



Capítulo 16

Compiadores
Hugo H. Rabbia
Gustavo Morello, sj
Néstor Da Costa
Catalina Romero

**La religión como experiencia cotidiana:
creencias, prácticas y narrativas
espirituales en Sudamérica**



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



Universidad
Católica del
Uruguay

306.6 R5 La religión como experiencia cotidiana : creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica / Hugo H. Rabbia, Gustavo Morello, S.J., Néstor Da Costa ... [et al.], compiladores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial ; Córdoba, Argentina : Editorial de la Universidad Católica de Córdoba ; Montevideo : Universidad Católica del Uruguay, 2019 (Lima : Aleph Impresiones).
218 p. : il. ; 21 cm.

Bibliografía: p. 209-218.

D.L. 2019-08229

ISBN 978-612-317-497-2

1. Religión y sociología - América Latina - Ensayos, conferencias, etc. 2. Pluralismo religioso - América Latina
3. Religiosidad 4. América Latina - Religión. I. Rabbia, Hugo H, 1980-, compilador II. Morello, Gustavo, S.J.,
1966-, compilador III. Costa, Néstor da, compilador IV. Pontificia Universidad Católica del Perú V. Universidad
Católica de Córdoba (Argentina) VI. Universidad Católica del Uruguay

BNP: 2019-087

La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica
Gustavo Morello, Hugo H. Rabbia, Néstor Da Costa y Catalina Romero, compiladores

De la presente edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Educc - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba
educ@ucc.edu.ar

© Universidad Católica del Uruguay
isor@ucu.edu.uy

Maquetación: Gabriela Callado
Arte de tapa: Sofía García Castellanos

Está prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método
fotográfico, fotocopia, mecánico, reprográfico, óptico, magnético o electrónico
sin la autorización expresa y por escrita de los propietarios del copyright.

Primera edición: julio de 2019
Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-08229
ISBN: 978-612-317-497-2
Registro del Proyecto Editorial: 31501361900666

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.
Jr. Riso 580, Lince. Lima - Perú

CAPÍTULO 7

PENSAR LOS CUERPOS, PENSAR LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS: UNA APROXIMACIÓN DESDE MUJERES CATÓLICAS DE CÓRDOBA

Franco Olmos Rebellato

De un tiempo a esta parte las ciencias sociales de la religión han prestado una atención cada vez mayor al cuerpo, ubicándolo como lugar privilegiado de la experiencia religiosa. Como bien señala el sociólogo argentino Pablo Semán, «es ya un lugar común en las ciencias sociales de la religión que ésta no es el reino de lo inmaterial y lo intangible» (2003:16). En efecto, la preocupación de las religiones no sólo está en la salvación del alma de sus fieles, sino también en los «asuntos de este mundo»; de esta forma, por ejemplo, es común ver a iglesias, organizaciones y referentes religiosos participar de los diferentes debates públicos.

Así, y ante preocupaciones que exceden el ámbito de lo «puramente espiritual», las personas creyentes se encuentran con inquietudes materiales; debiendo afrontar, por ejemplo, enfermedades, miedos, hambre, frío, que involucran, de forma inevitable, al cuerpo humano. En esta línea sostendremos, recurriendo a fragmentos de la historia de vida de Felicia, que en lo religioso también se ven involucrados cuerpos humanos, y no sólo la mente o espíritu del creyente (McGuire, 2003).

En este contexto, la perspectiva de la religión vivida aparece como un marco que nos permite dirigir nuestra atención a los cuerpos, emociones, experiencias

y, en definitiva, a las prácticas. Estas son relevantes para entender las diversas formas en las que la religión se encuentra presente en nuestras sociedades latinoamericanas. De esta forma, en el capítulo a continuación decidimos abordar una serie de conceptos, que, intuimos, nos ayudarán a entender que la religión no es vivida simplemente como acto cognitivo o del ámbito «espiritual» o de las creencias; más bien las personas creyentes «sienten y actúan por medio de significados y representaciones religiosas en tiempo y espacios sociales reales» (Rubin, Smilde & Junge, 2014: 12, traducción propia).

LOS CUERPOS ANTE LAS EXPERIENCIAS RELIGIOSAS

La pregunta central que atravesará el capítulo no es otra que aquella que supo realizar la socióloga estadounidense Meredith B. McGuire en ocasión de su discurso como presidenta de la *Society for the Scientific Study of Religion* (SSSR) en 1990. En ese momento, buscó llamar la atención de sus colegas sobre la importancia de los cuerpos en los estudios científicos de la religión, preguntándose de qué forma nuestra comprensión de la religión se vería modificada si nos aproximamos a ella desde sus aspectos materiales (McGuire, 1990); si, por ejemplo, pensamos en las formas en que esta se conjuga con la corporalidad en la vida diaria, alejada incluso de ámbitos institucionales tradicionales (p.ej. una caminata, el momento de cocinar, una danza).

Pero ¿de qué forma y bajo qué circunstancias los cuerpos «se hacen presentes» en las experiencias religiosas? ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando el creyente se toma de las manos, canta a viva voz, ora en voz baja, cierra o abre los ojos, se arrodilla, se sienta o simplemente permanece en silencio? (McGuire, 2003). ¿Los momentos religiosos –tanto aquellos que ocurren en ámbitos institucionales tradicionales como fuera de éstos– suponen ciertas expresiones corporales, sensibles y emocionales?

Por lo general, estas expresiones han sido estudiadas como más cercanas a los sectores populares. Algunos ejemplos que podemos mencionar son la emocionalidad colectiva de las procesiones a San Cayetano o las festividades de la Virgen de Urkupiña con sus bailes, trajes, comidas y bebidas típicas que marcan con claridad la presencia boliviana en los barrios del sur de la ciudad de

Córdoba, como Villa El Libertador o Las Flores (Giorgis, 2004). No obstante, en los últimos años, cambios ocurridos en el campo religioso latinoamericano han puesto en evidencia, entre otras cosas, que este tipo de prácticas de carácter emocional y sensible, que expresan un vínculo más íntimo entre la religión y el cuerpo, no son exclusivas de los sectores populares.

Comprender entonces la complejidad de lo religioso en las sociedades latinoamericanas –tal como lo hemos planteado– implica un desafío que exige tener una mirada atenta tanto de las expresiones corporales como emocionales que las moldean más allá de las personas y los lugares donde éstas suceden (Ammerman, 2016). Así, analizamos a continuación las diferentes formas en que los cuerpos se «hacen presentes» en lo religioso. En este caso mostraremos cómo, en los sectores medios y católicos de la ciudad de Córdoba, el cuerpo con sus características aparece en escena una y otra vez.

«CANTAR ES ORAR DOS VECES»: CANTO, RELIGIÓN Y CUERPO

Para dar cuenta de las formas en que la religión es vivida, en el sentido mencionado anteriormente, recurrimos al concepto de prácticas corporizadas (*embodied practices*, como se las refiere en inglés), tal como lo entiende McGuire (2007); permitiéndonos poner el foco en las interpretaciones religiosas y espirituales que se realizan a través del cuerpo (McGuire, 2007).

Esta idea nos permite reflexionar, por ejemplo, sobre actos cotidianos que, en principio, uno puede suponer de escasa vinculación con lo sagrado; prestar atención a esos pequeños actos cotidianos nos permite cierta flexibilidad para considerar que momentos marcados por la risa o el llanto, bien pueden ser leídos también como prácticas vinculadas a lo sagrado (Csordas, 1990).

Pero antes detengámonos un momento en otras prácticas –como la oración– que suelen entenderse como más típicamente asociadas a las organizaciones religiosas tradicionales. Veamos el siguiente ejemplo en el que Felicia nos ilustra con su experiencia, donde acciones cotidianas, prolongadas en el tiempo, como el rezo en su hogar –su «sagrada media hora»–, pueden producir modificaciones que se reflejan en distintos estados emocionales y corporales. Así, por ejemplo, nos dice: «Yo siento que he cambiado. Discuto mucho menos.

No es que fuera la gran discutidora, pero aprendí a quedarme callada. Estoy más para *dentro*» (énfasis añadido). Y a continuación agrega: «esta práctica me ha hecho ser más comprensiva, mucho más tolerante».

Es probable que estos efectos -de la oración sobre el cuerpo- estén relacionados con una forma de regulación de los cuerpos, donde la institución religiosa tradicional, en este caso la Iglesia Católica, aparece como un marco que enseña la práctica mediante los denominados «talleres de oración» en los que fieles como Felicia asisten, y luego la practican de forma individual, esta vez en la «calidez del hogar». Este es un nivel de análisis que habilitan las perspectivas de la corporalidad, como señala McGuire (1990), entre las cuales se ubican aquellas que tienden a poner su mirada en las relaciones de poder que atraviesan los cuerpos.

Una forma alternativa en la que se expresa la oración en Felicia es el canto. Aquí se busca «orar cantando», es decir, cantar como una «alabanza muy grande». Y señala: «a mí me encantaría levantar los brazos y cantar y moverme y bailar. Qué sé yo. Esa es una efusividad que mi marido no tiene. Te digo lo de cantar porque para mí eso crea un clima».

Y ya que es la forma «más natural de orar» y de «conectarse», la necesidad de cantar para Felicia no es otra que la de sentir alegría. Y como tal, el canto no está situado con exclusividad en un ámbito institucional, puede aparecer de forma espontánea mientras se realizan diversas actividades domésticas: «a veces estoy cocinando y me sale de cantar, de la manera más carismática». Así, el mismo acto de cocinar puede ser reinterpretado como un momento en el que se valoriza cierta materialidad de lo religioso (McGuire, 2003).

Pero también surgen en otros espacios, como el público: «yo hago las tres cuadras de la parroquia a casa cantando. Cantando en voz alta». Y la música aquí entonada no es otra que la de los salmos. Uno en especial atrae la atención de Felicia: el Salmo 63. «Este salmo a mí me encanta. Entonces vengo cantando: *El Señor es mi pastor/ nada me falta...*».

El hecho de cantar no sólo produce alegría. También es posible encontrar momentos marcados por el llanto o la tristeza: «hay canciones que no las puedo cantar porque me hacen llorar», nos explica. Así, diversos son los sentimientos que generan estas canciones, especialmente aquellas que contienen referencias

a las historias de los santos porque, de acuerdo con Felicia, «son muy sufridos». Las ganas de llorar y de bailar, como nos señala más adelante, son sólo algunos de los estados por los que suele pasar al entonar estas letras.

De este modo, incluso los espacios «de este mundo» —espacios cotidianos, domésticos— son alcanzados por una conexión con lo trascendente; en definitiva, cuentan como lugares donde se valoriza la materialidad de lo religioso, y donde el mismo acto de cocinar puede ser comprendido como parte de un acto religioso porque posibilita expresiones como el canto, en este caso de algún salmo en especial, que adquiere para Felicia connotaciones marcadamente emocionales o «carismáticas», como nos explica.

EL TEJIDO, UNA METÁFORA

La religión también puede presentarse en otros ámbitos, como en un grupo de tejido. En este grupo, del que Felicia forma parte junto con otras mujeres, hizo, en lo que para ella fue «una noche de inspiración», una breve oración que desde entonces las acompañan cada día que se reúnen a tejer para organizaciones sociales como La Luciérnaga, la Fundación Soles o incluso el Hospital de Niños de la Ciudad de Córdoba. La oración dice:

Piadosa y dulce virgen María/ que hilaste la ropa y abrigo de tu hijo nuestro
Señor Jesucristo/ te damos gracias por poner en nuestras manos estas labo-
res/ y pedimos tu inspiración para socorrer y abrigar a nuestros hermanos
más necesitados/ Amén (Felicia).

La razón de este rezo, tal como lo explica Felicia, no fue otra que la de «ponernos bajo el abrigo de María». Y así como acá se encuentra presente la idea de «abrigar a nuestros hermanos más necesitados», en éste abrigar encuentra Felicia el núcleo de lo que decide en llamar «idea maternal de la religión». ¿En qué consiste este aspecto «maternal»? Nos lo explica recurriendo a la figura de una virgen que lleva a su casa —luego de haber pasado por las demás integrantes del grupo de tejido—, y que decide dejar a la vista: «cuando me siento a tejer siempre la miro. La imagen de la Virgen embarazada y tejiendo significa

muchísimo. Jesucristo necesitó abrigo de chico y de grande. Y eso se lo hizo su madre, seguramente».

De esta forma, la comparación se da entre el mismo acto de tejer y la idea de abrigo brindado por la Virgen -entendido en el sentido de cuidado o protección-. Este abrigar, entonces, se amplía para abarcar tanto a las personas más necesitadas como a su familia, en especial, a sus hijos. Para Felicia la concepción maternal de la religión consistiría en «la vocación de proteger a los hijos». Y agrega:

Eso es lo que uno busca en la religión. Uno empieza a rezar porque busca la protección de Dios. Yo creo que esa es la primera necesidad del hombre, desde el punto de vista religioso. Y por eso tengo una idea maternal (Felicia).

Y, como señalamos más arriba, una de las expresiones que adquiere esta concepción maternal que tiene Felicia de la religión es el del cuidado de su familia. Nos relata una anécdota de los momentos en los que recurrió a la oración para pedir por sus hijos: «cuando mis hijos eran chiquitos y se enfermaban, yo siempre pedía por su protección al niño Jesús de Praga y a María. Por eso siempre tuve una idea maternal».

Es posible, una vez más, entender cómo se pone en juego la materialidad de lo religioso, esta vez en una práctica como el tejido; el cual actuaría como una metáfora que nos permite apreciar su concepción maternal de la religión. De esta forma, y como acabamos de ver, el cuidado -ahora como abrigo- de personas de sectores más vulnerables junto con la protección de su familia -sus hijos, en especial- encuentran su lugar en el tejido; esa práctica que, de acuerdo con Felicia, «ha sido casi siempre femenina».

REFLEXIONES FINALES

Comprender que tanto creyentes como no creyentes poseen cuerpos -que sufren, sienten placer, miedo, se emocionan, lloran, comen, beben, bailan, etc.- nos permite prestar atención a las diversas formas en que lo religioso se expresa y se hace presente en nuestras sociedades contemporáneas (McGuire, 2003). Si

la corporalidad aparece como algo inherente al ser humano, y por tanto atraviesa a los diferentes sectores sociales, no es de sorprendernos que encontremos prácticas vinculadas a lo que se ha llamado «religiosidad popular» también en sectores medios y altos de la sociedad. En este sentido, el relato de Felicia es ilustrativo de esta situación en tanto nos permite observar cómo lo trascendente se expresa, en este caso en la cotidianidad.

Así, por ejemplo, la oración practicada con asiduidad puede generar modificaciones corporales y emocionales, tiene efectos concretos, como traer más calma o discutir mucho menos; el «orar cantando» se muestra con sus ritmos, movimientos de brazos y efusividad con un estilo más «carismático», pero que no se encuentra limitado institucionalmente, lo desborda y alcanza el ámbito público, esas tres cuerdas de regreso de la parroquia cantando algún salmo especial, y acompaña en lo doméstico, mientras Felicia cocina, por ejemplo. Pero también podemos preguntarnos qué sucede cuando alejamos nuestra mirada de prácticas como el rezo, ¿hay otros lugares y momentos en donde el cuerpo irrumpe en el campo religioso? ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando un grupo de mujeres se reúnen a tejer –con el aval del párroco– en la iglesia del barrio?, ¿y cuándo una de ellas casi sin decidirlo, y «en una noche de inspiración», hace una oración que las acompaña en sus labores?

De esta forma, un enfoque que incorpore la corporalidad nos permite poner la mirada en las prácticas –sentimientos, gestos, formas de comportamiento– entendiendo que las personas creyentes no son seres incorpóreos, sino que viven y experimentan en un mundo que es, en definitiva, material; y esta experiencia, necesariamente, es posibilitada a través de sus cuerpos (McGuire, 1990). Cuerpos que no son sino consecuencia de factores biológicos y culturales; con capacidad de agencia, pero que a la vez se encuentran constreñidos y moldeados por factores históricos, sociales, políticos – ¿y por qué no? – también personales (McGuire, 1990).

Pero a pesar de la centralidad que otorgamos en este capítulo a la corporalidad, en modo alguno debe entenderse como una subestimación de los aspectos cognitivos que forman parte, en este caso, de la experiencia creyente. Al contrario, si buscamos comprender de forma cabal el campo religioso debemos movernos más allá del dualismo cuerpo/mente y prestar atención a las moda-

lidades en que lo sagrado es creado, producido, pero también a los momentos en que es compartido (Ammerman, 2016). Cabe pensar entonces que ni la experiencia religiosa es pura corporalidad y materialidad, ni es pura cognición, espiritualidad o inmaterialidad; es todo esto y quizás más para quienes sienten conexiones permanentes y cotidianas con lo trascendente.

Finalmente, y ante este escenario, resultaría difícil de sostener la idea de que «las prácticas religiosas modernas sean más civilizadas simplemente porque están menos vinculadas con nuestros cuerpos que las prácticas premodernas» (McGuire, 2003: 4, traducción propia). De hecho, la respiración en el *pranayama*, la danza, la jardinería y la cocina, entre otras prácticas, aparecen como algunos de los ejemplos de las personas entrevistadas que podemos agregar a los ya analizados, y que nos permiten dar cuenta de esta íntima relación entre la religión y el cuerpo humano (McGuire, 2003; 2007).