario *qua* histórico (algo no sostenido explícitamente en la novela, aunque insinuado por razones intrínsecas a la retórica del *thriller*) y por restablecer la hegemonía de un discurso académico (el de los estudios bíblicos) en la comprensión de los fenómenos fundacionales de la fe católica. Notoriamente, las compiladoras del colectivo de respuestas abren el libro sosteniendo que

“*El Código Da Vinci* puso muchas cosas al descubierto. ¿Hay una historia para contar? Sí, sólo que no es la que Dan Brown contó. Y los mejores especialistas, los mismos que dedican horas y horas al estudio de los documentos nos traen ahora la verdadera historia. Una historia real mucho más fascinante que la ficción” (Cañón y Schindler 2004a, p. 7).

En primer lugar, las compiladoras de la obra ponen en duda la veracidad de la historia de Brown, como si Brown quisiera realizar una labor de historiador con su novela; en segundo lugar, se sostiene que hay una *verdadera historia*, distinta a la de Brown, que es presentada como autoría de los académicos en tanto develadores de esa historia. Lo que es evidente aquí, como ya se indicó, es una confusión discursiva entre los niveles *emic* y *etic* de interpretación, pero también de género literario: ¡el libro de Brown no es una historia de la Iglesia primitiva! Brown se vale de argumentos históricos para crear una trama *verosímil*. Y es precisamente esa verosimilitud lo que hace atractivo al libro para el público: no porque esa verosimilitud sea históricamente verdadera, sino porque las posibilidades interpretativas presentadas en el libro afectan directamente en el imaginario religioso del Occidente judeo-cristiano⁶. La idea de que la realidad pasada que sanciona como válidos los presupuestos de realidades presentes (i.e., la naturaleza

de la fe católica y de la Iglesia como la institución que la representa) pueda ser divergente o sumamente diferente posee un atractivo popular cuyo arco de recepción varía –a nuestro juicio– desde una actitud simpática, pero sin mayores consecuencias ideológicas, hasta una apelación a un revisionismo radical, usualmente anclado en interpretaciones conspirativas de lo social.

La cuestión analítica clave, pues, radica en comprender en qué contexto un discurso conspirativo como el que aparece novelado en *El Código Da Vinci* –pero que, hemos visto, parte y se nutre de una interpretación previa categorizada (al menos por parte de autores como Baigent, Leigh y Lincoln) como periodístico-científica– aparece articulado en la sociedad. En efecto, debemos comprender, en un principio, cómo el llamado proceso de secularización en la sociedad afectó a las concepciones y prácticas religiosas desde el punto de vista de la sociología de las religiones.

¿Un mundo secularizado?

La religión y el proceso de secularización

En una primera aproximación, se podría sugerir que la teoría de la secularización –brevemente expuesta– sostiene que, eventualmente, y en un proceso que comienza aproximadamente en el siglo XIX y se extiende hasta nuestra época, la dimensión universal de la praxis religiosa sería reemplazada en el mundo moderno por una racionalización de todos sus aspectos, relegándose lo religioso al fuero doméstico o individual. Si durante gran cantidad de tiempo –prácticamente, la totalidad de la historia humana– era la imaginación religiosa la que proveía el sustento que articulaba la cosmovisión de cada sociedad, la que le otorgaba legitimación a su orden⁷, el advenimiento de la Ilustración y la modernidad, y las consecuencias ideológicas y sociales de este período en la historia, provocaron en efecto importantes cambios en la esfera socio-religiosa:

“el triple proceso de diferenciación funcional, racionalización e individualización que, sobre todo en las sociedades occidentales, ha provocado un movimiento de extirpación de los modos tradicionales y ha contribuido a desarrollar sociedades burocráticas, pluralistas e individualistas” (Willaime, 1996, p. 50; pero cf. Semán, 2001, pp. 50-54).

Vale decir, la modernidad presume un “proceso de “desmagificación”, de descleralización y racionalización” (Willaime, 1996, p. 50) de la

realidad, un desencantamiento del mundo. Sin embargo, no se puede afirmar que la religión ha desaparecido en nuestros días, en un mundo altamente secularizado pero en el que aún sobreviven, y de muy buena manera, manifestaciones religiosas de profunda incidencia social y política (cf., por ejemplo, Hanegraaff, 2000; también Asad, 2003, pp. 1-17; von Stuckrad, 2005, pp. 133-146). La cuestión reside, precisamente, en la naturaleza de dichas manifestaciones y del contexto general y particular que las habilita (véase más adelante).

Según Willaime (1996, pp. 53-54) el proceso de secularización implica tres movimientos relacionados: *a*) una fase de anomia y desinstitucionalización religiosas; *b*) un vaciamiento cultural y social de la religión; y *c*) una recomposición cultural e institucional de la religión. En todo este proceso no hay una negación de la manifestación religiosa ni se produce su disolución en la sociedad, sino un reacomodamiento, una reestructuración de su lugar social, dependiendo por supuesto del contexto social al que hagamos referencia⁸. En efecto, como sostiene Hervieu-Léger (1996, p. 40), “las sociedades racionalmente desencantadas no son, sin embargo, sociedades “menos creyentes”: son sociedades en las que las creencias proliferan”. Y, por cierto, proliferan (como podemos vislumbrar empíricamente ante la difusión de los llamados “nuevos movimientos religiosos”; cf. Carozzi, 1993; Frigerio, 1999; Semán, 2000), pero sin una vinculación necesariamente directa, mecánica o jerárquica con las organizaciones religiosas más relevantes en lo que hace a su articulación en la sociedad, esto es, la Iglesia católica y las denominaciones protestantes históricas⁹. Por el contrario, la mayor autonomización de la praxis religiosa ha permitido una flexibilidad jerárquica notable.

Así pues, en este nuevo marco de supuesta secularización, nuevas interpretaciones religiosas aparecen; se habilitan circunstancias que “abren la vía a los sincretismos y a toda clase de *bricolage*, [...] a] “religiosidades místico-esotéricas”, que se despliegan mucho más en redes que en agrupamientos estables” (Willaime, 1996, p. 54).

Probablemente, podamos vincular a estas “religiosidades místico-esotéricas” la difusión y la mayor manifestación de los discursos conspirativos como el que aparece en *El Código Da Vinci*. Umberto Eco lo había hecho a fines de los años '80 con *El péndulo de Foucault*, pero tal vez la complejidad de la trama de esta última novela (que integra, como ya notamos, el argumento de la novela de Brown) atentó contra su difusión masiva, al nivel que tuvo *El Código Da Vinci*¹⁰.

El discurso conspirativo en la sociedad

El discurso conspirativo en la sociedad no se manifiesta unívocamente sino que adopta diversas formas, dependiendo del contexto, los agentes, los problemas implicados, etc. En sí misma, podríamos comprender la cuestión como parte de una articulación social de rumores, leyendas, pánicos morales, etc., vale decir, construcciones sociales colectivas que no se encuentran institucionalizadas en figuras u organismos estáticos, sino que fluyen al ritmo de la propia dinámica social que los manifiesta.

Podemos citar brevemente algunos estudios al respecto, en los cuales se expone e ilustra la variedad (no necesariamente contradictoria) de aproximaciones analíticas. Por ejemplo, en uno de sus trabajos, J. y J. Comaroff (1999) se encargan de analizar el notable aumento de prácticas de brujerías, con la acusación aparejada de dicha práctica bajo la forma de rumores y chismes y la detención policial de los individuos acusados, en la Sudáfrica post-colonial. Según los autores, la relación intrínseca que la práctica de la brujería posee con fines materiales (i.e., económicos), que sostienen dicha práctica, es la clave para desentrañar la cuestión de su aparición en un contexto sociopolítico post-colonial: el advenimiento del capitalismo, del neoliberalismo en sus expresiones culturales y, en definitiva, del set de prácticas propias de la modernidad occidental en tierras sudafricanas, han producido la reactivación de prácticas “tradicionales”, pero no como un retroceso, sino como “a mode of producing *new* forms of consciousness” (p. 284). La irrupción de lo global en lo local –fenómeno propio de los tiempos que vivimos desde hace ya algunas décadas– produce que las comunidades locales rearticulen, o reacomoden las nuevas situaciones cotidianas a partir de las prácticas que les son conocidas:

“In the face of material and moral constraint, they fabricate social realities and power relations and impose themselves on their lived environments; by means of which space and time are made and remade, and the boundaries of the local and the global are actualized” (p. 295).

Asimismo, la situación descrita por los Comaroff para Sudáfrica es similar a la leyenda de El Familiar en la Argentina, por lo general, representado como una gran bestia canina de fiero aspecto. Brevemente, se puede indicar que las historias sobre El Familiar o El Perro entre los trabajadores del Noroeste argentino constituyen la interpretación por parte de los habi-

tantes de la región –en su gran mayoría criollos y descendientes de pueblos originarios– de los cambios sociales producidos a partir de la instalación de los ingenios azucareros en la región. Los ataques de esta entidad bestial se centraban en elementos marginales o díscolos de la sociedad, aquellos que sobresalían por su conducta “anormal”; y se suponía que existía un pacto entre El Familiar y los patrones capitalistas. La importancia de esta leyenda reside en que constituye el modo mitopoético de explicar el cambio social para los trabajadores de la región: en dicha leyenda se identifica un ámbito de poder, elementos de dominación y elementos dominados, y un castigo para quien se sale de la norma (cf. Isla, 2000). Este mismo análisis podría equipararse al propio del caso sudafricano.

Por su parte, en otro estudio, C. Ceriani (2008) indica algo que también puede aplicarse al caso estudiado por los Comaroff: “el chisme y el rumor expresan el modo en que se configuran y representan determinadas relaciones sociales, en donde hablar del otro (sea un individuo o un grupo) aparece como fundamental” (p. 28) para que dichas relaciones sociales se manifiesten. El caso estudiado por Ceriani remite a la concurrencia de rumores de vampirismo, canibalismo y la desaparición de personas con la presencia de predicadores mormones (los *evangelios*) entre los tobas del Chaco oriental en la Argentina. De nuevo apreciamos un caso en el que “los rumores tobas sobre los mormones (con su reina vampiro, su profeta guerrillero y sus sicarios gringos) ofrecieron una explicación del conflicto social al operar como epistemología, *performance* discursiva y mecanismo de control” (p. 47).

En otro caso, M. Marostica (2000) refiere a la utilización del Complot Católico por parte de líderes de los movimientos evangélicos. Según algunos pastores evangélicos, existe un complot organizado por la Acción Católica, y que extiende sus ramificaciones hasta las esferas del poder nacional, para evitar el crecimiento del movimiento evangélico en la Argentina. Así pues, y desde un punto de vista sociológico, esta teoría conspirativa proporciona “marcos interpretativos que proponen la existencia de acuerdos o grupos clandestinos que funcionan en contra de los intereses del actor o actores que proponen la existencia del complot” (p. 16). El recurso de denunciar el supuesto complot –y más allá de las evidencias concretas de su existencia–, en realidad, funciona como agente de cohesión de los grupos evangélicos, les otorga una unidad por oposición, y en definitiva, fortaleza la identidad colectiva de los miembros evangélicos (el demonio ya no es más el principal enemigo; ahora, es tiempo del Complot Católico¹¹).

Por último, en un interesante estudio de A. Waters (1997) se hace referencia a las teorías conspirativas en sectores afroamericanos de los Estados Unidos como “*ethnosociologies*”, esto es, como discursos del hombre común que explican su realidad valiéndose, precisamente, de conspiraciones trascendentes: “they explain social misfortunes by attributing them to the deliberate, often secretly planned, actions of a group of people” (p. 114). Si bien Waters realiza en su texto un análisis detallado del contexto de emergencia de estas “*etnosociologías*”, su conclusión no las caracteriza de manera negativa sino que rescata su valor político:

“As “*ethnosociologies*,” conspiracy theories advance a perspective of society that is not necessarily pessimistic and conducive to withdrawal; instead, they may be seen as the ultimate recognition of agency in social action and allow, therefore, for maximum “tinkering” with social processes” (p. 123).

En suma, en estos ejemplos se aprecia cómo una construcción discursiva colectiva (el rumor lo puede empezar una sola persona, pero hace falta una comunidad de creyentes en el rumor para que se proyecte y también se desarrolle) que se basa en prejuicios, acusaciones, chismes o supuesta evidencia de prácticas abominables (los casos estudiados por los Comaroff y por Ceriani), remite a tensiones y conflictos sociales que encuentran expresión en estos rumores o leyendas. Podríamos decir que la indagación sociológica en la naturaleza de estos imaginarios que remiten a lo sobrenatural o, en definitiva, a “lo oculto” o a lo no reconocido y hasta negado por las autoridades públicas, no busca constatar de manera primaria la realidad ontológica de los elementos sobrenaturales aludidos en los discursos conspirativos y los rumores, sino que intenta explicar el origen y el cauce que toman para explicitarse socialmente. En definitiva, en su manifestación discursiva reside su propia y más real existencia.

Volvamos ahora al tema principal de nuestras reflexiones. En lo que respecta a la conspiración presente en *El Código da Vinci*, pero esencialmente, en lo que respecta a *verosimilitud de la conspiración para ciertos sectores sociales*, está claro que –si nos referimos en los ejemplos notados más arriba, relativos a otros discursos conspirativos– el “complot de la Iglesia católica a través de los tiempos”, tal como lo expone el libro repercute antes en la religiosidad de un catolicismo y protestantismo tradicional que en aquellos sectores menos institucionalizados de la práctica religiosa¹². Si en un sector del espectro religioso encontramos una reacción frente al argumento de *El*

Código..., en el sector menos institucionalizado de este espectro es donde tal vez podríamos ubicar a quienes dan credibilidad (si bien de una manera muchísimo menos “litúrgica” que en el caso de las nuevas manifestaciones religiosas) a la hipótesis de un complot de la Iglesia. Vale decir que, en la mayoría de los casos constatables, estos agentes no pertenecen a confesiones religiosas institucionalizadas sino que articulan un discurso con base en una argumentación originalmente religiosa (i.e., la trama de Jesús en los Evangelios, la Historia de la Iglesia) pero que se reinterpreta a partir de hipótesis *ad hoc* vinculadas, en efecto, a un punto de vista conspirativo. No obstante, estas interpretaciones parten de una exégesis simbólica de una pluralidad de datos particulares (pinturas, relatos, insignias, claves ocultas, etc.), precisamente porque —como ha sostenido C. Geertz (1990 [1973], p. 118)— “las significaciones sólo pueden “almacenarse” en símbolos”. ¡Y es absolutamente lógico que el héroe de *El Código...* sea un profesor de simbología religiosa! Podríamos sugerir que la trama presente en *El Código...* (y de sus antecedentes literarios) ilustra implícitamente una pugna semántica y simbólica sobre la naturaleza de una verdad religiosa. Y que la interpretación de los símbolos sea un punto conflictivo entre detractores y defensores de la trama de la novela nos indica la importancia esencial de la manifestación simbólica (ritual o iconográfica) para la praxis religiosa¹³.

Así pues, y en esta instancia analítica, *podemos postular la existencia de un sub-grupo dentro de quienes optan, consciente o inconscientemente, por consumir creencias religiosas no relacionadas a las principales o tradicionales organizaciones religiosas de la sociedad*. Si como sostiene Hervieu-Léger (1996, p. 60),

“A una versión liberal, pluralista y autocrítica de la religión, los individuos pueden preferir, sobre todo si están dominados económica, social y culturalmente, compromisos religiosos fuertes, englobadores, que les ofrezcan un sistema de certidumbres directamente manejables [...] Las capas sociales dominadas pueden encontrar en una religión más afirmativa, más exclusiva y totalizadora, recursos simbólicos que les permitan expresar su identidad y manifestar su protesta”.

Esta situación permite diferenciar claramente al grupo de personas que adhiere (por los motivos que sean) a un “nuevo movimiento religioso” de quienes consumen discursos conspirativos como los promocionados, aunque sea en un nivel literario, por *El Código Da Vinci*. Tal vez pecando de una generalización y hasta un prejuicio empírico, es en verdad notable que la propagación de los discursos conspirativos que no implican una amenaza

real contra una situación socioeconómica concreta de un sector de la sociedad, se manifiesta mucho más en un –llamémosle así– sustrato “pequeño-burgués” que en sectores sociales con graves déficits socio-económicos. Es también significativo que la proliferación de noticias o comentarios relativos a conspiraciones tengan durante los últimos años un lugar de privilegio en la internet: de hecho, el ciberespacio parece representar un nuevo campo de estudios para sociólogos y antropólogos¹⁴. Pero nuevamente, ¿las realidades de qué sectores afecta directamente lo proclamado en internet? Con esta pregunta se desea sostener aquí una interpretación en torno a dos hipótesis¹⁵:

La “desregulación” del mercado religioso ocasionada por el proceso de secularización (y sobre la base de lo sostenido por Hervieu-Léger) permite a un sector de escasos recursos socioeconómicos o de clase media acceder a nuevas manifestaciones y prácticas de lo religiosos como medio de reproducción de su realidad social en un nivel simbólico; los discursos conspirativos están activos, pero no implican “grandes mentiras históricas” (como el argumento de la novela de D. Brown), sino que suelen estar referidos a condiciones socioeconómicas más concretas, a realidades que afectan directamente la vida cotidiana, a corto o largo plazo, de esas personas¹⁶.

En sectores menos amenazados directamente por factores socioeconómicos, y sin que ello implique necesariamente la no adhesión a cualquier “nuevo movimiento religioso”, es posible percibir una mayor difusión de los discursos conspirativos de tipo místico (sin que en ello vaya una credulidad necesaria en dichos discursos). En estos sectores, los resultados ideológicos del fin de los paradigmas legitimadores de la historia, del fin de los grandes metarrelatos, parece favorecer la difusión de cosmovisiones esotéricas, místicas, conspirativas, etc., pero sin que ello implique una “conversión de fe” a tales perspectivas sino, más bien, una *etnosociología* de una realidad a gran escala, vale decir, más allá de la situación socio-histórica particular de un individuo.

Consideraciones finales

A nuestro parecer, fenómenos de opinión pública como el que desató la publicación de *El Código Da Vinci* deben ser comprendidos en el contexto de la situación general en la que se encuentra la práctica de lo religioso en la sociedad, aun cuando aquel fenómeno editorial y esta última realidad, pasible

de ser constatada empíricamente, no parezcan relacionarse directamente. En efecto, como sostiene W.J. Hanegraaff (2000, p. 289) con respecto a otro caso, “bestsellers of this kind are significant because they function as a sort of thermometer for what is happening to religion in our society”.

El proceso referido como “secularización” de la sociedad ha implicado, más bien, una *desacralización* de la misma, en la que, por otra parte, las organizaciones religiosas tradicionales ya no monopolizan el acceso a lo religioso en sus diversas instancias¹⁷. Precisamente, en ello reside el núcleo interpretativo del llamado “paradigma de la elección racional”, el cual permite explicar la elección, adhesión o adopción de culto teniendo en cuenta mucho más que la fe transmitida, a saber, la condición socio-económica, el contexto social, político, ideológico, etc. Las nuevas formas de religiosidad tienen no sólo nuevas formas de manifestarse sino también nuevas formas de ingreso a los cultos: una religión ya no se hereda familiar o comunalmente sino que la conversión puede darse por nuevos caminos. El cambio general producido por la *desacralización* de la sociedad ha producido nuevas manifestaciones y ha movido a los investigadores a rediseñar sus estrategias de pesquisa de lo religioso. La situación se puede comprender de mejor manera atendiendo al panorama de tendencias de estudios de la religión durante los últimos años. Como resume M.J. Carozzi (1993, p. 3), *a)* se ha producido una redefinición de “iglesia” y de “secta” con respecto a las convenciones interpretativas de los estudios sociológicos tradicionales; *b)* se ha comenzado a indagar en los procesos de conversión a los nuevos movimientos religiosos, que son variados (cf., por ejemplo, Míguez, 2000); *c)* se ha comenzado a notar la relación entre cambios producidos en la sociedad y el surgimiento y desarrollos de estos movimientos, con referencia a casos particulares; y *d)* se ha determinado una relación directa entre los nuevos movimientos religiosos y situaciones de pobreza, marginalidad y exclusión social, especialmente en América Latina. En este contexto, aparecen las religiones afroamericanas (cf. Frigerio, 1999), el pentecostalismo (cf. Semán, 2000), los cultos populares (en Argentina, la Difunta Correa, el Gauchito Gil, etc.; cf. Forni, 1986; Carozzi, 2005), etc. Todas estas manifestaciones constituyen parte del arco de oferta de *compensadores tanto específicos como generales* (Frigerio, 1999, esp. pp. 75ss.) en la sociedad, esto es, mecanismos a partir de los cuales los sujetos construyen, reconstruyen y mantienen su sociabilidad e identidad. Y también, para muchos de estos casos, se debe notar lo alternativo del acceso a la membresía de estas nuevas prácticas religiosas, en donde la coincidencia ideológico-religiosa no es necesariamente

más importante que la vinculación entre redes personales de individuos (véase el análisis en Stark y Bainbridge, 1980).

En suma, esta pluralidad de prácticas y cultos conforman específicamente “producciones religiosas de la modernidad” (Hervieu-Léger, 1996, p. 34), de una manera que trasciende el monopolio histórico de las instituciones oficiales de la religión. Como indica Willaime (1996, p. 57):

“El triunfo de la secularización permite la reinención, a escala individual y grupal, de formas religiosas que se presentan como tantas otras subculturas particulares [...] en la sociedad secularizada. De ahí el desarrollo de una religión a la carta en la que la coherencia es más asunto del consumidor que del productor y en el que el mercado religioso se convierte en la institución central de la regulación del creer”.

Ahora bien, a pesar de esta “desregulación” religiosa, se han producido reacciones por parte de las instituciones otrora monopolizadoras de lo religioso. Un caso ejemplar de esta reacción es la denuncia de presencia de “sectas satánicas” por parte tanto de miembros oficiales de la Iglesia católica como de individuos vinculados a un discurso general contrario a manifestaciones y prácticas alternativas de lo religioso, que se diferencian notablemente de aquellas manifestaciones y prácticas que se suponen institucionalmente superiores o que tendrían que ser hegemónicas en ese aspecto, esto es, el catolicismo (reacción cuya vinculación con los medios de comunicación como vía de denuncia y “construcción de una situación de riesgo” es evidente; cf. Frigerio y Oro, 1998).

Por supuesto, la repercusión de *El Código Da Vinci* no generó una denuncia tan fuerte como en el caso de las situaciones mencionadas, pero sí produjo una reacción que proviene del mismo núcleo ideológico-religioso del catolicismo (y en menor medida, en este caso, del protestantismo histórico). En este contexto, el discurso conspirativo —tal como se lo interpreta a partir de una lectura “realista” de la trama de *El Código Da Vinci*— debe ser comprendido tanto como una manifestación del proceso de secularización (por parte de quienes “creen” en el complot o su posibilidad) como una reacción (por parte de los miembros de las Iglesias católica y protestante tradicionales) ante una desviación interpretativa, que se presenta como correctiva de una verdad histórica “falseada” (cf. Cañón y Schindler, 2004b), pero que en última instancia aboga por una supresión de toda heterodoxia interpretativa puesto que ésta es vista como una amenaza hacia sus convicciones fundacionales y orgánicas¹⁸.

Notas

¹ En el cual se sostenía, por ejemplo: “Si nuestra hipótesis es correcta, el Santo Grial era cuando menos dos cosas a la vez. Por un lado, sería la estirpe y los descendientes de Jesús, la «Sang Raab», la sangre «verdadera» o «real» cuya custodia fue encomendada a los templarios [...] Al mismo tiempo, el Santo Grial sería, literalmente, el receptáculo o vasija que recibió y contuvo la sangre de Jesús. Dicho de otro modo, sería el vientre de la Magdalena y, por extensión, la propia Magdalena” (p. 367 de la traducción española). Un dictamen retomado algunos años después como parte argumental de la segunda novela de Umberto Eco, *El péndulo de Foucault* (1989), cf. esp. p. 337: “La leyenda de José de Arimatea encubre una verdad más profunda: Jesús, y no el Grial, llega a Francia, a la Provenza de los cabalistas. Jesús es la metáfora del Rey del Mundo, del verdadero fundador de los rosacruces. ¿Y con quién llega Jesús? Con su esposa. ¿Por qué los Evangelios no dicen quién se casó en Caná? Porque eran las bodas de Jesús, de las que no se podía hablar porque se había casado con una meretriz, María Magdalena. Por eso desde entonces todos los iluminados, desde Simón el Mago hasta Postel, buscan el principio femenino en un burdel. Por tanto, Jesús es el fundador de la estirpe real de Francia”.

² Y culminaba su análisis con una referencia a un mesianismo político, identificado en los potenciales descendientes directos del propio Jesús a través de algunas de las casas dinásticas y familias europeas de renombre, lo cual seguramente no contribuyó a ponderar la obra como académicamente seria: “Hay también, cada vez más, un deseo de contar con un verdadero «líder», no un «Führer», sino una especie de figura benévola y espiritual [], un rey-sacerdote en el que la humanidad pueda depositar tranquilamente su confianza. [...] Hay muchos cristianos devotos que no vacilan en equiparar el Apocalipsis con el holocausto nuclear. ¿Cómo podría interpretarse el advenimiento de un descendiente por línea directa de Jesús? Para un público receptivo podría ser una especie de Segunda Venida” (Baigent, Leigh y Lincoln, 1989 [1982], p. 379).

³ No obstante, véase la obra de P. Veyne, aparecida poco tiempo después, en 2007, que aborda una comprensión histórica de una parte esencial del argumento literario de la novela de Brown: el inicio del proceso de cristianización del mundo occidental en el siglo IV d.C.

⁴ Sobre esta cuestión analítica, véase Harris (1964). Esta fusión de perspectivas *emic* y *etic* por parte de especialistas que intentan responder a una cuestión religiosa presente en una pieza literaria explícitamente de ficción, desde perspectivas declaradas o propias de una verdad “científica”, se debe –creemos– al *background* académico de los autores del libro (Cañón y Schindler, 2004b): L.H. Rivas, “sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires, licenciado en teología” (p. 9); E.A. de Boer, “estudió Nuevo Testamento y Gnosticismo en la Universidad Libre de Ámsterdam. En 1988 fue ordenada ministra protestante” (p. 25); J.L. D’Amico, “licenciado en teología” (p. 61); F. García Bazán, “doctor en filosofía” (p. 81); E. López del Pino, “licenciado en comunicación social [...] se desempeña en la Oficina de Comunicación de la Prelatura del Opus Dei en Argentina” (p. 111); D. Rocco Tedesco, “doctora en historia [...] y licenciada en teología” (p. 143); J. Granados, “doctor en teología” (p. 165); y M.G. Cargnel, “bachiller en teología” (p. 181). Como ha sostenido uno de los teólogos del Nuevo Testamento más importantes del siglo XX: “History may be of academic interest, but never of paramount importance for religion” (Bultmann, 1953, p. 13). La religión institucionalizada

se puede valer de la investigación histórica, pero en tanto ésta no se adentre en conclusiones que se oponen a lo establecido por la doctrina religiosa.

⁵ Una excepción notable se encuentra en la contribución de Rocco Tedesco, en la que se concluye: “Brown, en su libro, se basa en algunos hechos ciertos, y también en sospechas y suposiciones. Pero la construcción de su discurso no es histórica, es apenas un relato novelesco con tintes de thriller. Si podemos diferenciar los niveles de lectura, podremos también disfrutar del libro sin confundir ficción con historia” (2004, p. 163).

⁶ Por otra parte, es bien sabido que las obras históricas académicas rara vez se transforman en *best-sellers* puesto que carecen de elementos, tales como una teoría conspirativa, que capte el interés del público no especialista en temas históricos. Aun así, quienes intentan refutar las conspiraciones literarias leídas como históricas, deberían atender a las palabras de Boym (1999, p. 97): “Because conspiratorial thinking, whether based on facts or on fictions, produces vicious circles of analogy and paranoid overdetermination, conspiracy theory can become a cause of violence, not merely its effect. How, then, can one produce a critical reflection on conspiracy that will not turn into a conspiracy theory? If conspiracy can be fictional, can fiction conspire to undo it?”.

⁷ Como sostiene Berger (1971, p. 48): “la religión ha sido, a lo largo de la historia, el instrumento más difundido y efectivo de legitimación. Toda legitimación mantiene la realidad definida socialmente. La religión logra una legitimación tan efectiva porque relaciona las precarias construcciones de la realidad efectuadas por las sociedades empíricas con la realidad suprema”. Para otras posiciones con respecto a la naturaleza de la religión en la sociedad, cf. Tschannen (1994, pp. 70-71).

⁸ Sobre esta cuestión, cf. Hervieu-Léger (1996); Willaime (1996); Tschannen (1994, p. 72). Como indica Hervieu-Léger (1996, pp. 31-32), la secularización “no se trata de un proceso de desaparición de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es —por el hecho mismo de la primacía que le confiere al cambio y a la innovación— condición estructural”.

⁹ Las cuales, asimismo, también se ven afectadas por el fenómeno de la secularización de manera divergente que a otras manifestaciones religiosas más “heterodoxas”: como indica Willaime (1996, pp. 54-55) en su tercera fase relativa al proceso de secularización, vale decir, las recomposiciones culturales e institucionales de la religión, “entre esas recomposiciones, se pueden distinguir, en primer lugar, reafirmaciones de la identidad (“reconfesionalizaciones”) y fortalecimientos psicosociales ortodoxos (control de la conformidad doctrinal), recambios ortodoxos en las instituciones”.

¹⁰ Pensamos también en la ausencia de medios de comunicación, como internet, en los años ’80 y su difusión a nivel mundial a partir de principios de los ’90 como un factor relevante, asimismo, para notar la disparidad de repercusión de ambas obras literarias.

¹¹ Siguiendo la lógica propia del discurso conspirativo, ¿no podría pensarse también que es mediante el Complot Católico que el demonio obra?

¹² Hasta donde hemos podido indagar, ningún sector de los “nuevos movimientos religiosos” se ha encargado de responder al argumento del libro, al menos de manera oficial; la política constatable es, sencillamente, la indiferencia.

¹³ Véase Geertz (1990 [1973], p. 119): “Los símbolos sagrados refieren pues una ontología y una cosmología a una estética y a una moral: su fuerza peculiar procede de su presunta

capacidad para identificar hecho con valor en el plano más fundamental, su capacidad de dar a lo que de otra manera sería meramente efectivo una dimensión normativa general. [...] la fuerza del símbolo, analizado o no, radica claramente en su capacidad de abarcar muchas cosas y en su eficacia par ordenar la experiencia”. Con respecto a la simbología ritual, cf. Turner 1999 ([1967], pp. 7-52); y con un énfasis en el lenguaje ritual, véase Sidorova (2000, p. 94): “los rituales constituyen acciones pensadas y pensamientos actuados”, pero también hay que señalar que “es difícil que la comunicación no verbal (los símbolos y las acciones rituales) y la verbal (los conjuros, los exorcismos, negociaciones, etc.) serán comprensibles y efectivas la una sin la otra” (p. 98). Cf. también Semán (2001, pp. 54-66).

¹⁴ Cf. Bainbridge (1999, p. 664): “It is wrong to consider “cyberspace” an exotic, peripheral realm deserving of only occasional sociological scrutiny, because soon the Internet will become the primary environment where sociologists perform scientific research”. Los sitios web católicos que se oponen a la veracidad del argumento de *El Código...* son varios: véanse, por ejemplo, <http://www.catholic.com/library/cracking_da_vinci_code.asp>; <<http://www.jesusdecoded.com>>; <<http://www.catholiceducation.org/articles/persecution/pch0058.html>>; entre otros (último acceso 7 de Julio de 2010).

¹⁵ La constatación efectiva de dichas hipótesis necesita un estudio de campo extensivo y con una recolección de datos sistemática que, en lo que hace al presente artículo, no hemos realizado (con la excepción de la exploración de los sitios web referidos).

¹⁶ Cf., por ejemplo, el análisis de Blache y Balzano (2002) sobre los casos de mutilaciones de ganado en el ámbito rural argentino. Aun cuando pueda intervenir un elemento sobrenatural en el discurso conspirativo, está claro que la materialidad directamente afectada (el ganado) y su modalidad (nunca vista pero fulminante) conlleva una metaforización de condiciones socioeconómicas ligadas a intereses económicos extranjeros, el vaciamiento de cierto patrimonio rural, etc.

¹⁷ En efecto, se ha llegado a postular, como lo indican Stark y McCann (1993, p. 112), que “las economías religiosas son como las economías comerciales en que consisten en un mercado constituido por un conjunto de clientes actuales y potenciales y una variedad de firmas (religiosas) que intentan satisfacer a este mercado. Como con las economías comerciales, la principal variable de interés es su grado de regulación. Algunas economías religiosas se encuentran restringidas por monopolios impuestos por el Estado, otras están virtualmente no reguladas” (traducción de A. Frigerio).

¹⁸ Especialmente, en lo que hace a la naturaleza de una organización como el Opus Dei, lo cual ha obligado a algunos de sus miembros a responder públicamente acerca de las referencias que se hacen en la novela sobre esta institución; cf. López del Pino, 2004. La respuesta oficial del Opus Dei a los argumentos de *El Código...* puede leerse en <<http://www.opusdei.org/art.php?w=32&p=7017>> (último acceso 7 de Julio de 2010).

Referencias

- ASAD, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BAIGENT, M., R. LEIGH y H. LINCOLN. *El enigma sagrado*. Buenos Aires: Martínez Roca, 1989 [ed. orig. en inglés: *The Holy Blood and the Holy Grail*. Londres: Jonathan Cape, 1982].
- BAINBRIDGE, W.S. Cyberspace: Sociology's Natural Domain. *Contemporary Sociology*, vol. 28, p. 664-667, 1999.
- BERGER, P. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- BLACHE, M. y S. BALZANO. La cadena de transmisión mediacional en una leyenda contemporánea: El caso de las vacas mutiladas como metáfora de la crisis argentina actual. Ponencia presentada en las XII JORNADAS NACIONALES DE FOLKLORE, Buenos Aires, 2002.
- BOYM, S. Conspiracy Theories and Literary Ethics: Umberto Eco, Danilo Kiš and the Protocols of Zion. *Comparative Literature*, vol. 51, p. 97-112, 1999.
- BROWN, D. *El Código Da Vinci*. Barcelona: Umbriel, 2003.
- BULTMANN, R. New Testament and Mythology. En: BARTSCH, H.W. (ed.). *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. Londres: Society for Promoting the Christian Knowledge, 1953. p. 1-44.
- CAÑÓN, P. y SCHINDLER, M.E. Presentación. En: CAÑÓN, P. y SCHINDLER, M.E. (comp.). *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del Código Da Vinci*. Buenos Aires: Lumen, 2004a. p. 5-7.
- CAÑÓN, P. y SCHINDLER, M.E. (comp.). *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del Código Da Vinci*. Buenos Aires: Lumen, 2004b.
- CAROZZI, M.J. Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: Los últimos 20 años. *Sociedad y Religión*, vol. 10/11, p. 3-23, 1993.
- CAROZZI, M.J. Revisitando La Difunta Correa: Nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América Latina. *Revista de Investigaciones Folkloricas*, vol. 20, p. 13-21, 2005.
- CERIANI, C. Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales. *Indiana*, vol. 25, p. 27-50, 2008.
- COMAROFF, J. y COMAROFF, J. Occult Economics and the Violence of Abstraction: Notes from the South African PostColony. *American Ethnologist*, vol. 26, p. 279-309, 1999.
- ECO, U. *El péndulo de Foucault*. Buenos Aires: Lumen / Ediciones de la Flor, 1989.
- FORNI, F. Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. *Sociedad y Religión*, vol. 3, p. 4-24, 1986.
- FRIGERIO, A. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 1, p. 51-88, 1999.

- FRIGERIO, A. "No será una secta?" Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción. *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 11, p. 387-404, 2000.
- FRIGERIO, A. y ORO, A.P. "Sectas satánicas" en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos*, vol. 8, p. 114-150, 1998.
- GARCÍA BAZÁN, F. Jesús, las mujeres y los vínculos familiares en los textos gnósticos. En: CAÑÓN, P. y SCHINDLER, M.E. (comp.). *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del Código Da Vinci*. Buenos Aires: Lumen, 2004, p. 81-109.
- GEERTZ, C. Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990 [1973]. p. 118-130.
- HANEGRAAFF, W.J. New Age Religion and Secularization. *Numen*, vol. 47, p. 288-312, 2000.
- HARRIS, M. *The Nature of Cultural Things*. Nueva York: Random House, 1964.
- HERVIEU-LÉGER, D. Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. En: GIMÉNEZ, G. (org.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM, 1996. p. 23-45.
- ISLA, A. Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios atacameños*, num. 19, p. 135-155, 2000.
- LÓPEZ DEL PINO, E. El Opus Dei por dentro y por fuera. "La verdad os hará libres". En: CAÑÓN, P. y SCHINDLER, M.E. (comp.). *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del Código Da Vinci*. Buenos Aires: Lumen, 2004, p. 111-142.
- LYALL, S. Da Vinci Code Trial Opens with Claim of Theft. *The New York Times*, New York, 28th February 2006. En: <<http://www.nytimes.com/2006/02/28/arts/28code.html>>. Acceso 7 de Julio de 2010.
- MAROSTICA, M. La nueva política evangélica: El movimiento evangélico y el complot católico en la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 2, p. 11-30, 2000.
- MÍGUEZ, D. Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 2, p. 31-62, 2000.
- RIVAS, L.H. La novela El Código Da Vinci y la fe católica. En: CAÑÓN, P. y SCHINDLER, M.E. (comp.). *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del Código Da Vinci*. Buenos Aires: Lumen, 2004, p. 9-23.
- ROCCO TEDESCO, D. El Código Da Vinci visto desde la Historia de la Iglesia. En: CAÑÓN, P. y SCHINDLER, M.E. (comp.). *¿Verdad o ficción? Los especialistas responden acerca del Código Da Vinci*. Buenos Aires: Lumen, 2004, p. 143-163.
- SEMÁN, P. El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. En:

- SVAMPA, M. (ed.), *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2000, p. 155-180.
- SEMÁN, P. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 3, p. 45-74, 2001.
- STARK, R. y BAINBRIDGE, W.S. Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitments to Cults and Sects. *The American Journal of Sociology*, vol. 85, p. 1376-1395, 1980.
- STARK, R. y MCCANN, J. Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 32, p. 111-124, 1993.
- SIDOROVA, K. Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. *Alteridades*, vol. 10, p. 93-103, 2000.
- TSCHANNEN, O. Sociological Controversies in Perspective. *Review of Religious Research*, vol. 36, p. 70-86, 1994.
- TURNER, V. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1999 [1967].
- VEYNE, P. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. París: Albin Michel, 2007.
- VON STUCKRAD, K. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. Londres: Equinox, 2005.
- WATERS, A.M. Conspiracy Theories and Ethnosociologies: Explanation and Intention in African American Political Culture. *Journal of Black Studies*, vol. 28, p. 112-125, 1997.
- WILLAIME, J.-P. Dinámica religiosa y modernidad. En: GIMÉNEZ, G. (org.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM, 1996, p. 47-65.