

# Anatomía de los sentidos sagrados y los cuerpos malditos: Pensar las prácticas religiosas<sup>1</sup>

## Anatomy of the sacred senses and cursed bodies: the mindset of religious practices

---

Diego Soto M.<sup>2</sup>  
soto1984@gmail.com  
Universidad Nacional

Recibido: 23 de mayo, 2012  
Aprobado: 8 de agosto, 2012

### Resumen

En este artículo se discuten los posibles alcances de la noción *prácticas religiosas* dentro del estudio de lo religioso. El autor realiza una lectura de la noción práctica según la fórmula Pierre Bourdieu en parte de su obra escrita, con el fin de pensar la delimitación teórica de la noción prácticas religiosas, y a su vez discute las

implicaciones metodológicas de un estudio de lo religioso desde la perspectiva de las prácticas religiosas. Asimismo, el texto muestra brevemente el lugar que la noción prácticas religiosas o categorías cercanas han tenido históricamente dentro de las aproximaciones académicas a lo religioso. El autor sostiene y concluye que el ingreso a lo religioso

- 
- 1 Texto elaborado en el marco del proyecto *Constitución de un observatorio de los procesos religiosos en Costa Rica*, primer semestre del 2012.
  - 2 Magíster en Estudios Teológicos, UNA. Académico de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, UNA.



a través de las prácticas religiosas ofrece posibilidades teóricas y metodológicas de gran relevancia, y aporta una vía de crítica social del lugar de los procesos religiosos en sociedades Latinoamericanas.

**Palabras clave**

Religión, Bourdieu, práctica, prácticas religiosas, corporalidad.

**Abstract**

In this paper it is discussed the possible scopes of the notion religious practices within religious studies. The author approaches to the notion practice as it is formulated in the written work of Pierre Bourdieu in order to establish the theoretical delimitation

of the notion religious practices. Also the author considers the theoretical and methodological implications of studying religion from the perspective of religious practices. Moreover it is studied the role that the notion has occupied historically within the study of religion. The author claims that the study of religion from the perspective of the religious practices offers significant theoretical and methodological possibilities and also it may contribute to a social criticism of the role of religion within Latin American societies.

**Keywords**

Religion. Bourdieu, practice, religious practices, corporality.

Religión: Rebelión ontológica, radical, que se inserta en el mundo humano y que no puede ser eliminada.

*El enigma de la religión*

Rubem Alves

Every detail is important since, in the sight of God, no immensity is greater than a detail, nor is anything so small that it was not willed by one of his individual wishes.

*Discipline and Punish*

Michel Foucault



## Introducción. Prácticas sin sentido: Una propuesta de estudio de lo religioso

Todas las mañanas esta mujer se preparaba para afrontar las diligencias del nuevo día. Además del aseo personal, arreglos sobre la apariencia, el desayuno y el vistazo al periódico, había un acto más, muy necesario, sin el cual la preparación estaría incompleta y su ánimo carecería de la confianza con respecto al éxito de sus empresas diarias. Todos los días esta mujer debía ejecutar un ceremonial. El ritual de la dama tomaba un poco más de tiempo que aquel de mi abuelo, además de que entraban en juego muchos más elementos y actrices. Consistía en acomodar un viejo mantel en una pequeña mesita ubicada en el pasillo, de tal forma que una mancha que contrastaba con la blancura de la tela quedara a la vista de cualquiera que se aproximara. Luego de posicionar el mantel en el ángulo correcto, llamaba a la criada y le daba cualquier instrucción por insignificante que fuera, sólo para que la encargada de limpieza advirtiera la mancha. La indicación no tenía nada que ver con remover aquella mancha, el fin era exclusivamente que la viera. Finalmente, la mujer salía de su casa.

Esta práctica diaria, cotidiana, y central dentro de la rutina de aquella dama, parece en principio no tener nada de religiosa. A pesar de las referencias que Julia Kristeva ofrece sobre el lugar fundamental y originario que tiene la mancha con respecto a la religión<sup>3</sup>, difícilmente esta práctica ganaría un lugar dentro de una historia comparada de las religiones. Sin embargo, la

---

3 Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Trad. Nicolás Rosa y Viviana Ackerman. Segunda ed. Buenos Aires: Siglo xxi; 1989. En particular puede revisarse la discusión de Kristeva en torno a la obra de la antropóloga inglesa Mary Douglas y su tesis del lugar de lo impuro en la conformación del orden sociosimbólico. La idea es que la mancha formula el espacio de relación con aquella condición pre-verbal que no adquiere representación dentro del orden simbólico pero que tiene un rol fundamental dentro de la conformación social humana (*Ibidem.*, pp. 88-91).



consideración de esta práctica nos permite hacer plantear una serie de preguntas importantes de cara al estudio de lo religioso: ¿sería legítimo afirmar que una práctica tan cotidiana como ésta ofrece algunos criterios para comprender o estudiar lo religioso? ¿Puede esta práctica tan puntual ofrecernos una ventana a través de la cual sea plausible estudiar o comprender sistemas religiosos mucho más amplios? Y si la caracterizamos como una práctica *no-religiosa*, ¿qué es lo que le hace falta para serlo?

En el primer texto que Sigmund Freud dedicó a la religión<sup>4</sup>, la práctica de esta mujer en torno a la mancha del mantel, junto a otras prácticas que ella ejecutaba, tiene un lugar fundamental en el estudio de ambas neurosis y religión. Aquel texto de Freud, sin embargo, pasó a la historia de las ideas sólo por la referencia a una analogía convertida en máxima: la religión es una neurosis universalizada; la neurosis, una suerte de religión privada. Para algunos críticos de los aportes del psicoanálisis freudiano al estudio de la religión (crítica poco o nada informada) tal máxima ha funcionado como condensación del aporte de Freud a los estudios de la religión<sup>5</sup>. Fuera de su contexto, aquella analogía de Freud sirve para los más variados reduccionismos.

Sin embargo, considero que el ensayo escrito y publicado en el año 1907 tiene un modelo de ingreso particular al problema de la religión, el cual no se centra en algún sentido ultraterreno o sagrado que subyace, orienta o posibilita algo como los cere-

---

4 Sigmund Freud. "Zwangshandlungen und Religionsübungen". En *Gesammelte Werke*. Vol. VII. Germany: S. Fischer Verlag; 1972: 129-139 (Sigmund Freud. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas". En *Obras Completas*. V. IX. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: AE).

5 Incluso la crítica informada del psicoanálisis freudiano mira con recelos el primer texto sobre la religión. Por ejemplo considérese un texto que, a pesar de su lectura detenida y profunda de la obra freudiana, hace una lectura bastante sesgada de este primer texto: Paul Ricoeur. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. México: Siglo XXI; 2009.



moniales religiosos o neuróticos. El término empleado en el título alemán del texto es *Religionsübungen* cuya traducción sería *prácticas religiosas*. El criterio de ingreso a lo religioso que perfila Freud en aquel primer texto sobre la religión es inverso a aquel centrado en el sentido o significados religiosos, y pone su atención en aquellas *prácticas* donde, a través de *una obstinada repetición* (Jacques Lacan), un tal sentido es sostenido, (re)producido o transformado. Esto delimita el problema de cara a las acciones obsesivas (*Zwangshandlungen*): ¿cómo la repetición de prácticas particulares propicia la reproducción de un sentido que en otro dominio parece estar obliterado? La mirada psicoanalítica se posiciona acá sobre las prácticas, mejor dicho: sobre las prácticas en cuanto son narradas. Toma como objeto la narración de las prácticas con sus propias obliteraciones y censuras. Y asume el estudio de estas prácticas en tanto producen y propician sentidos o significados.

Ya en otro texto hemos abordado este primer ensayo de Freud sobre la religión<sup>6</sup>, razón por la cual no emprenderemos de nuevo esa empresa. Lo que nos interesa aquí es considerar, desde un enfoque distinto al psicoanalítico, una reflexión a partir de la intuición otrora propuesta por Freud sobre el lugar de las prácticas como criterio de ingreso para un estudio de lo religioso. Esta sería una perspectiva analítica que evita considerar las prácticas en tanto están preñadas de un sentido o contenido religioso o numinoso que les otorga su propia especificidad y orden. Los ingresos que asumen este principio están en la línea del estudio de lo religioso que propuso, entre muchos otros, Clifford Geertz<sup>7</sup> donde las prácticas religiosas y los símbolos que las posibilitan están referidas a un sentido (trascendental, sagrado, último, numinoso, etc.) que

6 Diego Soto. *Demanda erótica. Religión terminable e interminable*. Heredia: Sebila: 2011: 140-164.

7 *The interpretation of cultures*. USA: Basic Books; 1973.



les precede, las constituye, jerarquiza, articula y al cual apuntan<sup>8</sup>. La intuición freudiana señala por otra parte el carácter productivo de las prácticas. ¿Hacia dónde deben dirigir sus miradas aquellas personas que procuran el estudio de lo religioso desde la ventana de las prácticas religiosas? Considerar las prácticas como el fundamento de la religión implica tomar en cuenta una serie de consideraciones que usualmente quedan, si bien no por fuera, sí resagadas o sujetas a otros criterios que parecen tener una mayor importancia en los estudios de religión.

Este ingreso al estudio de lo religioso descanza sobre un primer presupuesto, a saber, la noción misma de religión. Parafraseando a Foucault<sup>9</sup>, con respecto a la religión *hay que ser nominalista*<sup>10</sup>: si bien pueden existir, y existen, nociones generales del término religión no existen instituciones, iglesias, cuerpos, estructuras, rituales, ceremonias, o grupos que corresponda a la generalidad del término. Si se emplea religión en un sentido universal, será como un criterio estratégico para referirse en realidad a una red articula de instituciones sociales y políticas (con sus lógicas, discursos y estrategias) y aquellas prácticas sociales de grupos, personas o comunidades que soportan, despliegan o resisten estas instituciones en un contexto social e histórico particular. Aquello que vincula prácticas de personas y comunidades e instituciones en el marco de unas tensiones, y que entonces las caracteriza

---

8 Para un acercamiento a ingresos cercanos a esta propuesta en el marco de la EECR ver Robles, Amando. *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. Heredia: SEBILA; 2007.

9 Nos referimos a aquella advertencia que hace Foucault en el campo de la analítica del poder “Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados” (ver Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. México: Siglo xxi; 1998: 113).

10 Para un texto que asume la noción de nominalismo como aquel giro teológico sobre el cual descansan las principales corrientes de pensamiento moderno ver Michael Allen Gillespie. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: Chicago University Press; 2008.





como religiosas, es la producción de la *experiencia religiosa*, con sus alcances, sus rituales, sus símbolos, etc. Nótese que desde este ingreso el término religión no podría ser entendido como una serie de procesos o prácticas, y las comunidades o instituciones que las administran, que se despliegan en torno a un principio o “núcleo antropológico” llámese *sentimiento* o *fe religiosa*<sup>11</sup>. La propuesta de este estudio reside en entender los procesos religiosos desde las prácticas, en tanto éstas propician o producen algo como un sentimiento o fe religiosa. En adelante asumimos la tarea de abordar las implicaciones teóricas, características y cuidados metodológicos implicados en un estudio de lo religioso desde la perspectiva de las *prácticas religiosas*.

Pensar las prácticas es una actividad que usualmente no hacemos, las damos por sentado. Son un misterio resuelto, condición de inicio, hipótesis de trabajo, supuesto básico. Ante las prácticas asumimos una posición de descripción, narrativa, contemplación estética o recopilación estadística. Algunas aproximaciones asumen las prácticas como un lugar de pacividad, en tanto subordinadas a un *sentido*, *una idea* o un *significado* que las gobierna y las determina como religiosas; y entronces estas aproximaciones o estudios se enfocan en la *idea*, el *sentido* o el *significado* como el punto originario. En este trabajo quiero realizar un ingreso analítico a la noción práctica en términos de sus alcances sociopolíticos. Acá condero las prácticas desde su

---

11 Ver las consideraciones en torno a la noción religión en Helio Gallardo, “A propósito de las prácticas cristianas.” Consultado en internet: [http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com\\_content&task=view&id=265&Itemid=1](http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=265&Itemid=1) (21/04/2012); Gallardo realiza una lectura de lo religioso como producto de la sociabilidad humana y cómo a su vez lo religioso adquiere expresión y alcances de orden político, aunque su comprensión de lo religioso sigue haciendo referencias al lugar de una *fe religiosa* o experiencia de trascendencia como criterio determinante de lo religioso. El problema que señalamos acá de esta perspectiva no reside en la existencia o no de un tal núcleo religioso, sino en producir una forma de ingreso a lo religioso que no esté anclada en el presupuesto de dicho núcleo.



condición performativa, desde su carácter productivo y no como reflejo de un núcleo o sentido que les provee su propia especificidad. El esfuerzo consisten en estudiar *las prácticas sin sentido*, es decir, sin hacer referencia primeramente al sentido o cualidad sagrada que está detrás de ellas, sino como aquel lugar donde algo como Lo Santo es producido.

A partir de esta aproximación, procuro mostrar las interesantes posibilidades que una categoría como *prácticas religiosas* ofrece al estudio de lo religioso. Esto marca el criterio de este texto, el cual, en una primera parte, discute y analiza la noción práctica según la pensó Pierre Bourdieu, aunque no necesariamente ocupe un lugar central en sus aproximaciones a lo religioso; en una segunda parte, y a partir del apartado anterior, se ofrece una delimitación teórica de la definición, implicaciones y alcances teóricos y metodológicos de la noción prácticas religiosas. En un tercer apartado discutimos de manera breve algunos puntos históricos que marcan unos antecedentes de la consideración de las prácticas religiosas en acercamientos teóricos o “científicos” en torno a lo religioso. Finalmente ofrezco una discusión en torno a aspectos teóricos y metodológicos de las consideraciones que a continuación expongo con respecto a las prácticas religiosas.

### **Pensar las prácticas. Cuerpo y creencia**

Cuando se trata de realizar un análisis sociológico de problemáticas o movilizaciones de índole religiosa algunos académicos(as) señalan las interesantes posibilidades de la teoría de Pierre Bourdieu<sup>12</sup>. No obstante, la referencia al autor se reduce, a veces en

---

12 Por ejemplo, un texto que discute las posibilidades de la teoría de Bourdieu para estudiar lo religioso, aunque en realidad hace referencia al menos en lo que respecta al tema de lo religioso uno de sus textos, es Eric Solera Mata, “La tensión unidad/diversidad como eje constitutivo básico del fenómeno religioso eclesial” en *Religión, sociedad y crisis*. Costa Rica: FLASCO, 2001: 7-40. El texto sintetiza una serie de





el mejor de los casos, a una conferencia donde Bourdieu discutió con cierta extensión el problema de la religión desde su peculiar enfoque sociológico<sup>13</sup>. En ese texto, aquello que se comprende como el campo religioso se centra y ocupa de un delimitado e identificable set de instituciones religiosas y los agentes (y pacientes) que existen en ellas, al interior de unas tensiones y disputas en torno a la concentración, adquisición y transferencias del capital simbólico. En el trabajo de Bourdieu dicho set está constituido, básicamente, por la Iglesia Católica Francesa<sup>14</sup>. Preguntas y categorías importantes que propuso el sociólogo francés a lo largo de su obra quedan por fuera de ese acercamiento a lo religioso. Esta limitante la advirtió el mismo Bourdieu en una serie de clases que impartió en el *Collège de France* y la Universidad *Lumière-Lyon* donde se ocupó, entre otros, de la especificidad de la economía simbólica. Al interior de esta discusión retomó el problema del estudio de la religión<sup>15</sup>. Si bien de nuevo el problema principal es la institucionalidad de la Iglesia Católica, Bourdieu ofrece una discusión en torno a la noción práctica bastante

---

conceptos de Bourdieu, aunque en realidad no los discuta de manera crítica, señalando algunas deficiencias o limitaciones de algunos conceptos del sociólogo francés a la hora de estudiar lo religioso, cosa que el mismo autor abordó en algunos de sus trabajos. Un texto que realiza un análisis muy interesante de lo religioso a partir de las categorías campo y capital simbólico es Álvaro Vega. *Cuando Roma vino a Centroamérica. Religión y política en el discurso de Juan Pablo II en sus visitas a Centroamérica*. Heredia, CR: UNA; 2003 (ver Capítulo III, pp. 163-184).

- 13 Pierre Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso," en Pierre Bourdieu. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos; 2009: 41-89. Puede tomarse como ejemplo de esta aseveración Eric Solera Mata, *Op. Cit.*
- 14 Para una crítica de este texto de Pierre Bourdieu en tanto delimitado a un estudio de la institución católica ver Courtney Bender, "Practicing religions" en Robert Orsi (ed). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. USA: Cambridge University Press, 2012: 273-295. La tesis de la centralidad de la noción práctica en estudios de lo religioso que seguimos en este texto es presentada y desarrollada en este texto, aunque no con los mismas preocupaciones y discusiones que procuramos introducir acá.
- 15 Estas clases han sido recopiladas en el texto Pierre Bourdieu, "La economía de los bienes simbólicos" en Pierre Bourdieu. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama; 1997: 159-202.



sugestiva que presentamos en este apartado con referencias a otros de sus textos.

En *La economía de los bienes simbólicos* Bourdieu integra una serie de pautas teóricas que no aparecían en el primer texto sobre la religión. Se trata de consideraciones en torno a las prácticas de intercambio de obsequios. La centralidad de estas prácticas reside en la producción de una distancia o intervalo temporal entre el acto de entregar el obsequio y el contra-obsequio, el cual corresponde al obsequio que uno entrega como respuesta al primer obsequio. Bourdieu muestra cómo estas prácticas producen o sostienen el *tabú de la explicitación* que consiste en reprimir la verdad del interés económico mediante la eliminación del precio (quitar la etiqueta), y la negativa a entrar en criterios de calculabilidad. Con ello contribuyen a sostener el campo de una economía particular donde el desinterés es el principio básico. Estas prácticas logran que la economía de la calculabilidad sea revertida, que el interés aparezca en forma de desinterés y que las recompensas, los beneficios, las sanciones/disputas en torno a la adquisición, acumulación y transferencia del capital funcionen a través de estrategias y lógicas propias del mercado de los bienes simbólicos. En este sentido, la práctica del intercambio simbólico es constitutiva de la sociabilidad requerida por el *mercado de los bienes simbólicos*, al tiempo que propicia la interacción y mutuo reforzamiento de éste con mercados de capital económico.

Así es como Bourdieu explica la relación entre la anti-economía del mercado de los bienes simbólicos y la economía del capital económico. Por ejemplo, en el campo literario las sanciones monetarias negativas se traducen en reconocimientos de bienes simbólicos. Así quien pierda en términos de remuneración económica gana en términos de reconocimiento de sus cualidades literarias; e inversamente, aquel autor que triunfa en ventas pier-



de en términos de capital simbólico (su obra es percibida como comercial y por tanto de baja calidad literaria o artística). De ahí la máxima baudelaireana: *no carece de interés ser desinteresado*; según Bourdieu es la lógica que introducen una serie de prácticas en torno a la escritura y producción literaria en la Francia de la segunda revolución.<sup>16</sup> En términos del campo religioso, la Iglesia Católica de acuerdo Bourdieu opera como una empresa que se niega como empresa. La Iglesia se encuentra en la obligación de mantener simultáneamente dos verdades, la económica de producción de insumos materiales y la verdad religiosa que niega el carácter lucrativo de la primera y la introduce dentro de una actividad sagrada. En este sentido, el lenguaje religioso que rechaza y condena el lucro desmedido, opera como una estrategia o instrumento de eufemización de la propia actividad de enriquecimiento. Dicha dualidad es constitutiva del *habitus* doble de la estructura religiosa, aunque en apariencia figure como una distancia hipócrita entre discurso y práctica. En este sentido, la dualidad es la que permite a la Iglesia Católica funcionar como la empresa particular que es; esta doble verdad tiene un carácter formativo que posibilita a la Empresa-Iglesia Católica mantenerse como tal<sup>17</sup>.

16 Pierre Bourdieu. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama; 1995

17 Al interior del proyecto *Una contribución para el estudio de lo religioso en Costa Rica*, el investigador Gustavo A. Gatica asumió la tarea de pensar la distancia entre discurso y práctica en la Iglesia Católica costarricense en el marco del cuestionamiento en medios de información al estado financiero y manejo de fondos por parte de la Conferencia Episcopal de Costa Rica. La tesis es que la distancia entre el discurso religioso y las prácticas de acumulación muestran una *pérdida del camino*, donde la práctica se desvía de aquello propuesto por el discurso. Acá el autor sostiene que esta distancia indica una negación en la práctica del propio discurso teológico sobre la pobreza y el enriquecimiento. Lo que nos interesa es que en la introducción Gatica advierte que se empleará la teoría de Pierre Bourdieu para llevar a cabo el análisis de tal distancia entre teoría y práctica. Sin embargo, la teoría de Bourdieu explica que la distancia no es el resultado de una traición a la verdad religiosa sino que evidencia el carácter dual del *habitus* religioso en términos de los mercados en los cuales se despliega (ver Gustavo Gatica, “De nobles principios y prácticas elementales de



Bourdieu, volviendo a nuestro tema, señala que las prácticas tienen un carácter constitutivo de la creencia que opera y sostiene los *mercados de bienes simbólicos*. Recordemos que el ser del *capital simbólico* es un *ser-percibido*. Depende que los agentes lo asuman como tal, lo aprecien, lo apetezcan. En este sentido las *prácticas* deben suscitar los espacios en torno a los cuales se formula la *creencia* como condición operativa de los agentes. Aunque carezcan de fe religiosa los agentes creen. No es un anhelo (estético, emocional, espiritual, etc.) que tiene el individuo sobre unos bienes simbólicos. “La creencia, pues, es constitutiva de la pertenencia a un campo,”<sup>18</sup> esto en cuanto la creencia está inscrita en el proceso de conformación de las estructuras cognitivas y de percepción de los agentes. Luego, esta creencia no se reduce a una expresión religiosa, ni la confesión de un credo. No es un estado del alma sino un “estado del cuerpo,”<sup>19</sup> una forma de producirse como cuerpo en el mundo.

La *creencia* tiene una funcionalidad política dentro de los mercados de bienes simbólicos. Bourdieu explica esta creencia como una *adhesión inmediata*. En la *creencia* –dice Bourdieu, las “estructuras mentales de aquel a quien van dirigidas las conminaciones están en sintonía con las estructuras implicadas en la conminación que le es dirigida”<sup>20</sup>. Así no se trata de un cuerpo que capta un mundo que le es ajeno o de una ley que se inscribe en la carne, se trata de producir corporalidades. El mecanismo de la creencia supone la producción de un *cuerpo-mundo*, es decir, una serie de disposiciones corporales que ubican, delimitan y

---

acumulación. Aportes para la discusión de algunas rupturas del discurso y práctica de la jerarquía eclesial católica en torno a la acumulación económica” en Diego Soto (editor). *Una contribución para el estudio de lo religioso: Categorías de análisis y factores de estudio*. Heredia: EECR, en publicación).

18 Pierre Bourdieu. *El sentido práctico*. Trad. Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007: 109.

19 *Ibidem.*, pp. 111.

20 Pierre Bourdieu, *La economía de los bienes simbólicos...* pp. 173.



propician espacios, tiempos y relaciones. De esta forma, la *creencia* es el resultado de la producción de una corporalidad; la conformación de “la disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar y de caminar, y, por ende, de *sentir* y de *pensar*.”<sup>21</sup> Esto que se ha hecho cuerpo no es algo que se tiene o adquiere, sino que se actúa (como el pasado en el psicoanálisis freudiano, por ejemplo); no es algo que se *sabe* sino aquello que uno *es*. La *creencia* opera gracias a la producción de una *corporalidad* como forma de existir en un campo social determinado. Esta creencia es propiciada y sostenida, o incluso transformada, a través aquellas prácticas, siempre cotidianas, que socialmente operan un trabajo artesanal sobre los sentidos, la ingesta y evacuación, el tránsito, el reposo, las relaciones con otros cuerpos o con el propio, etc. De ahí que la noción práctica no sólo está inscrita y es propiciada por la sociabilidad y las relaciones de poder, sino que es constitutiva de ambas.<sup>22</sup>

En la teoría de Bourdieu, la práctica a la que hacemos referencia es aquella más automatizada, que se ejecuta casi de un modo inconsciente. Es la corporalidad en su aspecto más cotidiano, donde no se repara en lo que se hace mientras se le ejecuta, donde uno se guía como llevado por un impulso *natural* pero que en realidad es el resultado de una serie de trabajos, siempre sociales, sobre el cuerpo. Es por esta razón que la práctica escapa a

21 Pierre Bourdieu. *El sentido práctico.*, pp. 113.

22 El ingreso de un autor como Slavoj Žižek al problema de la ideología guarda gran afinidad con este ingreso teórico al problema de la creencia. La importancia de la ideología radica, según el filósofo esloveno, no en lo que se dice o piensa, como se le asume comúnmente, sino en lo que se hace. La ideología debe ser entendida desde la práctica no desde la idea o el saber. De ahí la importancia que el filósofo lacaniano pone a un análisis de algo tan básico como la forma en la cual se conforman los inodoros. Žižek se interesa por los cambios en la mecánica y procesamiento de la defecación y su relación con las formas ideológicas de una población específica. La forma en la cual defecamos puede decir más de lo que pensamos que aquello que sostenemos verbalmente (ver *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat. Buenos Aires: Siglo Veintiuno; 2003).



la total descripción o aprehensión del observador, y por tanto, solo se puede hablar de ella de manera negativa<sup>23</sup>. Es el músico o deportista que a pesar de ser capaces de realizar la interpretación perfecta o la jugada precisa, difícilmente serían capaces de “traducir” verbalmente su propia práctica<sup>24</sup>. Esta práctica tiene su lógica específica e introduce sus propios parámetros (arriba-abajo, seco-húmedo, frío-caliente, interno-externo, etc.). Es la práctica en tanto algo es incorporado, no porque un objeto ajeno y externo se “introduzca” o integre en el cuerpo, sino porque emerge una forma particular de ser cuerpo, de corporalidad. Las prácticas facilitan y producen las condiciones de juego, de interacción, de movilidad dentro de los campos sociales. Incluso producen los espacios, con sus asperezas, sus límites, sus irregularidades. Permiten las formas cotidianas que posibilitan ciclos, periodos, flujos de tiempo regular o irregular; así, las prácticas hacen posible el tiempo como un saber corporalizado y no como un categoría abstracta.

La práctica es, así, un proceso constitutivo de las relaciones sociales en tanto propicia el espacio, momento y tiempo de la acción. La práctica posibilita un cierto saber, saber social, que nos indica cómo debemos comportarnos en situaciones específicas. Aquello que la sociabilidad tiene como más fundamental sería, entonces, la producción y articulación de prácticas. Luego, un presupuesto básico es que las prácticas constituyen y están constituidas por relaciones de poder. Esto no quiere decir que en unos *Cuarteles Generales* del poder se piensa una serie de prácticas a través de las

23 Pierre Bourdieu. *El sentido práctico.*, pp. 129.

24 Otro autor francés que trabajó ampliamente en esta línea fue Maurice Merleau Ponty, quien indica de este juego del músico: “The performer is no longer producing or reproducing the sonata: he feels himself, and the other feel him to be at the service of the sonata: the sonata sings through him or cries out so suddenly that he must “dashon his bow” to follow it” (Merleau Ponty, “The philosophy of existence,” Trans. Allen Weiss. In Stewart, J. (ed). *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern Press 1998: 501).





cuales se logra naturalizar en los cuerpos dominados algo como las estructuras generales de dominación. No debe pensarse que esto refiere a una ingenuidad teórica en la cual incurren los más jóvenes; ocurre en no pocos casos, incluso en aquellos autores que han dedicado un espacio importante en su vida académica al estudio de lo religioso. Un autor como Eric Solera Mata afirma: “La autonomía relativa del **campo religioso** se explica básicamente por un fenómeno fundamental en su constitución; a saber, aquello que Weber explica como un *cuerpo de especialistas* que asumen la tarea de producir prácticas y discursos en virtud del poder con el que están investidos, *para satisfacer un tipo específico de necesidades de sentido*”<sup>25</sup>. Esto implica que el estudio ubica como centrales los criterios institucionales, y estudia el campo religioso desde la centralidad de la institución o del *cuerpo de especialistas* (incluso se señala como elemento constitutivo del campo). Asimismo, esta forma de acercamientos supone la ubicación de un núcleo antropológico, social o metafísico a partir del cual se despliegan las prácticas religiosas y las instituciones que lo administran. En el caso de Solera tenemos la “necesidad de sentido,” o bien la “demanda específica de representación del mundo.” Solera incluso aclara que este núcleo “suele identificarse históricamente en las sociedades humanas el interés específico por remitir tal representación del mundo a fuerzas sobrenaturales y metasociales;”<sup>26</sup> como si fuera, entonces, una condición universal que se comprueba por inducción matemática, y por tanto, una condición dada.

En el ingreso que estamos desarrollando, las prácticas no emergen del sueño de un *cuerpo de especialistas*; como otrora la diosa surgió de los sueños de Zeus.<sup>27</sup> Nuestro acercamiento, por otro

25 Eric Solera, “La tensión unidad/diversidad...”, *Op. Cit.* pp. 12. Negrita e itálicas en el original.

26 *Ibidem.*, pp. 23.

27 En este punto hay una gran cercanía con la teoría del poder en Foucault: “no



lado, supone afirmar que las prácticas emergen periféricamente como respuestas de comunidades o agentes a problemáticas materiales particulares, sean éstas de orden religioso o no (esto se explicará más adelante en nuestra discusión con Wittgenstein). Eventualmente, algunas de estas prácticas dan muestras de ser efectivas a ciertas estrategias del poder, y entonces son articuladas con lógicas, criterios, y estructuras de orden institucional o colectivo pero siempre de manera muy puntual. Asimismo, aquellas prácticas que dan muestras de revertir lógicas sociales de poder son combatidas, resistidas, condenadas. Definen a los cuerpos malditos, con sus placeres prohibidos, sus goces nauseabundos, su anatomía anatémizada. De lo contrario, no sería posible explicar cómo un “tipo específico de necesidades de sentido” ha emergido y demanda satisfacción. Se elige el camino contrario, mostrar cómo son las mismas prácticas las que propician el espacio y tiempo donde emergen unas tales necesidades de sentido, así como en psicoanálisis lacaniano es lo que reprime aquello que propicia lo reprimido. Incluso la emergencia de un tal *cuerpo de especialistas* surge en el espacio de tensión o mutuo reforzamientos entre una serie de prácticas y unos discursos.

Piénsese en una práctica tan simple como evitar cubrir la boca con las manos durante el estornudo. Una práctica dirigida a evitar la propagación de enfermedades con alcance pandémico. Práctica que produce su propio espacio, o mejor: que busca delimitar y aminorar en la medida de lo posible un espacio, el rango de alcance de la saliva. Una práctica que relaciona ciertas partes y sensaciones corporales, propias de la mecánica del sistema respiratorio, con acciones musculares y membranas externas (la

---

busquemos el estado mayor que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado [...] la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben –cinismo local del poder–, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encuentran en otras partes sus apoyos y su condición” (*Historia de la sexualidad I*, pp. 115).



piel del antebrazo, la tela, el pañuelo). Una práctica que ubica a los agentes en el campo de una lucha, una tensión con alcances políticos (en principio en términos de salud pública). Una práctica que es un saber y que procura producir una corporalidad en torno al estornudo. Que me indica cómo relacionarme con otros; ya sea yo quien estornuda, ya sean los otros. Una práctica que produce divisiones entre lo público y lo privado a partir de la especificidad propia de la circunstancia del estornudo. Una práctica también asociada a otras prácticas de recompensa o sanción. El esfuerzo por parte de políticas de salud está dado en términos de producción de una corporalidad particular, y va dirigido a que la boca busque “naturalmente” el antebrazo y con esto evitar que las manos esparzan el virus. Se promueve acá una práctica que da muestras de ser efectiva debido a la mecánica del estornudo y criterios de propagación de los virus, pero que requiere de toda una serie de esfuerzos institucionales, políticas de salud pública y esfuerzos educativos enfocados en la producción de una “corporalidad del estornudo,” que deben recurrir a una serie de estrategias y mecanismos disciplinarios que individualizan y generan ciertos hábitos higiénicos requeridos para combatir la pandemia. Es una práctica fundamental dentro de cierto campo de la salud. Este sería un ingreso al campo de la salud desde la perspectiva de las prácticas, que advierte utilidad en una forma de estornudar que ha emergido en circunstancias materiales puntuales, pero que al dar muestras de efectividad en situaciones como la amenaza pandémica se ofrece como norma.

De esta forma, las prácticas carecen de una teleología previa que es definida institucionalmente, y originariamente responden a condiciones materiales puntuales (hambruna, pandemia, desastre, búsqueda del placer, cambios en las relaciones de producción, etc.). Las prácticas, hijas de la sociabilidad, son las que producen, sostienen, y también revierten unas acciones, unos



sujetos y unas relaciones sociales. La teoría de la acción de Bourdieu descansa sobre la piedra angular que es esta noción de práctica. Luego algo como los campos sociales, entonces, no debe ser estudiado desde las instituciones más centrales que las estructuran y les ofrecen un cuerpo (doctrinal, jurídico, ético, discursivo, etc.). El ingreso a los campos debe marcarse primeramente por un estudio de las prácticas más periféricas (capilares, diría Foucault) que sostienen, en la creencia, la pertenencia a un campo y la percepción del capital que posee. Se trata de un ingreso a los campos desde sus espacios más limítrofes, pero también más cotidianos y puntuales. Dicho ingreso no consiste en asumir que toda una institución se refracte o esté presente en una práctica particular. El esfuerzo procura advertir, primeramente, el carácter estratégico que tiene un determinado set de prácticas dentro de una urdimbre de tensiones, fuerzas, desequilibrios y transacciones entre los agentes que existen en las instituciones y comunidades que conforman un campo determinado.

Las prácticas (re)producen o revierten la sociabilidad requerida por un campo determinado. Su labor es la producción de aquellos *cuerpos-mundo* a través de las cuales se trazan los límites de lo público o lo privados<sup>28</sup>, lo cotidiano o lo extranjero sobre los que descansa la espacialidad social. Las prácticas introducen o realizan una serie de operaciones sobre los sentidos y sus usos, manejo de alimentos; modos permitidos o posibles de ingesta,

---

28 Una autora como Judith Butler, al discutir el lugar de la religión en la modernidad, advierte la importancia de un trabajo sobre el cuerpo y los sentidos con el fin de establecer y conformar la esfera pública y privada: "Siempre surge esa pregunta: ¿tendría que escuchar esto o no? ¿Estoy siendo escuchado o me están malinterpretando? La esfera pública se conforma siempre mediante ciertos tipos de exclusión: imágenes que no se pueden ver, palabras que no se pueden oír. Y esto significa que la regulación del campo visual y auditivo –junto con los otros sentidos, sin duda– es crucial para la definición de lo que puede llegar a ser un asunto debatible dentro de la esfera política" (Judith Butler, "¿El judaísmo es sionismo?" en Jürgen Habermas y otros. *El poder de la religión en la esfera pública*. Trad. José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta; 2011: 73).



evacuación, exposición, intimidad, tránsito, reposo, placer, dolor, juego, muerte, cautiverio, etc. La relación con otros cuerpos y con el propio se produce a través de ciertas prácticas. Los comportamientos en términos generacionales como infancia o vejez; o comportamientos en términos de la sexualidad están referidos a distintos arreglos de prácticas. La forma en la cual uno se conduce en espacios públicos como la escuela, el trabajo, el hospital, el aeropuerto, el sistema de transporte, los centros de recreación, etc., dependen de las prácticas que sostienen unas conductas permitidas y procura el rechazo de conductas condenables. Es por esta razón que las instituciones suponen una relación, promoción, y a veces condena, de ciertas prácticas que le son afines o bien contrarias. Las prácticas son productos sociales, efectivamente, pero tienen un lugar axial en la sociabilidad. Las prácticas no son una cualidad natural de los individuos, sino que delimitan las relaciones y los espacios a partir de lo cual surge o se posibilitan también momentos como la individualidad o la colectividad. Las prácticas son inmanentes a las relaciones sociales, pero tienen un carácter productivo y transformador de éstas. De ahí que nociones cruciales en Bourdieu como acción, campo, capital simbólico, habitus o la creencia dependan o estén asentadas sobre la noción práctica.

### **Prácticas religiosas. De cuerpos sagrados y malditos**

La teoría de la práctica que hemos desarrollado en una lectura, bastante breve, de Pierre Bourdieu nos permite establecer algunos criterios sobre la definición, naturaleza y criterios de aproximación a algo que denominaremos en adelante prácticas religiosas. En principio debemos anotar dos observaciones que se desprenden inmediatamente de lo dicho antes.



La primera observación introduce un criterio metodológico. Desde este enfoque no se trata, al considerar algo como el campo religioso, de estudiar primeramente las instituciones religiosas (la estructura clerical, sus discursos, por ejemplo) y sus agentes como el eje constitutivo a partir del cual se despliegan, piensan y articulan aquellas prácticas que sostienen dicho campo. Esto no quiere decir que evitamos pensar el carácter institucional de estas prácticas o cómo algunas prácticas se articulan con estructuras de dominación que son propios del campo religioso u otros campos. Esto porque evitamos pensar una práctica como la condensación de la estructura y lógicas de una institución religiosa, y la pensamos por otro lado como una respuesta de una comunidad a una situación particular, material, y puntual donde una cierta corporalidad es requerida; práctica que luego de dar muestras de ser efectiva con ciertas estrategias más centrales pasa a ser articulada con otras formas y prácticas institucionales; o bien, por otro lado, una práctica puede resultar en una resistencia de los ejes más centrales del arreglo institucional religioso y entonces es denunciada o rechazada como pecado. Pero el ingreso, de nuevo, reside en las prácticas más periféricas y cotidianas. Esta sería una respuesta al carácter delimitado de los ingresos del mismo Bourdieu al campo religioso, en tanto el autor francés se enfocara en un set de institucionalidades, reducido en último término a la Iglesia Católica Francesa.

La segunda observación estaría mucho más vinculada a las prácticas rituales o que son concebidas como relaciones con la institucionalidad religiosa. Es una crítica que realiza Bourdieu a los posibles ingresos que podrían hacerse a las prácticas ceremoniales. El ingreso consiste en evitar la posición analítica que asume los ceremoniales o ritos, por ejemplo, como expresión de un sentido ultramundano, sagrado o último a partir del cual se despliegan y gracias al cual adquiere orientación una determina-





da práctica. El ejercicio de lectura estaría dado por una premisa analítica básica:

Comprender la práctica ritual, devolverle no solamente su razón sino su razón de ser sin convertirla en construcción lógica o en ejercicio espiritual, no es sólo reconstruir su lógica interna; es restituirle su necesidad práctica al referirla a las condiciones reales de su génesis es decir a las condiciones en las cuales se hallan deferidas las funciones que ella cumple y los medios que emplea para lograrla.<sup>29</sup>

Es un ejercicio de lectura que evita la mistificación de las prácticas, o su mera descripción. Implica no pensar las prácticas rituales como subordinadas a un sentido o núcleo sagrado-último que las define y especifica. Consiste en evitar comprender las prácticas como derivadas de un núcleo religioso antropológico, ya sea un sentimiento o una cualidad, o bien una forma de lo sagrado o numinoso que afecta o impacta al ser humano;<sup>30</sup> núcleo que adquiere y se despliega a través de ciertas prácticas. Evita considerar las prácticas religiosas con miras a determinar que es lo que *todas* tienen en común. Por otro lado, este ingreso procura buscar en las prácticas rituales los fundamentos más “brutalmente” materiales, contingentes, históricos (por ejemplo la respuesta

29 Bourdieu. *El sentido práctico*, pp. 155.

30 Piénsese en este punto un acercamiento como el de Carl Gustav Jung: “Religión es –como dice la voz latina *religare*– la observancia *cuidadosa* y *concienzuda* de aquello que Rudolf Otto acertadamente ha llamado lo “numinoso”: una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual sea su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto, independiente de su voluntad [...] Lo numinoso es, o la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la consciencia” (*Psicología y religión*. Trad. T. M. de Brugger. Barcelona: Paidós; 2006: 21-22). Aparece entonces un núcleo, una propiedad, una causa (de la cual Jung evita entrar en detalles) que funciona como el agente originario y fundamental de las experiencias religiosas y de toda práctica que pueda denominarse como religiosa.



ante la debilidad de las fuerzas productivas y reproductivas en un momento particular) que han adquirido un espacio al interior de la magia, el ceremonial, la adoración, etc. Consiste en hacer una lectura de las prácticas religiosas en tanto han emergido en situaciones muy puntuales y como respuesta a problemáticas o tensiones determinadas. Es una lectura de la génesis de unos tales ceremoniales o prácticas religiosas en la periferia del campo religioso, en los límites de las instituciones, y que responden a condiciones materiales que pueden o no pertenecer al campo religioso. Consistiría en señalar a través de cuales mecanismos estas prácticas soportan ciertos elementos religiosos (*fe, espiritualidad, lo sagrado*)<sup>31</sup>. O bien, puede referirse también a un estudio de una práctica muy puntual de una institución religiosa pero que a través de procesos históricos, pasa a formar parte de las corporalidades comunitarias y entonces son transformadas en su constitución más básica.

En esta línea podemos considerar diversos estudios de carácter etnográfico que muestran cómo una práctica ceremonial o ritual producida al interior de una institución religiosa es incorporada y transformada por una comunidad particular y pasa a formar parte constitutiva de ésta. Un ejemplo particular lo ofrece un estudio de las prácticas de adoración y cuidado de la representación del *Cristo Aparecido*<sup>32</sup> en comunidades aborígenes mexicanas, donde una práctica institucional de adoración en torno a un crucifijo es incorporada y transformada en sus fundamentos más básicos; pero que a su vez modifica profundamente los elementos particulares de la sociabilidad de estas comunidades, cuyas divinidades

31 La perspectiva de Talad Asad es bastante cercana en su teoría del ritual en este punto: "My general suggestion is that changes in institutional structures and in organizations of the self make possible, for better or worse, the concept of ritual as a universal category" (*Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Boston: The Johns Hopkins Press; 1993: 55).

32 Jennifer Scheper Hughes. *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*. USA: Oxford University Press, 2010.



y prácticas religiosas autóctonas son integradas a la adoración del crucifijo con lo que se transforman a ambas, el crucifijo y las divinidades. Y en este mismo proceso, la comunidad se redefine en maneras que difícilmente habrían anticipado los jesuitas o las mismas comunidades.

Debemos señalar, en este punto, que las prácticas religiosas no se derivan tampoco de una matriz estrictamente cristiana; sino que es asumido aquí como un elemento constitutivo de los procesos religiosos en general. Para ejemplificar este punto puede considerarse las tradiciones de inspiración africana en la Habana, Cuba. En particular aquellas prácticas que son incluso periféricas con respecto a las tradiciones Ocha (La Regla de Ocha), en particular nos referimos a la tradición Palo, que emerge a partir de una serie de críticas a Ocho con respecto al trato y consideraciones sobre los muertos. Lo que acá nos interesa es la atención que se pone a la conformación de una serie de técnicas corporales con respecto al trato que se hace de las “prendas” que se ofrecen a los muertos:

They teach the bodily posture one must assume when in the presence of prendas-nangas-enquijos, the kind of bench one should use to sit when not kneeling, and how far to keep one’s body from a prenda. They teach ngueyos how one should smoke a cigar and drink aguardiente, the rum that prendas-ngangas-enquijos prefer. Palo society teaches the etiquette of contact a prenda-nganga-enquijo demands— how it should be spoken to, touched (if ever), and deferred to.<sup>33</sup>

De esta forma, las prácticas religiosas están destinadas a la conformación de ciertas corporalidades, o formas de ser cuerpo en

---

33 Todd Ramón Ochoa. *Society of the Dead. Quinta Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Los Angeles: University of California Press; 2010: 75.



espacios determinados. Las prácticas religiosas son diversas, e incluyen aspectos como el consumo de cigarrillo o bebidas alcohólicas que deben considerarse no como referidas a un sentido, sino en torno a la producción de unas corporalidades afines a ciertos criterios sociales, los cuales dan muestra de las génesis de estos rituales.

Las prácticas religiosas son productivas. A través de éstas se propicia la corporalidad que posibilita o sostiene algo como la *fe religiosa* o el sentimiento religioso, la experiencia mística o el arrebató espiritual<sup>34</sup>. En este sentido el carácter de lo religioso no reside en una idea, en un credo que uno confiesa, o unas disposiciones inherentes o manifestaciones de “lo” sagrado o santo<sup>35</sup>. Lo religioso adquiere su especificidad en el ámbito de una serie de prácticas que propician y a través de las cuales se produce una corporalidad particular. Corporalidad afín a los criterios más centrales de la institucionalidad del campo religioso, o bien, corporalidad que resiste tales criterios, corporalidad maldita, cuerpo pecado. El argumento de fondo aquí, no es sólo afirmar que algo como los símbolos religiosos o los rituales están íntimamente li-

34 Incluso una perspectiva como la de Mircea Eliade comprende este paso como necesario. Recordemos cuán importante resulta para Eliade lo profano dentro de la historia de lo sagrado, en tanto no existe una experiencia de la piedra sagrada, por ejemplo, sin una experiencia de la piedra en su carácter más material y “mundano” que la soporte (ver *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil Fernández. España: Paidós; 1998).

35 En esta última línea ver Rudolf Otto. *Lo santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza; 1985. Es interesante considerar la problemática que provoca este texto en el ámbito inglés. Esto porque el título original *Das Heilige*, publicado en 1917, suscitaba el problema de asumir Lo Santo como con existencia en sí mismo. De ahí que para los lectores del ámbito ilustrado británico el trabajo fuera traducido como: *The idea of the holy*, con el propósito de reducir el impacto de la apuesta de Otto, al señalar que la realidad de algo como lo santo no está en sí misma, sino en el soporte de las ideas. Lo santo sería un estado mental que depende más de la percepción o de la estructura psicológica que algo en sí mismo ante lo cual uno se encuentra. Para una discusión sobre el texto de Otto y sus posibilidades para el estudio de lo religioso ver Robert Orsi, “The problema of the holy” en Robert Orsi. *The Cambridge companion to Religious Studies*. USA: Cambridge University Press, 2012: 84-105.



gados a la vida social, o que soportan o resisten las estructuras de dominación. Consiste en señalar cómo una serie de prácticas propiciaron unas corporalidades en el campo donde las representaciones religiosas adquieren su identidad y valor simbólico. Es decir, las prácticas religiosas adquieren su especificidad en tanto (re)producen, en término de continuidad o ruptura, la corporalidad afín a unas experiencias y acciones que son entendidas como experiencia espiritual o religiosa (así le llamemos fe religiosa, experiencia numinosa, etc.).

Un ingreso a lo religioso desde esta perspectiva tendría un criterio metodológico fundamental, que está dado por la forma en la cual se ha definido la noción práctica. Si la noción práctica está vinculada con la producción de corporalidades, la atención que deben darse a dichas prácticas está marcada por una analítica del cuerpo, y muy en particular de sus sentidos como aquello que permite a las corporalidades la interacción social. Es un cuerpo que oye, que mira, que siente, que huele, que prueba. Gracias a la misma noción de práctica que hemos trabajado, debe advertirse que no se ve, escucha, huele, siente o prueba en abstracto, sino que éstos sentidos se desarrollan, potencian u obliteran en contextos sociales, al interior de fuerzas y resistencias, y a partir de criterios institucionales y comunitarios.

Este criterio de ingreso a lo religioso es muy afín al que propone Talad Asad, quien lo denomina *Arquitectura de los sentidos*:

To explore how religion, belief, and politics are linked to one another, we need to enquire not only into institutional landscapes but also ask a number of questions about the body, its senses, and its attitudes. For this, we need ethnographies of the human body –its attitudes toward pain, physical damage, decay, and death, as well as toward bodily integrity, growth and enjo-



ymment, and the conditions that isolate persons and things from or connect them strongly with others. What architecture of the senses –hearing, seeing, smelling, touching, tasting– do particular embodiments and sensibilities depend on?<sup>36</sup>

Las raíces de esta perspectiva se encuentran en Marcel Mauss (referencia obligada para los trabajos de Bourdieu) y su noción de *técnicas corporales*.<sup>37</sup> El concepto designa “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo”<sup>38</sup>. El texto remite a una serie de tecnologías que se aplican sobre los sentidos, sobre los apetitos, el reposo, el movimiento, el consumo, la evacuación, la enfermedad, la muerte, etc. El criterio que introduce Asad, también lector de Mauss, permite pensar cómo el campo religioso, en su interacción con otros campos, debe estudiarse no sólo desde las instituciones centrales, sino desde los sentidos corporales, la relación con el dolor, el daño, el placer, la satisfacción, etc., con los cuales se enfrentan estas instituciones. La atención que se pone a las prácticas religiosas está dirigida a aquellas técnicas corporales que se aplican sobre ciertos sentidos: el entrenamiento del ojo (la aparición), la escucha (la revelación), el olfato (aplicación de incienso o soluciones aromáticas), el gusto (la ingesta como práctica ritual), el tacto (el contacto con el cuerpo del muerto, el cuerpo sagrado, el cuerpo

36 Talad Asad. “Thinking about religion, belief, and politics,” en Robert Orsi. *The Cambridge companion to Religious Studies*. USA: Cambridge University Press, 2012: 51 [Para explorar cómo la religión, la creencia y la política están vinculadas entre sí, necesitamos inquirir no solo en el panorama institucional, pero también preguntar una serie de cuestiones acerca del cuerpo, sus sentidos, y sus actitudes. Para esto necesitamos etnografías del cuerpo humano –sus actitudes hacia el dolor, el daño físico, decadencia, y la muerte, así como la integridad corporal, desenvolvimiento y goce, y las condiciones que separan personas y cosas o con las conectan fuertemente a unas con otras. ¿De qué arquitectura de los sentidos –escuchar, ver, oler, tocar, probar– dependen ciertas corporalidades o sensibilidades? Traducción Diego Soto].

37 Marcel Mauss. “Técnicas y movimiento corporales,” en Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Trad. Teresa Rubio de Marin-Retortillo. Madrid: Tecnos; 1971: 335-356.

38 *Ibidem.*, pp. 337.





del hermano). Es un estudio de aquellas prácticas “brutalmente” corporales que soportan algo como la *fe religiosa*, la *experiencia numinosa*, el *arrebato espiritual* según se lo entiende en una comunidad determinada. ¿Qué sentidos son desarrollados u obliterados a través de ciertas prácticas? ¿Cómo tal desarrollo o contención de los sentidos habla de la génesis de ciertas prácticas que se han vuelto relevantes dentro de comunidades religiosas? ¿Por qué ciertas prácticas corporales adquieren o adquirieron un lugar dentro de las institucionalidades religiosas mientras otras han sido condenadas?

Un estudio de este tipo está mucho más interesado en analizar una tal *arquitectura de los sentidos* o *anatomía de los cuerpos malditos* que en describir (o descubrir) los significados o núcleos religiosos, comunes a todas las prácticas religiosas y que las hacen posibles. Desde esta perspectiva, algo como un significado o contenido sagrado de una práctica se analiza en tanto es potenciada, propiciada o (re)producida por una articulación específica de los sentidos o de diversas disposiciones corporales, a través de un set particular de prácticas. No se parte de una *fe religiosa* o *sentimiento religioso* generalizado u antropológico (incluso ontológico), que adquiere expresión en un contexto particular a través de ciertas unas prácticas en unas comunidades específicas. Un ingreso como éste último hunde sus raíces en la reflexión del teólogo alemán Friedrich Schleiermacher, que partía de la centralidad de un *sentimiento religioso* común al ser humano.<sup>39</sup> En es-

---

39 Schleiermacher propuso que aquello que definía a la religión es la relación que se establece con un núcleo interno, un sentimiento fundamental. Lo que determina algo como una Iglesia, entonces, sería aquella conformación de un grupo social enraizada y dedicada a la idea de un sentimiento común. Para una discusión sobre estas nociones ver: Schleiermacher. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trad. Richard Crouter. New York: Cambridge University Press; 1996. Para un estudio sobre los posibles aportes de Schleiermacher al estudio de lo religioso ver Andrew Dole. *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*. New York: Oxford University Press; 2010.



tas meditaciones sobre Bourdieu, señalamos que un estudio de lo religioso debe considerar las prácticas, en las que supuestamente se expresan unos contenidos religiosos, como el lugar donde tales contenidos o significados son producidos como *estados del cuerpo*, en tanto la práctica, referida a condiciones de existencia material, propicia una corporalidad particular a través de disposiciones sobre los sentidos, a partir de lo cual se piensan, (re)producen o resisten unos significados, sentidos o núcleos religiosos.

### **Prácticas religiosas. Antecedentes de su estudio**

Esta aproximación a los fenómenos de índole religiosa desde el criterio de las prácticas no es en realidad una novedad. Representa una historia larga, no siempre con los mismos intereses, alcances o despliegues. En este apartado solo señalamos un pequeño derrotero de lo que debería ser un estudio mucho más pausado de la historia del estudio de las prácticas religiosas, dentro de la historia de las ideas sobre religión. Por exceder el objetivo que buscamos concretar en este texto, sólo ofrecemos algunas referencias que delimitan importantes giros en el estudio de las prácticas religiosas.

Aunque en realidad la consideración del lugar de las prácticas religiosas es muy anterior<sup>40</sup>; quisiera iniciar con un acercamiento a un texto de la colonia. Nos referimos al trabajo del jesuita José de Acosta *Historia natural y moral de las Indias*, publicado en 1590, con el permiso de Gonzalo Dávila, provincial de la Sociedad de Jesús en Toledo, España<sup>41</sup>. El texto pertenece a un período

---

40 Para una ubicación genealógica del estudio de lo religioso ver Stanley Jeyara Tambiah. *Magic, religión, and the scope of rationality*. USA: Cambridge University Press; 2006. Tambiah hace un recorrido histórico por diversas formas de ingreso al estudio de lo religioso. Desde la antigüedad griega hasta los más recientes estudios de neurociencia y ciencias cognoscitivas con respecto al lugar de que ocupa la religión en la mente o en el cerebro.

41 José de Acosta. *Historia Natural y Moral de las Indias: en qué tratan las cosas notables*



posterior al arribo de los primeros colonizadores, y no trata de narrarnos la historia del arribo<sup>42</sup>. Acosta procuró, por su parte, comunicar una comprensión exhaustiva del *Nuevo Mundo*. Se plantea los temas más diversos, desde la redondez de la Tierra (justificada ahora con referencias bíblicas), la forma en la cual emergen estas tierras y sus temperaturas, cómo arribaron sus gentes<sup>43</sup>. Además, realiza un recuento de sus metales, plantas, minerales, un bestiario bastante extenso, etc. Este trabajo merece una lectura distinta a aquella que mira unívocamente las narraciones de la colonia desde el criterio del *poder de dominación colonial*. Sin embargo, de cara al texto de Acosta, si algo así como el poder colonial fuera el foco de nuestra atención, no nos interesaría el poder en tanto fluye a través de la espada del conquistador o de los crucifijos de los sacerdotes que venían con ellos, para arrebatarnos la vida de los nativos; nuestra lectura no olvida esta forma de dominación, pero de cara a este texto se interesa más por el *poder en tanto produce conocimiento*.<sup>44</sup> Resulta importante

---

*del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica; 1940.

- 42 En este sentido no tiene las preocupaciones, ni tampoco los intereses que encontramos en Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Barcelona: Planeta; 1992. Este texto abarca un período amplio que inicia en 1514 y narra principalmente la conquista en el actual territorio mexicano encabezada por Hernán Cortez. El texto fue publicado hasta 1632, y aunque fue publicado posteriormente al texto que nos ocupa aquí, en realidad corresponde a una historia anterior.
- 43 Acosta anuncia la falsedad de aquella tesis según la cual los pobladores del nuevo Continente ya estaban aquí o bien aquella que propone que atravesaron el Océano con embarcaciones, esto en tanto contradecía la tesis bíblica de Adán como el primer hombre o la falta de tecnología para construir las embarcaciones requeridas para tal finalidad. Acosta sostiene que lo más probable es que debido al congelamiento en la tierra que está por encima de la Florida y “la tierra larguísima del Septentrión” los accesos entre las masas continentales fueron habilitados para los procesos migratorios hacia América. Acosta formula una tesis epistémica muy importante sobre cómo nuestra imaginación nos permite trascender nuestra vivencia espacio-temporal, y cómo bajo la guía de la razón (y la luz bíblica) puede aportar insumos para formularnos hipótesis que no han sido consignados por una fuente de primer orden (Acosta. *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 78-21 [Libro primero, capítulo 20]).
- 44 Esta es una de las tesis más importantes de la analítica del poder en Foucault, el carácter productivo del poder y aquello que produce es conocimiento (ver Michel



acá considerar el tipo de conocimiento que se enuncia en este libro en torno a la religión<sup>45</sup>. ¿Qué tipo de saber se produce en torno a la religión?, ¿cuál fue su objeto?, ¿cuáles son sus intenciones, objetivos, intereses? El espíritu del texto señala que no es la espada la que es capaz de cambiar consciencias, sino que el uso de la razón y el conocimiento figuran como aquellos elementos más eficaces en la persuasión de las almas.<sup>46</sup>

El Libro V del texto de Acosta dedica sus esfuerzos a un estudio de la idolatría en las gentes del nuevo mundo. El principio fundamental es conocer las tácticas a través de las cuales el Demonio, impulsado por su orgullo y por el desprecio que siente hacia los seres humanos, guía a estos últimos en la senda de la ignorancia, humillación y perdición. La idolatría es, acá, el principio de

---

Foucault. *Discipline and Punish. The birth of the Prison*. Trad. Alan Sheridan. New York: Alan Sheridan; 1995: 27).

- 45 El libro VI del texto de Acosta discute la falsedad de la tesis que sostiene la ausencia de razón en los pobladores del nuevo mundo: “El uno, deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre” (*Historia natural y moral de las Indias.*, pp. 447) e indica que la forma más apropiada de modificar las conductas de los nativos no es a través de la fuerza sino apelando a la argumentación lógica. Sigue un espíritu socrático según el cual la razón, aunque nublada por las malas costumbres, está presente en los nativos y puede estimularse. De ahí que el autor apunte la necesidad de analizar la historia desde la perspectiva de los indios, cuestión que nos indica en su propósito: “No pretendo tratar los hechos de los españoles que ganaron a la Nueva España, ni los sucesos extraños que tuvieron, ni el ánimo y valor increíble de su capitán Hernán Cortés [...] Sólo para cumplir con mi intento, resta decir lo que los indios refieren de este caso, que no anda en letras españolas hasta el presente” (Acosta, *Ibidem.* pp. 583 [Libro sétimo, Cap. 25]).
- 46 De esto nos advierte Acosta: “Porque cierto es cosa de ponderar cuán sujetos están a quien los pone en razón [a los habitantes de las indias] No hay entre las criaturas corporales más ilustres que el sol, y es a quien los gentiles todos comúnmente adoran. Pues con una buena razón me contaba un capitán discreto y buen cristiano, que había persuadido a los indios de que el sol no era dios, sino sólo creado de Dios” (*Historia moral y natural de las Indias.*, pp. 361 [Libro quinto, cap. 5]). De esta forma, cierto tipo de saber, aquel de las prácticas idolátricas, está asociado a las formas en las cuales las conductas de los habitantes del Nuevo Mundo pueden ser persuadidas mediante la argumentación fundamentada. Estamos acá ante un poder que se refuerza mutuamente con un saber, con conocimiento.



todos los males. Esto implica, por lo tanto, un estudio minucioso de la infinita variedad de formas en las cuales está presente la idolatría. Este es el fin que persigue Acosta a través de su texto, proponer un estudio de la idolatría tal como la encuentra en el nuevo mundo, conocer sus estrategias, sus mecanismos, las intenciones y lógicas que se encuentran en las prácticas idolátricas. El conocimiento resulta acá un instrumento para combatir al demonio.

El análisis de Acosta no consiste en un repaso de las doctrinas, razones teológicas o bíblicas por las cuales la idolatría debe ser condenada. Su acercamiento asume una posición muy distinta, consiste en realizar un análisis minucioso de las prácticas idolátricas. Lo que le importa a Acosta es entenderlas, comprender los artilugios demoniacos que operan en ellas. Para tal fin realiza una observación minuciosa de rituales, ceremoniales y prácticas cotidianas. Cuando encontramos referencias al texto bíblico en este apartado éstas carecen de un carácter doctrinal o teológico, al menos inmediatamente, sino que sugieren una metodología de acercamiento. Por ejemplo, las tácticas a través las cuales Job o Pablo de Tarso descubren, describen y afrontan las prácticas idolátricas del mundo pagano funcionan como criterios metodológicos de acercamiento y estudio de las prácticas idolátricas en el Nuevo Mundos, y difícilmente refieren a doctrinas de índole teológica sobre la idolatría. La lectura bíblica le sirve de manual de investigación de campo, el cual Acosta complementa y actualiza. Acosta está más interesado en comunicar cómo se lleva a cabo la idolatría que en ofrecernos un tratado dogmático sobre la misma.

El criterio de ingreso que asume Acosta ante la práctica idolátrica está dado por aquello que es adorado. ¿Cuál es el objeto de la idolatría? Acá Acosta propone dos grandes grupos: cosas gene-



rales (sol, luna, Tierra, elementos, etc.); o bien aspectos particulares (ríos, montañas, árboles, etc.). Pero una segunda cuestión resulta mucho más importante para Acosta, ¿a través de cuáles mecanismos la idolatría se materializa? ¿Cuáles son aquellas prácticas donde la idolatría se hace efectiva? Acosta entonces se dedica a una extensa caracterización de estas prácticas. Por ejemplo, el jesuita dedica un espacio importante a las prácticas en torno a la muerte. Le interesan las prácticas de conservación de los cuerpos, originalmente destinados a la preservación de la memoria de los reyes, la elaboración de “retratos”<sup>47</sup>, sus vestimentas durante los funerales, el uso de telas y la preferencia de ciertos colores, los obsequios a los muertos, las prácticas de ingesta en torno al ritual funerario, la comida utilizada, la bebida. Los adornos de oro, plata y toda posesión que se considerara precioso a los ojos del muerto; una descripción detallada de los sacrificios alrededor de la muerte<sup>48</sup>, etc. Acosta realiza una descripción muy minuciosa de la forma en la cual se llevaban a cabo éstos y otros rituales. No le interesa analizar el significado o sentido, quizás por asumir *a priori* el núcleo demoniaco de estas prácticas. Sino que está mucho más interesado en las prácticas en tanto están vinculadas a la ingesta, el vestido, la disposición corporal, la decoración. Acosta se refiere a lo atractivo de los co-

47 Acosta señala ampliamente el lugar que tenía en la idolatría las prácticas artísticas: “Acrecentó esta invención de idolatría la curiosidad de excelentes artífices, que con arte hicieron estas imágenes y estatuas tan elegantes, que los que no sabían lo que era, loes provocaban a adorarlas. Porque con el primer de su arte, pretendiendo contentar al que les daba su obra, sacaban retratos y pinturas mucho más excelentes.” (*Historia natural y moral de las indias.*, pp. 362).

48 Por ejemplo, Acosta señala en este punto un caso particular de los Incas (la zona del Pirú según la llama el autor jesuita): “Cuando murió Guanacapa, que fue padre de (sic) Atagualpa, en cuyo tiempo entraron los españoles, fueron muertas mil y tantas personas de todas edades y suertes, para su servicio y acompañamiento en la otra vida, (sic) matábanlos después de muchos cantares y borracheras, y ellos se tenían por bienaventurados; (sic) sacrificábanles muchas cosas, especialmente niños, y de su sangre y hacían una raya de oreja a oreja, en el rostro del (sic) defunto” (*Historia natural y moral de las Indias.*, pp. 365).





lores, los aromas de inciensos y cenizas, el gusto de sus comidas, el trato que se daba a los cuerpos sacrificados y a los cadáveres, lo atractivo de la confección de sus estatuas. Son éstas tácticas materiales las que le demuestran las formas de actuar y de dominar del maligno. Como si la adoración a Satanás fuer *un estado del cuerpo*. Curiosamente, al realizar un estudio de aquello que denomina *falsa religión* ha marcado un antecedente (previo a los primeros estudios antropológicos de la Ilustración) muy importante en el estudio de las prácticas religiosas.

Este ingreso no representa, en absoluto, una invención del mundo católico llegado a América<sup>49</sup>. En el proceso de la llamada *Ilustración Norteamericana*, encontramos estudios dentro del mundo protestante que asumen una analítica de las prácticas religiosas desde los sentidos corporales. El criterio de ingreso analítico que transita la vía de los sentidos tiene un bagaje Baconiano y Lockeano, pero su aplicación al estudio de lo religioso estuvo en un principio interesado no sólo en una analítica de las prácticas en tanto referidas a un núcleo divino o demoniaco, sino en la posibilidad de transformar los sentidos corporales en algo denomi-

---

49 Asimismo debemos señalar que el intento de Acosta, dirigido a la producción de un cierto saber, no representa para nada un esfuerzo aislado ni es el reflejo de una disposición personal; pero tampoco su criterio de ingreso fue norma o marca la única vía de producción de conocimiento. Sólo por citar un ejemplo, podríamos de igual manera haber considerado el trabajo del también jesuita Antonio Ruiz de Montoya, quien nace en 1585 en Perú. Sus obras se dedican a un estudio de la lengua guaraní y tupí con la finalidad de ofrecer los primeros diccionarios bilingües guaraní/castellano. Dos de sus obras *Tesoro de la lengua guaraní* (1639) y *Arte y Bocavulario de la lengua guaraní* (1640; sic), no representan sólo una traducción de términos de una lengua a otra, sino que se dedica gran espacio a las partes del cuerpo, los sentidos corporales, órganos internos, sustancias y secreciones, las relaciones sexuales, prácticas del goce, del erotismo, del amor, de la reproducción, así como un recuento detallado de todas aquellas prácticas consideradas como pecaminosas; las divisiones generacionales. Reúnen una serie de descripciones y estudios de los usos del cuerpo entre los guaraníes, donde el criterio de ingreso está dado por imágenes y premisas de orden religioso o bíblico (para un estudio de las obras de Montoya ver Graciela Chamorro. *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009).



nado *Los sentidos espirituales*. Dentro de esta línea resulta fundamental el estudio del autor sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772)<sup>50</sup>. Su trabajo se centró en una utilización de los criterios de análisis material de la Ilustración Europea en una búsqueda de transformación espiritual. Su proyecto consistía en procurar un conocimiento del alma a través de la experiencia anatómica del cuerpo. Al alma se llegaba por una atención y estudio detallado de las formas y usos del cuerpo.

Esta aproximación se centró en el estudio de la escucha y visión de signos del mundo espiritual. El problema, tal como lo planteaba la corriente cartesiana, estaba en que los sentidos corporales eran engañados con facilidad. El estudio de los sentidos (a través de ciertas preguntas como cuál es la mecánica de la escucha o cómo la visión puede ser engañada) tiene como finalidad vincular los sentidos corporales con los sentidos del cuerpo espiritual. Éstos últimos son perfectos y posibilitan la visión y escucha de los ángeles e incluso de Dios. Los estudios de Swedenborg abarcaron más tarde otros sentidos como el tacto de los cuerpos espirituales, así como su aroma. Su trabajo tuvo gran impacto dentro de las tradiciones protestantes, de las cuales Swedenborg formó parte, y tuvo eco en autores como John Wesley. Fue una aproximación a los fenómenos religiosos en su carácter más corporal, en sus sentidos. Aunque, tal como ha sido parte del pensamiento de Acosta, la consideración reside en un núcleo *espiritual-ontológico* que subyace en los sentidos corporales y que es capaz de ser transformado.

---

50 Para una discusión sobre el lugar de Swedenborg dentro del estudio de los sentidos que fueron potenciados y desarrollados a través y a propósito de prácticas religiosas ver Leigh Eric Schmidt. *Hearing Things. Religion, Illusion, and the American Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press; 2002: 198-245. En este texto el autor analiza el lugar del sentido de la escucha dentro de la ilustración norteamericana, los mecanismos de autoridad, científica y religiosa, que emergieron a su alrededor, así como el papel de la escucha de ángeles en las tradiciones religiosas norteamericanas.



Un giro bastante significativo lo constituye la perspectiva naturalista de la Ilustración europea en el estudio de lo religioso, el cual desvía la atención a las prácticas y se ubica en alguna disposición antropológica que las posibilita. Un texto fundamental dentro de esta línea sería el clásico de David Hume sobre religión<sup>51</sup> *The Natural History of Religion*, publicado por primera vez en 1775. El texto no se interesa en una aproximación a las prácticas religiosas, sino que procura una reflexión sobre aquello que demarca el elemento constitutivo de lo religioso: ¿cuál es el principio antropológico universal que suscita la aparición histórica de la religión? Hume encuentra su respuesta en la ansiedad y el miedo que provoca el futuro y todo aquello que es desconocido. En este sentido, las dos dimensiones antropológicas sobre las cuales se cimienta la religión es el miedo y la esperanza<sup>52</sup>.

Si bien Hume no emprende un estudio de las prácticas religiosas, sus reflexiones tuvieron un profundo impacto en otros autores que realizaron estudios de ésta índole. Un texto bastante tardío, y que establece las bases de la antropología moderna, es *Primitive Culture* de Edward B. Tylor (1832-1917).<sup>53</sup> Su primera edición data de 1871 y dedica gran parte de sus reflexiones a un estudio

---

51 David Hume. *The Natural History of Religion. A naturalist account of the causes, effects, and historical development of religious beliefs*. USA: Pacific Publishing Studio; 2011.

52 En un texto tan posterior como *La esencia del Cristianismo* (1841) del alemán Ludwig Feuerbach encontramos un criterio de ingreso similar, al postular que la religión surge por la experiencia de una vacuidad o carencia que el ser humano encuentra en sí mismo y que advierte satisfecha en su Dios o divinidad, quien tiene como uno de sus atributos aquello de lo cual el ser humano carece. Si bien, la posesión que goza la divinidad de aquel anhelo, que es la propia esencia humana en negativo, no se traduce en prácticas religiosas idénticas (por ejemplo el autor analiza la distancia entre prácticas protestantes y católicas), si constituye el núcleo fundamental y originario de toda tipo de experiencia religiosa (ver Ludwig Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme; 1975; Ludwig Feuerbach. *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*. Trad. Miguel Arroyo. Madrid: TECNOS; 2007).

53 Edward B. Tylor. *Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Vol. I, II. London: John Murray; 1920.



de lo religioso y las distintas prácticas en torno a la magia, el sacrificio, el fetichismo y otros ceremoniales. La tesis es que la forma fundamental de la religión es la creencia en espíritus la cual, según el autor, es propiciada en torno a las experiencias alrededor de la muerte, el dormir, el soñar, el trance, la enfermedad. Existe, entonces, en un primer momento, la concepción de que las prácticas en torno a estas experiencias sostienen los elementos más fundamentales de la religión. Las prácticas de respiración, sus variaciones, intensificaciones u obliteraciones constituyen en los estudios de Tylor la base fundamental para estudiar la creencia en el alma. Sin embargo, Tylor está interesado en realizar un estudio comparado de las distintas formaciones religiosas con el fin de encontrar aquello que tienen en común, aquel núcleo antropológico a partir del cual dichas prácticas religiosas, los ritos, las ceremonias adquieren su fundamento y especificidad. Este autor tiene ya un preconcepto de religión, que es aquel aportado por Hume, y busca confirmarlo con sus observaciones de campo.

Autores como William Robertson Smith (1846-1894), con su texto sobre la religión de los semitas (que aparece originalmente en 1894) donde analiza las prácticas rituales del sacrificio y la ingesta sacrificial<sup>54</sup>; Sir James George Frazer (1854-1938), ese victoriano que se dedicó ampliamente al estudio de los orígenes de la religión, su relación con las prácticas de la magia y el sacrificio<sup>55</sup>. Ambos son textos que persiguen este espíritu de búsqueda que procura encontrar en cultos, ritos y ceremoniales aquella dimensión antropológica que es común a todos los seres humanos (o todos los individuos de una colectividad) y sobre la cual se cimienta la religión. Es el intento de inducir un núcleo antropo-

---

54 William Robertson Smith. *Religion of the Semites*. USA: Transaction Publishers; 2005.

55 James George Frazer. *La rama dorada. Magia y religión*. Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México: FCE; 1986.



lógico a partir del cual se despliegan diversas prácticas religiosas, ritos, cultos, ceremoniales, etc. Dimensión antropológica, dicho sea de paso, que puede ser trabajada por la razón y por tanto, es susceptible de ser superada. Acá algo como las prácticas es un derivado, una serie concatenada de acciones ancladas a algo como la creencia, por ejemplo. Es un modelo de ingreso que considera las prácticas únicamente en tanto ofrecen muestras del núcleo religioso en torno al cual se despliegan. Es una genealogía de la subordinación de las prácticas religiosas al sentido, la creencia o irrupción de lo numinoso.

Con respecto a esta hipótesis de trabajo según la cual las prácticas religiosas están ancladas a una manifestación de Lo Santo o bien un núcleo antropológico, y más específicamente en referencia al texto de Frazer *La rama dorada*, Ludwig Wittgenstein realizó (alrededor de 1931) una serie de observaciones que guardan una afinidad con la propuesta que sostenemos en este escrito. Wittgenstein sostiene, en una primera crítica, que Frazer da un lugar central a la *creencia* u *opinión*<sup>56</sup>, a la *idea* como el lugar donde descansa la especificidad de algo como el ceremonial o el símbolo religioso, cuando en realidad habría que posar la atención sobre otro elemento. El argumento implica evitar considerar un tal núcleo religioso, así sea una idea o una creencia como el fundamento de lo religioso:

No puede haber razón alguna o, mejor, no hay ninguna *razón* por la cual la raza humana venere al roble a no ser por el simple hecho de que aquella y el roble han estado unidos en una comunidad de vida. Es por eso por lo que se encuentran juntos y no por elección; por haber crecido al unísono, como la pulga y el

---

56 La noción alemana que utiliza Wittgenstein es *meinung*: “Un símbolo religioso no se basa en *creencia* (*meinung*) alguna. Y sólo donde hay creencia hay error” (Ludwig Wittgenstein. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Trad. Javier Sábada. Madrid: TECNOS; 2008: 54).



perro. (Si las pulgas desarrollaran un rito, éste haría referencia al perro). Se podría decir que no es su unión (la del roble y el hombre) la que ocasionó estos ritos, sino, en cierto sentido, su separación.<sup>57</sup>

Cuando golpeo el suelo con una vara –explica Wittgenstein, o un árbol por ejemplo, en señal de enojo no significa que esté enojado con el suelo o el árbol, ni tampoco que yo crea que la acción de golpear el suelo resuelva el problema. Simplemente lo golpeo. Las prácticas rituales no necesariamente descasan, en su origen, en alguna razón teológica o incluso en alguna creencia o núcleo religioso. Las prácticas deben ser consideradas, en términos de su origen, en su condición más material, en tanto referidas a las causas sociales, económicas, políticas de su emergencia y desarrollo. Esta crítica plantea, en la historia del estudio de las prácticas religiosas un giro importante, al menos con respecto a la forma en la cual las prácticas eran asumidas en una corriente antropológica anterior. Consiste en considerar la posibilidad de superar la concepción según la cual las prácticas están sujetas a las ideas, creencias u opiniones. Consiste, por el contrario, en abrirse a la posibilidad de valorar en qué sentido son más bien ciertas ideas, creencias y opiniones las que se basan en prácticas particulares. Y el lugar fundamental de las prácticas religiosas, según Wittgenstein, procuran un arreglo particular de los juegos del lenguaje a partir del cual es posible lidiar con la experiencia de *lo ausente*.

Una demarcación histórica tan tajante, y breve, como la que hemos hecho acá en realidad abre muchas más preguntas que aquellas que resuelve. El fin de este breve apartado consiste en señalar un derrotero de algunos momentos importantes en la consideración de las prácticas y algunos antecedentes que ubican las po-

---

57 *Ibidem.*, pp. 73-74.





sibles raíces de ingresos académicos que muestran la historia del estudio de las prácticas religiosas, ya sea en tanto subordinadas a un sentido o en su emergencia material. Hemos dejado por fuera acercamientos desde la sociología de la religión en textos de Max Weber<sup>58</sup>, la cual piensa cómo las prácticas de acumulación y producción de capital en las ciudades industriales adquirieron un soporte en ciertas prácticas de orden religioso (calvinistas). Asimismo, una larga historia de la academia Alemana que debido a un rastreo arqueológico de la lengua, en procura de conocer aquel momento donde el lenguaje divino se convirtió en lenguaje humano, se abrió al conocimiento de una serie de prácticas Orientales<sup>59</sup>. Existen, entonces, un número amplio de historias que han quedado por fuera y que un estudio mucho más detenido sobre esta historia debe abordar. Con este apartado no buscábamos ser exhaustivos en la historia del estudio de las prácticas religiosas, sino que procuramos comunicar una idea muy básica sobre el lugar que las prácticas religiosas han ocupado dentro de la historia de las ideas sobre religión. Por tanto, queda una puerta abierta para que futuros trabajos ahonden la historia del lugar de las prácticas religiosas dentro de los estudios sobre religión.

### **Conclusión: Elementos para el estudio de las prácticas religiosas. Un comienzo**

Hemos desarrollado una discusión sobre la delimitación teórica, los posibles alcances y antecedentes del lugar de las prácticas religiosas dentro del estudio de lo religioso. Para finalizar me propongo formular y pensar alrededor de algunas preguntas que me suscitan las consideraciones recién expuestas. Algo así como si se mantuviera una conversación con algún interlocutor del que

58 Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Joaquín Abellan. Madrid: Alianza; 2001.

59 Suzanne Marchand. *German Orientalism in the Age of Empire: religion, race, and scholarship*. New York: Cambridge University Press; 2009.



aquí sólo tenemos la pregunta y no la reflexión que le ha llevado a formularla. El fin no es dar una respuesta definitiva a las consultas que nos arroja este interlocutor espectral sobre las dimensiones teóricas de nuestro acercamiento, sino formular los posibles espacios en los cuales sería posible llevar estas discusiones. *Cuestión primera. Del dicho al hecho... y viceversa.* Al repasar este texto podría surgir la cuestión de cierto maniqueísmo en el que el autor ha incurrido cuando, al referirse al carácter material y contingente de las prácticas religiosas, ha olvidado pensar los discursos que pueden existir a su alrededor (o en su origen), y ha hecho caso omiso al lugar que ocupan éstos con respecto a las prácticas. Podría pensarse que es una hipótesis de este texto que los mecanismos discursivos referidos a las creencias, opiniones y saberes de orden religioso estuvieran por fuera o al menos fueran ajenos en principio a las prácticas religiosas.

Nada estaría más apartado de nuestra perspectiva que asumir una tal ruptura entre discursos y prácticas. En un primer nivel, y de la mano de Michel Foucault<sup>60</sup>, debemos establecer que los mecanismos discursivos (aquellos producidos por iglesias, disciplinas académicas y centros que estudian lo religioso, los aparatos políticos y clericales, aquel que producen algunas comunidades religiosas, etc.) vinculan prácticas con aquellos saberes y conocimientos que las soportan, despliegan, apoyan o contienen. Los discursos –dice Foucault, vinculan poder y saber. Considérese las prácticas sexuales en tanto llaman la atención de aparatos, dispositivos, instituciones y agentes religiosos. El arreglo de prácticas religiosas que se suscita alrededor de las prácticas sexuales (por ejemplo la confesión<sup>61</sup>, vigilancia y disci-

60 Estamos considerando aquí las observaciones con respecto a la metodología que Foucault propone con respecto a la analítica del poder en *Historia de la sexualidad.*, pp. 100-102.

61 Ver la clase del 19 de Febrero de 1975 en el Collège de France que Foucault dedica al tema de la confesión en *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*.



plina<sup>62</sup>, la abstinencia, la purificación bautismal, el matrimonio, entre otras) está articulado a una serie de mecanismos discursivos que las determinan, acompañan y despliegan. Son discursos de índole religiosa que vinculan estas prácticas religiosas en torno a la sexualidad con un plan salvífico y otros criterios de índole bíblica, dogmática o teológica destinados a cierta administración espiritual de la sexualidad y definición de las relaciones de género. Encontramos acá cartas pastorales, encíclicas, manuales, entre otros, destinados a producir una suerte de *saber religioso* en torno a la sexualidad y con esto determinan la necesidad de unas prácticas religiosas, que propician el espacio para la aceptación y rechazo de sexualidades. Pero también aparecen mecanismos discursivos no-religiosos pero que pasan a ser acogidos por aparatos religiosos pues vinculan y amparan las prácticas religiosas en torno a la sexualidad con saberes de orden científico, como por ejemplo ciertos enfoques de la sexología o la psiquiatría afines a sus concepciones religiosas<sup>63</sup>. Desde esta perspectiva discursos y prácticas se traslapan, se refuerzan, se apoyan, se sostienen entre sí, incluso ahí donde en apariencia se contrarían y niegan<sup>64</sup>, tal como afirmaba Bourdieu con respecto a las prácticas económicas de la Iglesia Católica Francesa.

---

Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal; 2001: 153-182.

62 Ver las nociones de vigilancia y disciplina según aparecen en el *Principio de correspondencia Alternada* desarrollado en el marco del poder pastoral que describe Foucault con respecto a la Iglesia Católica en *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: FCE; 2006: 221-292.

63 Un ejemplo claro de esta línea lo constituyen los seis volúmenes de las guías de educación para la sexualidad que publicó la Conferencia Episcopal de Costa Rica en el 2009. En estos volúmenes se advierten diversas referencias a disciplinas como la psicología, psiquiatría, medicina, sexología con el fin de dar bases científicas a las prácticas religiosas en torno a la sexualidad. Ver Conferencia Episcopal de Costa Rica. *Amor y sexualidad. Cuidados, afecto y amor*. 6 Vols. San José: CECOR; 2009.

64 Para una discusión de cómo una práctica como el abuso sexual infantil es sostenida por el discurso religioso aún cuando es contraria a sus criterios dogmáticos o teológicos ver Diego Soto, "La mano de Dios y la carta del Padre: abuso sexual y clericalidad" en *Siwô: Revista de teología* (4), Heredia: Sebila; 2011: 87-128.



Desde otra perspectiva teórica, que resulta de la aplicación del psicoanálisis lacaniano al análisis social, hemos mostrado antes<sup>65</sup> cómo una separación entre discurso y práctica, lo dicho y lo acaecido, resulta teóricamente imprecisa. Laclau y Mouffe<sup>66</sup> proponen la noción *articulación discursiva*, que designa aquella práctica que al establecer relaciones entre *elementos*, modifica la identidad de estos. Desde un criterio analítico como este la ruptura entre práctica y discurso resulta inoperativa, en tanto la conformación de identidades supone la alianza estratégica, los mutuos refuerzos y apoyos entre discursos y prácticas. Incluso donde los discursos parecen negar o contradecir aquello que se aprecia en las prácticas, este ingreso teórico permite mostrar la función de soporte que tienen los discursos, incluso con prácticas dispersas o contrarias a aquello que establecen mecanismos discursivos. Un trabajo posterior, ya sea teórico o de campo con respecto a las prácticas religiosas, debe pensar de manera mucho más detenida las múltiples relaciones entre las prácticas religiosas y los discursos que se producen en el campo religioso y fuera de él.

*Cuestión segunda. Naturalismo y fenomenología de la religión* Otra observación que podría realizarse es que el texto desarrollado arriba parece reducir las posibles aproximaciones a la religión a explicaciones de índole naturalista. De esta manera, los acercamientos a lo religioso propuestos acá no permiten captar o dar cuentas de aquello que constituye a lo religioso o que es lo más genuino de la religión.

---

65 Ver Diego Soto. "La cosa religiosa. Carne, discurso y sujeto" (en proceso de publicación). El texto propone criterios de ingreso desde autores que han trabajado la teoría de Jacques Lacan. Corresponde a uno de los productos del proyecto de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión: *Una contribución para el estudio de lo religioso 1989-1999*.

66 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Trad. Ernesto Laclau. Buenos Aires: FCE; 2010: 129-190.



Una aproximación naturalista a la religión se sostiene, no exclusivamente, sobre la base de tres líneas de trabajo. Una primera estaría dada por una aproximación que niega la existencia efectiva de todo aquello que no pertenezca al orden natural, un tipo de ontología negativa que se niega a asumir como hipótesis de trabajo la existencia de un núcleo numinoso ultra-terreno. Una segunda acepción de la aproximación naturalista refiere a aquella posición que asume la religión como un producto de la naturaleza/esencia humana, o bien un derivado de la condición antropológica o social del ser humano<sup>67</sup>. Autores como Tylor, Frazer, Feuerbach, el mismo Freud serían naturalistas en este segundo alcance. Una tercera línea, referida al estudio de lo religioso, está dada en tanto la religión puede ser comprendida sin ninguna guía magisterial, es decir, sin asumir como dado algún principio de orden religioso, y puede ser abordada utilizando los mismos criterios y mecanismo de análisis que se utilizan para explicar otras dimensiones de la sociabilidad humana. Autores como Max Weber que se interesaron no sólo en las razones históricas o “prehistóricas” del origen de la religión, sino también en las razones sociológicas e históricas que posibilitan su continuidad y la hacen necesaria dentro de un orden social determinado se ubican en esta tercera línea.

Cualquiera que fuera la vertiente naturalista que se sigue, pareciera que nuestro estudio, al hacer un llamado al estudio de las prácticas, reduce la religión a un *subproducto* de algún proceso que le es anterior. La religión no sería un fenómeno en sí mismo, sino un epifenómeno cuyas causas originarias deben buscarse en procesos sociales que son primarios. De esta forma parece que la

---

67 Cabría pensar acá aquellas posiciones que intentan una explicación de la religión desde las ciencias cognitivas, intentando mostrar cómo en el cerebro o la mente existen está dada la estructura que propicia las experiencias religiosas (ver Gregory Peterson. *Minding God. Theology and the cognitive sciences*. Minneapolis: Fortress; 2003).



religión pierde su especificidad, que un estudio que no procura indagar aquello que tiene de “más auténtico,” de propio, de original es reductivo con respecto a la comprensión que podemos tener de lo religioso. Esto en tanto una aproximación naturalista pierde de vista lo específicamente religioso, lo santo, lo numinoso. Lo contrario sería asumir un ingreso fenomenológico que busca, aún intuitivamente, captar el carácter irreductible y originario de la experiencia religiosa según ella misma se manifiesta, así sea a través de en formas plurales, y por lo tanto procuraría una observación que pretende, luego de mirar la diversidad, encontrar aquello que tienen en común y por tanto de originario. Efectivamente, en este texto sostenemos que las prácticas religiosas son producto de la sociabilidad humana, acontecen al interior de relaciones de poder y que, además, son constitutivas de esta sociabilidad. También afirmamos que las prácticas religiosas no tienen un lugar pasivo con respecto a unos elementos constitutivos, irreductibles y originarios de las experiencias que ubicamos como religiosas, ya sea lo sagrado, lo santo o lo numinoso. No se trata acá de pensar qué es lo que constituye una práctica para determinar que efectivamente es religiosa. Pues, aquello que se entiende como “específicamente” o “efectivamente” religioso es también una producción que se ubica históricamente. No procuramos buscar aquel ojo del cual emana Lo Santo, y cómo de él se desprenden una serie de prácticas plurales que calificamos como religiosas. Partimos de un enfoque muy particular, pensar Lo Santo en tanto es (re)producido, sostenido, potenciado o bien transformado por unas prácticas que son periféricas con respecto a la centralidad de la institucionalidad (religiosa, política o académica), prácticas muy cotidianas donde se formulan y gestan aquellas corporalidades de las cuales emerge lo Santo. Nuestra concepción se acerca bastante a aquella propuesta por el estadounidense Robert Orsi:





Holiness describes something real in culture and history, with real, if ambivalent, effects. I do not mean something unequivocally good or bad, nor do I mean something free of time and place, at least in its inception (I think it *becomes* free of time and place [...]) Rather, I mean something that is more than the sum of its social parts and that comes to have a life of its own independent of the humans out of whose imaginations, inheritances, and circumstances it emerged.<sup>68</sup>

Pensar las prácticas religiosas, según emergen en el contexto de unas tensiones, disputas, mandatos o rebeliones; pensar las prácticas religiosas, repito, implica pensar cómo estas suscitan los espacios, los tiempos, las corporalidades donde se (re)produce, sostiene o transforma aquello que se manifiesta como Lo Santo, Numinoso, o el Reino de Dios. Un dominio que tiene su propia especificidad y lógica, pero que, por su emergencia, está relacionado y tensionado con los otros dominios políticos que conforman el mundo social. Ya sea que soporten y apoyen el mundo tal como está constituido, o bien que lo condenan y combaten. La atención, entonces, no se dirige hacia lo Santo “en cuanto tal,” sino a las corporalidades que, propiciadas por unas prácticas religiosas, lo producen, soportan y ubican en el mundo social. Un dominio que adquiere su propia dependencia, pero que nunca es ajeno o externo al mundo. Lo Santo, hijo de la sociabilidad, hunde sus raíces en las prácticas y aquellas corporalidades que éstas propician. Lo Santo emerge de la atención u obliteración sobre el uso y desarrollo de unos sentidos,

68 Robert Orsi. “The Problem of the Holy” en Robert Orsi. Orsi (ed). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. USA: Cambridge University Press, 2012: 91. [Lo Santo describe algo real en la cultura y la historia, con efectos, si bien ambivalentes, reales. No quiero decir algo inequívocamente bueno o malo, ni algo libre del tiempo y el espacio, al menos en su concepción (Yo pienso que *deviene* libre del tiempo y el espacio [...]) Por el contrario, yo lo entiendo como algo que es más que la suma de sus partes sociales y que adquiere una vida propia independiente de los humanos de cuya imaginación, herencias, y circunstancias ha emergido. Traducción Diego Soto].



unos criterios de ingesta, de evacuación, de contacto físico, de variaciones en la respiración, de posiciones corporales, incluso de lucha, de confrontación sociopolítica, de goce de la carne, de austeridad, de la libre imaginación, etc.

*Cuestión tercera. El estudio de la religión ¿en lo particular o en lo general?* Este texto podría dejar la impresión de que al acercarse a las prácticas religiosas, en su expresión más cotidiana y particular, según acontecen en la periferia institucional (o al interior de ella), pone demasiada atención a casos particulares y olvida por completo que la religión conforma todo un sistema sociopolítico con alcances nacionales, incluso globales de los cuales una aproximación como la propuesta, centrada en el caso, difícilmente podría dar cuentas.

Esta cuestión refiere a un aspecto vinculado con el método que podría procurarse un acercamiento que piensa (desde) las prácticas religiosas. Si en un enfoque como el fenomenológico, al menos aquel que se interesa por una *historia comparada de las religiones*, tenemos el análisis sobre una muestra plural de prácticas religiosas con el fin de inferir aquello que tienen en común y por tanto de más originario, ¿tendría, un acercamiento a las prácticas puntuales y particulares, algo que decir sobre el fenómeno religioso en cuanto proceso o evento social general o sistémico? En este punto resulta muy útil aproximarse al trabajo del antropólogo J Clyde Mitchell, particularmente a un artículo suyo titulado *Análisis de caso y análisis situacional*.<sup>69</sup> La cuestión que aborda el autor es cómo un análisis de caso puede arrojar premisas teóricas que permitan formular principios sobre el funcionamiento de un sistema social en general. La pregunta que afronta Mitchell

---

69 Lcyde Mitchell. "Case and situation analysis," en T. Evens y D. Handelman (ed). *The Manchester school: practice ethnographic praxis in Anthropology*. USA: Berghahn: 2006; pp. 23-42.



es: ¿cómo puede un material particular formular las bases de inferencia acerca de un proceso que es general? Es decir, ¿cómo afrontar el problema de la representatividad que puede tener un caso particular sobre una población dada? ¿Cómo desafiar las reglas que determinan cuando una muestra es significativamente representativa de una población?

Las posibilidades de realizar análisis de poblaciones en general se las reservan aquellas aproximaciones que aplican la teoría de la probabilidad a sus estudios; las cuales, a través de la conformación de una muestra aleatoria al azar, que tiene representatividad matemática, infieren relaciones entre las características de los elementos de una población dada. El problema, según Mitchell, radica en que debe existir una distinción entre la inferencia estadística, como el proceso matemático que permite transpolar los resultados de una muestra significativa a la población de la cual es representativa; y la inferencia científica, entendida como el proceso a través del cual el analista formula conclusiones acerca de las relaciones entre dos o más características en el marco de un esquema explicativo. Si bien se asume que ambos van de la mano, la pregunta que pone Mitchell sobre el tapete es hasta qué punto la postulación de relaciones entre características de una muestra se asumen como tales simplemente porque se infiere que esas características coexisten en esa población. La crítica va dirigida a la lógica empleada por trabajos que realizan tales inferencias científicas, ya sea a nivel sociológico, fisiológico, psicológico, religioso, político, entre otros. La coexistencia de dos características en una población dada es lo que debe ser, en principio, el objeto de la investigación, y no simplemente probar que entre ambas existe una relación o correlación.

En este sentido, un estudio de caso, como lo sería por ejemplo de las prácticas religiosas, debe arrojar luz la factibilidad de la coexistencia de dos o más características en una población dada, o



en nuestro caso en un campo religioso. Es decir, el estudio de caso puede mostrar la excepción sobre la cual se formula la norma, no para contradecirla, sino para formular aquellas conexiones internas, que si bien no emergen en la inferencia científica, existen como una condición necesaria para soportar las tesis que la inferencia arroja. No se trata entonces de encontrar lo común entre una serie de prácticas diversas; sino de analizar su particularidad, aquello que tiene de más “brutalmente” material (Bourdieu) con el fin de determinar cómo una práctica se formula como tal en el contexto de unas tensiones sociohistóricas, lo cual arroja luces no sólo sobre las prácticas en sí mismas, sino sobre el sistema social donde han emergido y donde han entrado en el dominio de lo religioso según lo comprende una sociedad en particular. No se trata, entonces, de probar las relaciones entre Lo Sagrado y unos sentidos corporales, sino que se cuestiona la coexistencia de Lo Sagrado y dichos sentidos, al punto de llevar el estudio a una arqueología de los sentidos que permita comprender la génesis sociohistórica de la emergencia de Lo Santo y cómo éste ha llegado a formularse como dominio de acción constituido, delimitado y en constante interacción con otros dominios.

Desde las observaciones de Mitchell es posible formular las bases del lugar central que tiene el estudio de prácticas puntuales de orden religioso dentro de la comprensión de principios sociopolíticos del campo religioso en general. Esta es una veta importante que también queda abierta, pero que marca un campo de reflexión importante dentro del estudio de lo religioso desde la perspectiva de prácticas religiosas.

*Cuestión quinta. Teologías latinoamericanas de la liberación y prácticas religiosas.* La última de las observaciones la pensamos desde una autora en particular. Nos referimos a Jennifer Spcheper Hug-



hes, a quien citamos más arriba a propósito de su texto *Biografía de un crucifijo mexicano*. La autora señala que hay una razón para el descuido que se ha tenido en América Latina con respecto al lugar de algunas prácticas religiosas dentro del subcontinente. En el capítulo sexto de su libro, titulado *The red Bishop, the Cristo, and the Aesthetics of Liberation*<sup>70</sup>; la autora afirma que los teólogos de la liberación (Assmann, Gutiérrez, y Segundo principalmente) despreciaron el acercamiento que se podía a hacer a prácticas religiosas como, por ejemplo, la adoración del crucifijo del Cristo Aparecido (tema de su libro), en tanto representaban una de las múltiples manifestaciones de los mecanismos de control ideológico que mantenían las instituciones religiosas sobre pueblos enteros. Es decir, según esta autora las prácticas religiosas, particularmente las que acontecían al interior de instituciones religiosas, fueron comprendidas exclusivamente como mecanismos de soporte simbólico de los sistemas políticos y económicos de dominación en América Latina; y por tanto no encontraron un lugar favorable dentro de las teologías latinoamericanas.

El descuido latinoamericano sobre el lugar productivo de las prácticas religiosas, luego, estaría fundamentado en este rechazo de la “acética de la liberación en América Latina”, en particular de sus teólogos, a las prácticas institucionales de religión. Sin embargo, al lado de serias deficiencias en la comprensión que una autora como Hughes tiene de las Teologías Latinoamericanas de la Liberación<sup>71</sup> tampoco ella es capaz de advertir en

70 Hughes, *Biography of a mexican crucifix*, pp. 131-170.

71 En primer lugar la autora asume que las Teologías Latinoamericanas de la Liberación corresponden a un movimiento homogéneo, y que se reduce a una línea de producción académica de corte teológico. Para una discusión sobre estas falsas nociones acerca de las Teologías Latinoamericanas de la Liberación ver Jonathan Pimentel Chacón. “Teologías latinoamericanas de la liberación”. En Jonathan Pimentel (ed). *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*. Heredia: SEBILA; 2010: 7-46; Helio Gallardo. “Trabajo político y teología latinoamericana de la liberación”. En Jonathan Pimentel. *Ibidem.*, pp. 47-80. Asimismo, ver las indica-



esos mismos teólogos que cita, y otros quizás desconocidos por la autora, que las prácticas religiosas ocupan un lugar importante dentro de la producción teológica latinoamericana.

Un criterio que podemos formular es que las Teologías Latinoamericanas de la Liberación (TLL) coinciden en dos formas de acercamiento a las prácticas: primero, una crítica-condena de las prácticas idolátricas que existen y se proponen al interior de instituciones y lógicas religiosas<sup>72</sup>; idolátricas en tanto dichas prácticas propician el espacio para formular corporalidades afines a los criterios más centrales de los sistemas de dominación político-económicos; segundo, esta crítica no emerge sino de considerar la crítica radical sostenida a través de otras prácticas religiosas, donde unas corporalidades despreciadas anunciaban con el testimonio viviente de sus luchas cotidianas la irrupción, deseo o necesidad del Reino de Dios en la Tierra, y con ello lanzaban una condena de todo aquello que desprecia la carne. Hughes ignora, entre muchas otras prácticas, el lugar que tiene en las TLL prácticas como las misas nicaragüenses, lectura popular de la Biblia, celebraciones en torno al maíz (que en primera instancia no son cristianas), la ingesta, y el posterior acercamiento a través de las teologías afro sobre las prácticas de índole intercultural, entre muchas otras prácticas. Esto señala que, en autores(as) como Hughes, existe poca información sobre el lugar político que en América Latina han tenido muchas de las formas de “vivir el Evangelio,” o como diríamos acá, muchas de las prácticas religiosas latinoamericanas. Muchas de éstas prácticas

---

ciones sobre *Teología latinoamericana de la liberación* en el primer capítulo del texto: Helio Gallardo. *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: EECR; 2009: 257-299.

72 Puede considerarse dentro de esta crítica los trabajos de Franz Hinkelammert: *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*. San José: EDUCA; 1977.





no tuvieron un lugar dentro de las primeras generaciones de las TLL, pero sin duda adquieren un lugar después.

Dentro de los múltiples ingresos teológicos que podrían citarse a la cuestión de las prácticas, quiero recordar el lugar fundamental que adquiere en las teologías latinoamericanas la práctica de la comida. En esta línea, desde su particular propuesta de comprender la mítica cristiana desde una perspectiva carnal, Jonathan Pimentel<sup>73</sup> indica el lugar de la comida, donde el criterio fundamental no es la preocupación teológica sobre la coexistencia de la carne de Jesús en los elementos del ritual simbólico, sino la preocupación en torno al acceso necesario que debe darse a todos a la comida ritual (I Corintios). Lo más “brutalmente” material de la práctica ritual radica entonces en la crítica de una racionalidad (que Pimentel designa como mito carnal) a otra racionalidad (imperial, farisaica) que niega la satisfacción de las necesidades humanas a un grupo de humanos considerados no-personas. En una práctica particular se evidencia la condena a un grupo de lógicas, instituciones, leyes y discursos de carácter hegemónico pero que una comunidad particular comprende como contrarios a su forma de producirse como humanos y de ofrecerse como ejemplos de producción de relaciones humanas. Formulan una serie de prácticas a partir de las cuales sus críticas al sistema dominante se hacen cuerpo.

Las teologías latinoamericanas de la liberación han estado interesadas en mostrar cómo la Iglesia de Cristo existe afuera de los templos, en una serie de prácticas religiosas periféricas que condenan al mundo hegemónico por negar cuestiones tan fundamentales como la satisfacción efectiva de necesidades materiales (alimentación, abrigo, salud, afectivas etc.), educativas

---

73 “Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal” en *Siwó’ 2*, Heredia: SEBILA; 2009: 189-231.



(conocimiento, imaginación, arte, etc.), políticas, sociales, etc. Más que buscar el núcleo sagrado que sostiene a unas prácticas, las teologías latinoamericanas de la liberación han estado más interesadas en acompañarlas (incluso a través de su producción de saber académico) o criticarlas como idolatría. Finalmente, el ingreso a un estudio de las prácticas religiosas en América Latina, está relacionado con una lectura de los alcances socio-políticos que tienen dichas prácticas al interior de los procesos sociales más amplios, en términos de continuidad o ruptura con problemáticas locales, nacionales, o globales (de género, generacionales, ecológicas, económicas, políticas, etc.); y representa, entonces, una ventana a través de la cual es posible tener un panorama concreto de las producciones de humanidad que acontecen todos los días desde las ciudades (y sus lógicas de capitalismo cosmopolita), los pueblos, hasta las periferias del desarrollo urbano latinoamericano, usualmente olvidadas o marginadas por las primeras.



## Referencias bibliográficas

- Acosta, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias: en qué tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica; 1940.
- Asad, Talad. "Thinking about religion, belief, and politics," en Robert Orsi. *The Cambridge companion to Religious Studies*. USA: Cambridge University Press, 2012.
- Asad, Talad. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Boston: The Johns Hopkins Press; 1993.
- Bender, Courtney, "Practicing religions" en Robert Orsi (ed). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. USA: Cambridge University Press, 2012: 273-295.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Trad. Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos; 2009.
- Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama; 1995.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama; 1997.
- Butler, Judith, "¿El judaísmo es sionismo?" en Jürgen Habermas y otros. *El poder de la religión en la esfera pública*. Trad. José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta; 2011.
- Chamorro, Graciela. *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuero en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec; 2009.
- Conferencia Episcopal de Costa Rica. *Amor y sexualidad. Cuidados, afecto y amor*. 6 Vols. San José: CECOR; 2009.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Barcelona: Planeta; 1992.
- Dole, Andrew. *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*. New York: Oxford University Press; 2010.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil Fernández. España: Paidós; 1998.
- Feuerbach, Ludwing. *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*. Trad. Miguel Arroyo. Madrid: TECNOS; 2007.



- Feuerbach, Ludwing. *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme; 1975.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish. The birth of the Prison*. Trad. Alan Sheridan. New York: Alan Sheridan; 1995
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. México: Siglo xxi; 1998.
- Foucault, Michel. *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*. Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal; 2001.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: FCE; 2006.
- Frazer, James George. *La rama dorada. Magia y religión*. Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México: FCE; 1986.
- Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Vol. VII. Germany: S. Fischer Verlag; 1972.
- Gallardo, Helio. "A propósito de las prácticas cristianas." Consultado en internet: [http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com\\_content&task=view&id=265&Itemid=1](http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=265&Itemid=1) (21/04/2012).
- Gallardo, Helio. *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: SEBILA; 2008.
- Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures*. USA: Basic Books; 1973.
- Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: Chicago University Press; 2008.
- Hughes, Jennifer Scheper. *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*. USA: Oxford University Press, 2010.
- Hume, David. *The Natural History of Religion. A naturalist account of the causes, effects, and historical development of religious beliefs*. USA: Pacific Publishing Studio; 2011.
- Jung, Carl. *Psicología y religión*. Trad. T. M. de Brugger. Barcelona: Paidós; 2006.
- Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Trad. Nicolás Rosa y Viviana Ackerman. Segunda ed. Buenos Aires: Siglo xxi; 1989.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Trad. Ernesto Laclau. Buenos Aires: FCE; 2010



- Marchand, Suzanne. *German Orientalism in the Age of Empire: religion, race, and scholarship*. New York: Cambridge University Press; 2009.
- Mauss, Marcel. "Técnicas y movimiento corporales," en Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Trad. Teresa Rubio de Marin-Retortillo. Madrid: Tecnos; 1971: 335-356.
- Merleau Ponty, Maurice, "The philosophy of existence," Trans. Allen Weiss en Stewart, J. (ed). *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern Press 1998: 493-503.
- Mitchell, Clyde. "Case and situation analysis," en T. Evens y D. Handelman (ed). *The Manchester school: practice ethnographic praxis in Anthropology*. USA: Berghahn: 2006; pp. 23-42.
- Ochoa, Ramón. *Society of the Dead. Quita Manaquita and Palo praise in Cuba*. Los Ángeles: University of California Press; 2010.
- Orsi, Robert, "The problema of the holy" en Robert Orsi. *The Cambridge companion to Religious Studies*. USA: Cambridge University Press, 2012: 84-105.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza; 1985.
- Peterson, Gregory. *Minding God. Theology and the cognitive sciences*. Minneapolis: Fortress; 2003.
- Pimentel, Jonathan (comp.). *Teologías latinoamericanas de la liberación. Pasión, crítica y esperanza*. Heredia: SEBILA; 2010.
- Pimentel, Jonathan. "Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal" en *Revista Siwö* 2,1 (2008). Heredia: SEBILA; pp. 189-231.
- Ricoeur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. México: Siglo XXI; 2009.
- Robles, Amando. *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. Heredia: SEBILA; 2007.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trad. Richard Crouter. New York: Cambridge University Press; 1996.
- Schmidt, Leigh Eric. *Hearing Things. Religion, Ilusion, and the American Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press; 2002
- Smith, William Robertson. *Religion of the Semites*. USA: Transaction Publishers; 2005.



- Solera, Eric. "La tensión unidad/diversidad como eje constitutivo básico del fenómeno religioso eclesial" en *Religión, sociedad y crisis*. Costa Rica: FLASCO, 2001.
- Soto, Diego, "La mano de Dios y la carta del Padre: abuso sexual y clericalidad" en *Siwô: Revista de teología* (4), Heredia: Sebila; 2011: 87-128.
- Soto, Diego. *Demanda erótica. Religión terminable e interminable*. Heredia: Sebila: 2011.
- Tambiah, Stanley Jeyara. *Magic, religión, and the scope of rationality*. USA: Cambridge University Press; 2006.
- Tylor, Edward. *Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Vol. I, II. London: John Murray; 1920.
- Vega, Álvaro. *Cuando Roma vino a Centroamérica. Religión y política en el discurso de Juan Pablo II en sus visitas a Centroamérica*. Heredia, CR: UNA; 2003
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Joaquín Abellan. Madrid: Alianza; 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Trad. Javier Sábada. Madrid: TECNOS; 2008

