

Dos Experiencias Místicas de lo Numinoso*

Gustavo Andrés Ludueña**

Sinopse

Neste artigo nós buscamos comparar dois sistemas religiosos diferentes: o catolicismo praticado pelos monges beneditinos e o espiritismo da Escola Científica Basílio. Para fazer esta análise, consideramos somente as dimensões da relação simbólico-existencial sujeito-*numen*. Com este objetivo, tratamos de estabelecer os processos constitutivos do numinoso, a produção duma epistemologia de exploração, e o emprego de algumas tecnologias do ser próprias de cada grupo para consumir sua associação com o *numen*. Por último, propomos um marco analítico que denominamos "estrutura episteme-*numen*" para o estudo das experiências místicas no campo religioso.

Palavras chave: Episteme; Epistemologia; Experiência; *Numen*; Tecnologia.

Abstract

This paper develops a comparative synthesis between two different belief systems: the Catholicism practiced by Benedictine monks and the Spiritism of the Basilio Scientific School. For this analysis I emphasize the constitutive dimensions for the symbolic-existential relationship self-*numen*. In this sense, I make the attempt to establish the native processes of *numen* construction; the production of their own exploratory epistemology; and the

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada en las *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina "Sociedad y Religión en el Tercer Milenio"*, 3 al 6 de octubre del 2000, Buenos Aires.

** *Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A (Universidad de Buenos Aires, Argentina).*

implementation of technologies of the self specific to these groups as they seek to fulfil their association with the *numen*. Finally, I propose an analytical frame that I call "episteme-*numen* structure" for the study of mystical experiences in the wider religious field.

Key words: episteme, epistemology, experience, *numen*, technology.

La experiencia mística representa una de las dimensiones cruciales de la práctica religiosa. Aquí será entendida como el vínculo que el sujeto creyente establece con ese mundo otro que es variable según los términos en que sea definido por cada sistema de creencia. Este mundo etéreo asociado a cosmogonías, cosmologías y otras formas de explicación del propio mundo y del universo, no se halla cercenado de la experiencia cotidiana del creyente sino que encuentra ilimitadas modalidades para hacerse presente. Se adoptaron aquí tres nociones que no sólo remiten a ese espacio otro, sino que sostienen fuertes vínculos entre sí. Ellas son las de configuraciones de lo numinoso, epistemología y tecnologías del ser. Creo que estas concepciones pueden enmarcarse dentro de un marco analítico - que denomino estructura episteme-*numen* -, y que las mismas pueden ser entendidas como un triángulo conceptual necesario para dar cuenta de la experiencia mística. Para ponderar la potencialidad explicativa de dicho marco teórico he seleccionado adrede dos grupos religiosos de un carácter sustancialmente diferencial, con la intención manifiesta de evaluar su adaptación para el análisis de este tipo de experiencias en cada uno de ellos. Estos grupos son los monjes benedictinos y los espiritistas pertenecientes a la Escuela Científica Basilio (ECB). Con cada uno de ellos logré un encuentro etnográfico, siendo más prolongado mi estudio sobre los primeros que sobre los segundos. Con respecto a las características generales de los mencionados grupos, podría señalarse que los benedictinos constituyen una de las órdenes regulares de la Iglesia Católica Romana. Son monjes de clausura que se retiran voluntariamente del mundo para llevar una vida en comunidad, en la cual se dedican al trabajo, el estudio y la oración. Por otra parte, la ECB constituye una institución independiente que, desde su origen en 1917 en la Argentina, ha dado lugar al desarrollo de un espiritismo sui generis sin una vinculación formal o doctrinaria con el kardecismo.

1 Los Mundos Invisibles

El filósofo Rudolf Otto logró una aproximación a este mundo otro a través de la noción de *numen*. Según este autor, lo numinoso no puede ser definido sino que “sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse (...)”.¹ Otto resuelve este problema de definición mediante las características que el *numen* reviste. La primera de ellas se refiere al “sentimiento de criatura”. Es decir, al “sentimiento de la criatura de que se hunde y se anega en su propia nada y desaparece frente a aquél que está sobre todas las criaturas”.² Esta característica que implica ya un “objeto fuera de mí” remite en forma directa al *numen*, que es justamente el motivo causal del sentimiento de criatura y, por lo tanto, su “sentimiento concomitante”.³ Un segundo rasgo está dado por el “*mysterium tremendum*”, el cual evoca en el creyente un estado anímico distinto del sentimiento de criatura. Asociándose, por un lado, con “lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar”⁴ y, por el otro lado, con lo estrictamente *tremendum* que no es otra cosa que el temor. Sin embargo, este último no se explica por un miedo “natural”. Lo *tremendum* constituye un “pavor numinoso” que no se distingue sólo en grado del miedo corriente. Es de una cualidad completamente diferente que a menudo puede incluir un “efecto corporal de reacción”.⁵ Por otra parte, este temor expresado hacia el *numen* se correlaciona con una característica del objeto numinoso que Otto señala como la cólera o la ira de Dios.⁶ El cual remite a la “*majestas*” o majestad, es decir, “el elemento de poder, potencia, prepotencia, omnipotencia” del *numen*.⁷ A esta majestad tremenda de superioridad absoluta

1 Rudolf OTTO, *Lo Santo*, p. 16. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos citados a seguir, cf. as Referências Bibliográficas abaixo.]

2 Ibid., p. 19.

3 Ibid., p. 21.

4 Ibid.

5 Ibid., p. 27.

6 Ibid., p. 29.

7 Ibid., p. 30.

se opone el sentimiento de criatura que “exige el aniquilamiento del yo”.⁸ Finalmente, una última característica de lo numinoso es lo que Otto denomina “energía”, que se pone de manifiesto en el amor o la cólera de Dios y “evoca expresiones simbólicas, tales como vida, pasión, esencia afectiva, voluntad, fuerza, movimiento, agitación, actividad, impulso”.⁹ En suma, esta tercera cualidad remite a un *numen* absolutamente viviente que elude su reificación en una divinidad enteramente racionalizada. He aquí un componente lúcidamente destacado que remite a lo irracional en toda religión. Debe evitarse la “visión parcial e incorrecta” que consiste en “la idea de que los predicados racionales [espíritu, razón, voluntad inteligente, sabiduría, etc.] apuran y agotan la esencia de la divinidad”.¹⁰ Es en este punto justamente donde interviene más directamente la categoría de “lo santo”, la cual hace referencia no sólo a un comportamiento moral (como la bondad, por ejemplo), sino a una dimensión “inefable (...) completamente inaccesible a la comprensión por conceptos”.¹¹ Este plusvalor de significación requiere para el autor de un término que designe lo santo “menos su componente moral, y (...) *menos* cualquier otro componente irracional”.¹² Este algo que “vive en *todas* las religiones como su fondo y médula” es lo que Otto denomina bajo el nombre de “lo numinoso”.

Pese a que no es mi intención expresar una crítica a esta visión filosófica, creo que es necesario hacer algunos breves comentarios. En primer lugar, se trata de una producción intelectual que descansa en un basamento religioso estrictamente judeocristiano, y por lo tanto su empleo para el análisis de religiones y/o grupos religiosos contemporáneos debe ser cuidadosamente ponderado. Por otra parte, como toda producción socio-históricamente situada, aparece claramente influenciada por un evolucionismo aún vigente en la Europa de principios

8 Ibid., p. 33.

9 Ibid., p. 35.

10 Ibid., p. 10.

11 Ibid., p. 14.

12 Ibid., p. 15. (Bastardillas del autor.)

de siglo XX. Lo cual se manifiesta de modo patente cuando hace referencia al cristianismo como una religión superior en relación a “otras formas y grados de religión”, por sus “conceptos de eminente claridad, transparencia y plenitud”.¹³ Asimismo, se pone de relieve una visión de tono esencialista que promete *a priori* la aparición de lo irracional en toda religión existente. Por otro lado, manifiesta una concepción fuertemente psicologicista marcadamente centrada en el sujeto individual e ideal experimentando y viviendo por sí solo todo este encuentro con la divinidad, dejando al margen del análisis su entorno colectivo y aún sociológico. Este último aspecto se relaciona con otro poderosamente presente en el trabajo de Otto que es el abismo instalado a partir del binomio sujeto-*numen*, el cual se caracteriza por las cualidades diametralmente opuestas con las que estarían revestidos. Finalmente, cabría preguntarse si la distinción tajante que Otto se esfuerza por demostrar en todas las religiones entre lo racional y lo irracional es realmente así, o habría que pensar en un hiato meramente analítico que guarda poca o ninguna correspondencia con la experiencia religiosa real según la viven los creyentes.

No obstante estas observaciones, creo que su concepto de lo numinoso representa una categoría sumamente útil para el abordaje que desde las ciencias sociales podemos realizar en relación con los grupos religiosos, particularmente en los estudios sobre cosmologías, cosmogonías, etc. En mi trabajo de campo en comunidades benedictinas pude comprobar en numerosas ocasiones su utilidad. Como creyentes católicos, los monjes se comprenden dentro del dogma oficialmente aceptado por la Iglesia Romana. Sin embargo, dentro de su cosmología se destaca la presencia de ciertas figuras numinosas que juegan una participación activa en la vida religiosa colectiva. Tal es el caso del fundador de la Orden Benedictina a la cual estos monjes pertenecen. En efecto, San Benito de Nursia (480-547 d.C.) fue un anacoreta italiano que creó los primeros monasterios dando origen a la orden religiosa que lleva su nombre. Su contribución más prominente fue la redacción de

¹³ Ibid., p. 10.

la *Regla de los Monjes*, que establece en términos precisos el modo en que debe desarrollarse la vida en el monasterio. Su profusión fue significativa a lo largo de todo el medioevo y aún en nuestros días es fácil advertir su impronta en estas casas religiosas. En algunos de estos monasterios la preponderancia de esta figura numinosa ya se manifiesta en su propio nombre. Tal es el caso de la abadía “San Benito” de Luján (en la Provincia de Buenos Aires). En este lugar en particular, aunque idénticas características pueden encontrarse en otros con mayor o menor diferencia, el santo aparece expresado de diversos modos en la simbología del monasterio. A un lado del sector frontal, San Benito se presenta en una escultura de bronce en un cubículo especialmente preparado. En posición de descanso sostiene con su derecha el bastón de pastor indicador del Evangelio mientras que en su izquierda sostiene la Regla, probablemente recordándole al monje la obediencia que debe mantener hacia ella. Las flores permanentemente frescas a sus pies señalan el cuidado y respeto asiduo hacia su memoria. Numerosas oportunidades he tenido para ver tanto a monjes como a visitantes ocasionales acercarse hasta su imagen para rezar alguna oración. Todo esto puede verificarse de muchas otras maneras. Por ejemplo, durante el oficio religioso de Completas - al final de la jornada cuando ya el sol se ocultó completamente -,¹⁴ los monjes leen en el templo un pequeño pasaje de la Regla que cierra el oficio y el día, después del cual todos deben dirigirse hacia sus celdas en completo silencio y meditación. Asimismo, el santo se presenta en forma recurrente en la ornamentación del lugar. Ya sea en cuadros, pinturas, esculturas, o incluso en artículos varios comercializados por el monasterio, como libros, señaladores, estatuillas y, sin duda la más popular, la famosa medalla de San Benito. Sería extenso continuar con las particularidades de esta figura numinosa en la vida de las comunidades benedictinas. No obstante, no se la puede mencionar sin dar cuenta de la entidad divina que da sentido a todo el

14 Estos oficios religiosos son encuentros cotidianos celebrados colectivamente en la iglesia del monasterio que consisten en la lectura, oración y salmodia dirigida a Dios. Se realizan siete oficios al día durante todo el año.

conjunto. Tanto al resto de los númenes,¹⁵ como a la vida ascética misma que generan los monjes.

El inicio a la vida monástica se origina muchas veces en un “llamado”, según me fue señalado en varias oportunidades por estos religiosos que sentían profundamente que Dios les “pedía ésto”, en clara alusión a la vida consagrada. Puede notarse aquí que se perfila una dimensión que apunta directamente al vínculo que se establece entre el sujeto y lo numinoso (en el primer caso con la figura del santo Benito y ahora con la divinidad). La preponderancia de Dios se presenta desde el principio como la causa y el motivo de la adopción de los votos y de una vida dedicada a Él. La configuración de este particular *numen* reviste cualidades de carácter especial. Para el monje no es una personalidad intrascendente ni está sumida en un universo etéreo de carácter abstracto sustraída de la vida de sus hijos mortales. Por el contrario, los monjes sostienen una imagen de Dios que lo define como una entidad siempre presente en la vida de los hombres. La deidad aparece como un protagonista principal en todo el escenario de la Creación y está investida con todos los predicados que resaltan su magnificencia, omnipotencia, sabiduría y amor. A Él se destinan las oraciones, los rituales, las lecturas, los pedidos, etc. En los oficios religiosos esta configuración numinosa se hace presente de forma paradigmática. La Regla describe en detalle cómo deben ser celebrados tales eventos y las lecturas que corresponden a cada una de las fechas señaladas por el calendario litúrgico. La oración colectiva dirigida a Dios durante los oficios ocupa un lugar central. Asimismo, la corporalidad también se contagia de esta idea de divinidad, expresándose en una reverencia lenta y a veces prolongada al final de cada salmo que pone de manifiesto las características atribuidas al Altísimo. El papel del cuerpo en la relación del sujeto con el *numen* es sumamente rica, y está relacionado con la práctica sistemática de una ascesis a través del control de la sexualidad, el trabajo, la obediencia, el silencio, etc. Lo cual no puede ser considerado como un componente casual

15 Ejemplos importantes son el Niño Dios y la Virgen María, que como Benito revisten una presencia preponderante en la simbología de estos lugares.

o exótico, sino que debe ser estudiado a la luz de su vínculo con la especificidad de las configuraciones bajo las que se muestra el *numen*.

Este tipo de formas numinosas se manifiestan en otro sistema de creencia completamente distinto al catolicismo romano, siendo también experimentadas en formas divergentes por los sujetos. En la cosmología de la ECB pueden encontrarse entidades numinosas como las de Dios o como las de San Benito, pero con distinciones sustanciales. A grandes rasgos puede mencionarse que se encuentra desde su origen fuertemente emparentada con el espiritismo, lo cual marca una primera diferencia con el catolicismo.¹⁶ Sin embargo, es necesario hacer notar que si bien sus primeros adeptos se nutrieron profundamente en la obra de Allan Kardec y León Denis entre otros, su crecimiento acentuado y progresivo a lo largo de todo el siglo XX desde sus inicios en 1917 dio lugar a un espiritismo *sui generis*.¹⁷ Entre sus principios se destaca la creencia en una doble dimensión de existencia ontológica - un mundo material y un mundo espiritual -, que remiten directamente a la condición en la que se encuentran las entidades que los miembros de la ECB denominan como encarnados y espíritus o almas.¹⁸ Otro de sus postulados es la existencia de una Ley de Evolución Espiritual que rige el proceso de transformación de los espíritus en seres cada vez más evolucionados mediante la reparación de las faltas cometidas, conduciéndolos nuevamente al lado del Padre Creador

16 No estamos mencionando por ejemplo las estridentes confrontaciones que esta institución libró con la Iglesia Católica a mediados del siglo. Debe recordarse que la ECB se presentó abiertamente declarada a favor de un "espiritismo superior" que pretendía instalarse en un campo religioso monopolizado por el catolicismo. En este sentido, los actos multitudinarios causaron "(...) incidentes públicos con cuadros de la Acción Católica y una protesta formal de la Iglesia", Floreal FORNI, Nuevos Movimientos Religiosos en la Argentina, p. 13. Asimismo, se mencionó que "(...) el *slogan* 'Jesús no es Dios' fue muy irritante para la Iglesia y el catolicismo militante" [comillas del autor] (*ibid.*, p. 23n).

17 La ECB constituye una organización independiente de origen nacional y sin ningún tipo de relación de adhesión a la CEA (Confederación Espírita Argentina), que congrega a la mayoría de las asociaciones de corte estrictamente kardecista.

18 La ECB emplea indistintamente ambos términos para referirse a las ontologías del plano espiritual, a diferencia del espiritismo kardecista que utiliza para esto último la categoría de espíritu y destina la noción de alma para referirse a los espíritus que están encarnados en un cuerpo.

del que se alejaron por su atributo del libre albedrío. Se plantea aquí una diferenciación jerárquica en términos de los grados evolutivos que deriva en una disyunción esencial y delimita una doble dimensión cosmológica. Un mundo espiritual de seres evolucionados denominado como el Bien, y un mundo de espíritus equivocados conocido como el Error. Toda esta esfera espiritual se opone al mundo material, en el que encarnan los espíritus equivocados para reparar sus faltas y proseguir su camino de evolución hacia Dios.

La imagen numinosa de Dios ocupa el lugar central del Bien, y si se le reconocen las cualidades antes mencionadas para los monjes, aquí aparece especialmente definida a través del amor: "Dios es amor". También es la "causa primera" de todas las cosas que dió origen a todo lo existente. Un punto de suma importancia que le produjo a la ECB no pocas discusiones con los interlocutores del catolicismo romano fue su concepción acerca de Jesús de Nazareth. En efecto, los miembros se dirigen a Él simplemente como Jesús o, más corrientemente, como el "Maestro".¹⁹ Se lo reconoce como el mesías aunque de un modo particular. Jesús fue "un" mesías entre muchos otros que encarnaron con la misión de traer las verdades sobre el mundo espiritual - así como Krishna, Buda, etc. -, y su trabajo misional consistió en divulgar la "Idea Nueva".²⁰ El Maestro, y aquí se muestra el principal punto de conflicto con el catolicismo, no es identificado en lo absoluto con la figura de Dios. El misterio de la Santísima Trinidad que en la concepción católica se funde en el complejo numinoso del Uno tripartito del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en la teología de la ECB se halla claramente separado en las imágenes de entidades sólidamente autónomas. Dios es conceptualizado como el Creador que en un acto de amor le dio vida a todos sus hijos dotándolos con los atributos de inteligencia, libertad

19 En este sentido, se afirmó que: "La doctrina de este centro espiritista coloca muchos elementos católicos en un lugar central, incluida la figura de Jesús como 'el maestro'" [comillas del autor], FORNI, Nuevos Movimientos..., p. 22n.

20 Esta misión de traer al mundo material los conocimientos sobre el plano espiritual no puede dejar de parangonarse con la definición que el mismo Allan Kardec dio del espiritismo. Este fue considerado por él como la "Tercera Revelación" después de las propiciadas por Moisés y Jesús de Nazareth.

y amor. En tanto que Jesús es considerado como un “espíritu superior de luz” que nunca se alejó del Padre, y sólo encarnó con una misión muy específica que fue precedida por muchos otros. En consecuencia, Jesús es tomado por un “hermano” evolucionado que durante su encarnación vivió los vaivenes de cualquier otro encarnado, aunque marcado por la responsabilidad con que había venido al mundo.

Una última temática que se vincula con el culto a otras entidades numinosas, como señalé anteriormente respecto a San Benito, se asocia con el lugar que los “guías espirituales” ocupan en la creencia de la ECB. Para esta institución no existen santos beatificados como en la Iglesia Católica sino espíritus que pasaron por la encarnación y evolucionaron, así como espíritus que por su grado evolutivo nunca necesitaron encarnar. Todos estos espíritus que ya forman parte del Bien pueden auspiciar como guías espirituales de los encarnados, de las obras o misiones que el Bien les encomienda, o como guías de filiales de la institución.²¹ El Maestro mismo es considerado como guía espiritual de la obra de la “Redención Universal” y de toda la ECB. Las oraciones que el creyente católico destina al santo o a la virgen aquí se traducen en términos de “pedidos” al guía mediante un acto de “elevación espiritual”, operando al modo de una acción vincular con lo numinoso. Tales solicitudes pueden estar dirigidas a Dios, al Maestro, al guía de la filial o, incluso, al guía personal. En la complejidad de estas cosmologías puede advertirse con claridad las modalidades y multiplicidad de formas en las que el *numen* se presenta, cómo es caracterizado y definido por los actores, qué atributos le son concedidos, etc. La noción desarrollada por Otto sobre lo numinoso puede constituirse en una herramienta útil para la empresa analítica que pretenda encarar los sistemas de simbología religiosa, siempre y cuando sean consideradas las observaciones formuladas al comienzo. Esta categoría de trabajo expresa su utilidad tanto en el estudio de grupos concretos tomados separadamente, como en el análisis

21 La ECB cuenta en la actualidad con más de 300 filiales repartidas en el país y en el extranjero. Cada una de ellas posee un guía espiritual designado por el Bien que colabora en el plano espiritual con las diversas tareas que se realizan en cada una.

de tipo comparativo focalizado en aspectos particulares. Su potencialidad para la investigación antropológica-etnográfica se pone especialmente de manifiesto para el abordaje de las experiencias del tipo místico. En el campo nos encontramos a menudo con situaciones en las que el mundo "real" y el mundo otro parecen fundirse en un punto temporo-espacial liminal, en el que la presencia de lo numinoso se hace patente para el creyente. Esta experiencia del *numen* desnuda la preponderancia de otras dos dimensiones que conforman junto a lo estrictamente numinoso una unidad indisoluble, y que sólo es posible desvincular - aunque no sin dificultades - en forma analítica. Estas están constituidas, por un lado, por los saberes y conocimientos que los sujetos poseen y construyen en relación con el *numen* y, por otro lado, por las modalidades en las que los mismos sujetos establecen el vínculo místico con él.

2 Epistemologías de lo Sagrado

En una oportunidad que me encontraba haciendo trabajo de campo en uno de los monasterios benedictinos, me invitaron a participar de una lectura de la Biblia. Era domingo, y la idea consistía en trabajar sobre un breve pasaje bíblico referido a la parábola del Hijo Pródigo. En ella se cuenta la anécdota del hijo que deja su casa y su familia para abandonarse solitariamente a las aventuras del mundo y, luego de desdichadas pérdidas, debe retornar en un estado de plena miseria a su antiguo hogar, siendo recibido afectuosamente por su padre a quien injustamente había abandonado. Este pasaje iba a ser leído en la misa dominical, y para los que en ese momento nos encontrábamos en el monasterio consistía en un prelude de lo que acontecería en la misma. La lectura se realizó en grupo en uno de los salones del monasterio. Eramos unas seis o siete personas entre las que se contaban tres monjes de la abadía, uno de los cuales era sacerdote. Todos nos sentamos alrededor de una mesa en absoluto silencio luego de haber rezado una oración de pie al lado de nuestras respectivas sillas. Rompiendo el silencio imperante, el monje sacerdote

que auspiciaba como coordinador del grupo expresó verbalmente en pocas palabras las consignas que debían dirigir la lectura. La misma debía hacerse pensando en las siguientes preguntas: ¿qué dice?; ¿qué me dice?; ¿qué le digo? Luego de estos lineamientos me aboqué decididamente a imitar al resto y concentrarme en la lectura. Una y otra vez leí los versículos uno por uno. Levanté la vista y observé a los demás. Otra vez más me dirigí al texto.

Después de unos cuantos minutos, uno de los monjes irrumpió. Se expresó con gravedad sobre lo que el pasaje contenía. Tímidamente otro de los presentes aportó algo más. Yo no me quedé atrás y en un arranque de coraje también esboqué unos pequeños detalles. A esa primera consigna le siguió la segunda: ¿qué me dice? Aquí ya me las vi difíciles. Me preguntaba qué más podía encontrar en el texto además de lo que ya estaba escrito. Así y todo me volví nuevamente a la lectura. Mis sugerencias me llevaban en un camino circular a lo que anteriormente ya había leído y ahora estaba releendo. ¿Qué más podía encontrarse? En ese silencio literal y literario otro de los monjes habló, siempre en una forma respetuosa acorde al clima que envolvía el particular encuentro. Las interpretaciones que la primera vez no se distanciaban mayormente de lo puramente textual comienzan ahora a tener mayor vuelo, mientras que la objetivación del texto se transforma paulatinamente en una subjetivación del texto hacia fuera de él, en una hermenéutica del sujeto sobre el objeto pero dirigida hacia el mismo sujeto. Mientras el mío era un movimiento centrífugo del tipo texto-texto que no me permitía disiparme de la pura materialidad de la prosa bíblica, los monjes parecían realizar un movimiento centrípeto de un tipo sujeto-texto-sujeto en el que la parábola operaba como metáfora de la propia vida. Mi lectura era en círculo, la de ellos en espiral. Interpretaban situaciones de la vida real con la mirada puesta en la parábola, el texto no era un mero depositario de contenidos estancos y poco significativos más allá de lo anecdótico, era plenamente generador y disparador de una hermenéutica que iba del sujeto al texto pero que siempre volvía al sujeto para ponderar su propia situación en el mundo, por ello se trataba también de una auto-hermenéutica. A

esta altura de los acontecimientos, para la tercera consigna me encontraba totalmente fuera de combate y sin posibilidades de poder dilucidar qué podía transmitirme ese texto y, menos aún, qué podía yo decirle a él. Esta actividad que me planteaba de entrada la contradicción o aparente incongruencia de establecer un diálogo con un texto, pasó de tratarse de un simple ejercicio de lectura - al menos por la impresión inicial con la cual la había iniciado - a una verdadera experiencia mística de la cual por cierto no era del todo partícipe. La presencia de lo numinoso colmaba todo el evento. Desde el principio hasta el fin implicaba la construcción de un vínculo con el *numen* que en este caso particular se manifestaba materialmente en la textualidad de una sucesión de palabras y oraciones. Más aún, donde yo advertía simplemente un texto con una enseñanza moral anecdótica los monjes percibían la Palabra de Dios, era el Señor el que hablaba. No pudiendo eludir yo mismo la mera cosificación, su actitud era absolutamente vivificante. Tampoco se trataba de decirle algo al texto. Era con Dios con quien debía hablarse. “El Señor me dice (...)”, “el Señor nos dice (...)”, “Señor yo te digo (...)”, etc., eran referencias comunes con las que los monjes intervenían en los últimos pasos del ejercicio.

Esta anecdótica situación etnográfica demuestra al menos dos cosas. En primer lugar, la existencia de una configuración definida del *numen* que es conocido, caracterizado y conceptualizado de una manera determinada. En este caso la textualidad es la mediación necesaria para el establecimiento de ese diálogo personal que se entabla con el Señor. En segundo lugar, la implementación de una modalidad particular de conocer a ese Dios, a esa entidad numinosa con la que se construye un vínculo. La oración y la lectura ofician como modalidades específicas para lograr esa asociación mística con el Señor. Esta problemática puede reducirse finalmente al cómo es posible constituir un saber, un conocimiento sobre ese *numen* que en el caso de los monjes es motivo de renunciaciones, de prácticas ascéticas, y de encendidos y continuados rituales hacia su figura. Ello implica necesariamente una epistemología. Mis falencias adaptativas, cognitivas, e instrumentales para cumplir con las consignas de la lectura,

revelaban claramente la ausencia de una epistemología acorde para con ese mundo otro presente en el universo simbólico-religioso monástico.²² Justamente, el antropólogo Gregory Bateson definió la epistemología en relación al “cómo nosotros podemos saber alguna cosa”.²³ Es decir, de qué manera es posible generar un conocimiento sobre algo que en nuestro caso esta inextricablemente ligado a lo numinoso. El “qué dice”, “qué me dice”, y “qué le digo”, se hallan directamente relacionados a este proceso cognitivo que en el caso de los monjes parece incluir tanto al texto, como al sujeto y a la figura numinosa personificada en la imagen de Dios. Demás está decir que las respuestas a cada una de esas particulares preguntas trasuntan conocimientos y saberes específicos, a los que sólo es posible acceder poniendo en juego determinado marco epistemológico (al cual por supuesto yo me encontraba muy ajeno). La conceptualización *sui generis* de Bateson extiende la presencia de epistemologías fuera del campo estrictamente científico. Estas cuestiones epistemológicas están presentes particularmente en la cosmología de la ECB.²⁴ En este caso la cuestión relativa al conocimiento reviste aristas muy particulares, dado que el espiritismo propuesto por la ECB desde sus inicios pretendía ser, al igual que el proyectado por Allan Kardec, de un carácter netamente “científico”.²⁵ El mismo término forma parte de la denominación oficial de la institución no por casualidad.

En efecto, la aceptación de la existencia del mundo espiritual se planteó no en términos de una verdad dogmáticamente

22 El antropólogo Van A. REIDHEAD formuló un interesante abordaje comparativo entre las epistemologías de la disciplina antropológica y la del monacato benedictino, afirmando que: “Ambos grupos comienzan con supuestos teoréticos en torno a la naturaleza del conocimiento y en relación a los métodos y limitaciones de su adquisición. Los monjes, al igual que los antropólogos, generalmente sostienen que sus supuestos son testeables, aunque los métodos de comprobación sean diferentes”. Cf. Van A. REIDHEAD, *Structure and Anti-Structure in Monasticism and Anthropology: Epistemological Parallels and Adaptive Models*, p. 13.

23 Gregory BATESON, *Espíritu y Naturaleza*, p. 14.

24 Cf. Gustavo LUDUENA, *Construcción de epistemologías de lo numinoso en el campo esotérico: antropogonía y cosmogonía espiritualista según la Escuela Científica Basilio*.

25 “La obra de Allan Kardec fue un intento de fundamentar ‘La Ciencia de Dios’ donde la razón ocupa el lugar central. Esta ciencia espiritual y la ‘mediurnidad’ (aplicación del

aceptada a través de una institucionalización doctrinal, sino mediante la “experimentación” y la “comprobación” mediumnímica. Lo numinoso es explicado “racionalmente” para el creyente en la experiencia cotidiana de las “prácticas espirituales”. La configuración particular del *numen* se asocia en este caso a una epistemología acorde con tal formación. Al decir de Bateson, todo “(...) individuo humano - cada organismo - tiene sus propios hábitos personales de construir el conocimiento y cada sistema cultural, religioso o científico promueve determinados hábitos epistemológicos”.²⁶ En este sentido, las prácticas realizadas a menudo comportan necesariamente la implementación de una epistemología propia. Una de las más comunes desarrolladas por los miembros de la ECB es la práctica de “liberación espiritual”, la cual consiste en lograr un particular estado del ser caracterizado por una relajación corporal y un estado mental especial de “elevación espiritual” que, sumado a un pedido insistente dirigido al Bien, permita la acción de este último sobre las incursiones del mundo del Error en el plano de los encarnados. Tal acción tiene por finalidad lograr que el sujeto pueda liberarse de la influencia que los espíritus equivocados ejercen sobre el mundo material, ya sea colocando trabas, provocando confusión, trayendo enfermedades, etc. Este objetivo se consume en la materialización de estos espíritus en los “médiums parlantes” presentes durante la práctica. En tal estado estos seres tienen la libertad de expresarse manifestando sus inquietudes a través de los sujetos que auspician como médiums. Cuando así ocurre el coordinador de toda la práctica conduce el diálogo con el espíritu materializado. En esta situación el Bien colabora para que estas entidades puedan percibir su condición espiritual, y así comprobar por sus propios medios la necesidad de transformarla. Advértase en este caso particular de que modo la relación con lo numinoso que para los monjes se

‘método experimental’ y evidencia ‘palpable’ de lo sobrenatural) debía develar las verdades del mundo y del más allá” [comillas del autor], FORNI, Nuevos Movimientos ..., p. 17.

26 G. BATESON y M. BATESON, *El Temor de los Angeles. Epistemología de lo Sagrado*, p. 33.

constituye a través del silencio, aquí se realiza mediante un vínculo verbal. En este caso como en el anterior es fundamental el logro de cierto estado ontológico del ser en su totalidad, ya sea tanto a nivel de consciencia como a nivel de cuerpo. En el primer caso, con los monjes, esto viene mediatizado por la oración y el silencio, en tanto que, en el segundo caso, dicho estado es el emergente de la elevación espiritual, de la intervención del Bien, y de la actitud dialógica que se entabla con lo numinoso - que se manifiesta en un espíritu materializado en el cuerpo prestado por un médium. En estos ejemplos resulta evidente la importancia que revisten los conocimientos sobre lo numinoso y sobre cómo abordarlo para construir un vínculo con él en cualquiera de sus formas. ¿De qué modo es posible realizarlo sin la posesión de estos saberes que permiten tal relación? La epistemología justamente posibilita esta meta. En cada uno de estos sistemas de creencia caracterizados por las especificidades irreductibles de sus propias configuraciones numinosas, se circunscriben sistemas cognitivos que requieren técnicas concretas que hagan posible el contacto sujeto-*numen* que se consuma en la experiencia mística.²⁷

3 El *Numen* y sus Tecnologías

El empleo del concepto de tecnología como categoría conceptual para el análisis de los modos en que los sujetos trabajan sobre la conciencia o sobre sus propios cuerpos fue ampliamente utilizada por numerosos autores.²⁸ Yo mismo hice uso de ella para el estudio del silencio en una comunidad monástica de benedictinos.²⁹ Otros autores que se refirieron a

27 En este sentido se ha afirmado que "(...) en tanto que el mundo del monje es trascendente (...), la relación con Dios es completamente subjetiva [*humanistid*] y el monje sólo puede experimentar a Dios a través de su propia humanidad - sus sentidos y los significados ordinarios de la percepción humana", V. REIDHEAD, *Structure and Anti-Structure...*, p. 15.

28 Michel FOUCAULT, *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*; Geoffrey HARPHAM, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*; L. MARTIN et alii (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*; Claude LEVI-STRAUSS, Introducción a la obra de Marcel Mauss; Marcel MAUSS, *Técnicas y movimientos corporales*.

los “mecanismos de relación con lo sagrado” parecen igualmente apuntar en esta dirección.³⁰ Como toda categoría de este tipo, presenta las dificultades esenciales de la distancia conceptual que ella puede presentar con relación a los usos nativos de aquello que pretende explicar. Por ello es necesario recordar que las nociones empleadas deben ser siempre, cualesquiera que éstas sean, las que tienen que adecuarse a la realidad etnográfica y no a la inversa. En el caso contrario, deben ser lisa y llanamente descartadas para el estudio. En este sentido, el concepto general de tecnología parece sugerir prima facie un carácter instrumental, utilitario, y hasta finalista que puede empañar la justa apreciación de los usos que los nativos hacen de ciertas prácticas. Este es un aspecto fundamental a tener en cuenta.

Uno de los primeros en emplear esta noción fue Marcel Mauss, quien acuñó el término de “técnicas corporales” para referirse a “(...) la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”.³¹ Con esta idea Mauss pretendía englobar a todas aquellas prácticas que comportaban ciertas posturas, movimientos, etc., que involucraban al cuerpo y que tenían un claro origen cultural. Así, actividades tan triviales como caminar, correr, nadar, estar de pié, etc., encontraban su racionalidad dentro del sistema simbólico de la sociedad.³² De este modo, “(...) no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social”.³³ También el antropólogo Claude Lévi-Strauss se ha hecho eco de esta línea de pensamiento, sosteniendo que desde las modalidades de construcción de herramientas líticas, hasta las técnicas orientales de respiración y las diferentes formas de gimnasias, pueden ser analizadas bajo esta óptica.³⁴ Por otra parte, estos trabajos que enfatizan los usos del cuerpo y su entorno sociológico

29 Cf. LUDUEÑA, *Ascetismo, Corporalidad y Habitus: Etnografía de la Práctica del Silencio en una Abadía de Monjes Benedictinos*.

30 Cf. FORNI, *Nuevos Movimientos...*

31 MAUSS, *Técnicas y movimientos corporales*, p. 337.

32 Mary DOUGLAS, *Simbolos Naturales*, p. 90.

33 *Ibid.*, p. 94.

pueden ser complementados con los realizados por el filósofo francés Michel Foucault, en los cuales se distinguen cuatro tipos de tecnologías: 1) las de la producción; 2) las de los sistemas de significación; 3) las del poder; y 4) las tecnologías del yo. Estas últimas "(...) permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad".³⁵ En este enfoque se ponderan otras dimensiones, menos contempladas en los trabajos de Mauss, que se refieren a los aspectos puramente psicológicos del individuo. Desde una perspectiva estrictamente genealógica rastrea las raíces morales de la cultura occidental hasta los antecedentes de la civilización grecorromana. De este modo, señala la importancia del ejercicio de la *askesis* (ascesis o ascetismo) entre los antiguos griegos, particularmente en determinados grupos filosóficos - como los estoicos, los pitagóricos y los cínicos. La *askesis* era llevada a cabo mediante dos tecnologías que se encuentran ponderadas en todo el trabajo de Foucault, y que aluden a dos dimensiones del ser - el cuerpo y el alma - que prefiguran las expresiones de las filosofías platónica, agustina y cartesiana. Ellas son la *melete* o *meditatio* y la *gymnasia*. Mientras la primera "(...) es una experiencia imaginaria que ejercita el pensamiento (...)" y se refiere a la meditación a través del conocimiento de sí, la segunda está relacionada con la práctica de ciertos ejercicios corporales como la abstinencia sexual, el ayuno, etc.³⁶ Cada una de estas técnicas estuvieron presentes en las actividades cotidianas de distintas escuelas filosóficas, aunque no siempre con la misma significación ni con la misma intensidad. Tecnologías del ser tales como el cuidado y el conocimiento de sí presentes en la Antigua Grecia, en los gnósticos, y en las primeras tradiciones del cristianismo monástico, proyectan su permanencia en el monacato actual.³⁷

34 LEVI-STRAUSS, Introducción, p. 15.

35 FOUCAULT, *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*, p. 48.

36 *Ibid.*, p. 76.

El ejemplo antes citado de la lectura ofrece un caso paradigmático de lo que estamos señalando. En efecto, una de las prácticas cotidianas en los monasterios benedictinos es la que los monjes denominan como la *Lectio Divina* (Lectura Divina) o simplemente la *Lectio*, como se la llama más corrientemente. Esta particular lectura se caracteriza tanto por la modalidad en que se lleva a cabo como por las condiciones en que se realiza. En primer lugar debe señalarse que se trata de una actividad estrictamente individual para la que hay establecidos horarios determinados durante la mañana y la tarde. En cada uno de estos momentos los monjes se dirigen a sus respectivas celdas y se concentran en la lectura, la cual se desarrolla normalmente sobre fragmentos de textos de carácter sagrado como la Biblia. Se atiende menos a la extensión que a la profundidad y modalidad en que se aborda el material. La cualidad misma del texto determina la forma de abordaje. Como me fue señalado en una oportunidad por uno de los monjes, la Biblia "(...) no se trata de un libro cualquiera (...), de una novela que uno puede leerla y después olvidarse (...)". Puede ser leída una innumerable cantidad de veces y encontrar siempre algo nuevo. En ella se puede escuchar la Palabra de Dios. Por ello, la *Lectio* siempre es una lectura profundamente meditada, pensada y "rumiada". Es en esta rumia de la Palabra de Dios que consiste en leer, releer y volver a leer un determinado fragmento en que se desarrolla lo que los monjes denominan como la "escucha". Esta escucha se manifiesta en estos espacios de lectura meditada en la soledad y el silencio de la celda individual. El vínculo con lo numinoso se produce en este caso a través de la lectura, el silencio, la escucha y el direccionamiento de los pensamientos hacia Dios. La experiencia mística se genera bajo la acción combinada de múltiples tecnologías que actúan en ciertas condiciones y permiten el establecimiento de una relación con la divinidad. La epistemología

37 No es mi intención analizar las transformaciones que estas técnicas experimentaron a lo largo de su desarrollo histórico, aunque es claro que las mismas se encuentran fuertemente emparentadas con ciertas prácticas que aún continúan llevándose a cabo en las comunidades monásticas (ejemplos de ello lo constituyen el silencio, el ayuno, el celibato, la confesión, etc.). Incluso el mismo Foucault rastrea la genealogía del psicoanálisis freudiano hasta llegar a estas tecnologías, cf. L. MARTIN et alii (eds.), *Technologies of the Self*.

interviene prestando los elementos para el cómo construir ese vínculo, es decir, formando parte de algo así como una “competencia religiosa” o de un “saber cómo”. La experiencia particular de la *Lectio* conserva, por supuesto, profundos lazos con la lectura grupal que antes nos sirvió de ejemplo. Pero en ambos casos, lo numinoso se hace presente al sujeto sólo por el manejo de determinados conocimientos específicos y de ciertas modalidades de gobierno sobre el propio ser - que involucran tanto al cuerpo como a la conciencia -, y que implican igualmente la posesión de saberes concretos.

La experiencia mística - es decir, el encuentro con la divinidad según se ha definido al comienzo - que se efectúa aquí mediante el silencio, contrasta con la experiencia que del mismo tenor se presenta en la práctica de liberación espiritual en la ECB. El médium parlante que persigue primeramente un estado de elevación espiritual - ejerciendo un control sobre el propio ser - para establecer un contacto con los espíritus del Bien, y al mismo tiempo para dar lugar a éste para que intervenga, pone en juego igualmente una serie de tecnologías que hacen posible o, mejor aún, crean las condiciones adecuadas para alcanzar determinada meta. La cual consiste en liberarse de las influencias de los espíritus del Error para que éstos, previa comprobación de su condición y de sus consecuencias, puedan cesar su perjudicial injerencia en el mundo material. La mediumnidad interviene como un medio fundamental y necesario para construir el vínculo con lo numinoso. Debe mencionarse que aquí sólo se está haciendo referencia a la mediumnidad parlante, pero que la ECB acepta también dentro de sus prácticas mediumnísticas la vidente, la intuitiva y la escribiente (aún reconociendo la existencia de una enorme cantidad de éstas como la oyente, la curativa, etc.). Esta particular cualidad del ser, según es definida por el espiritismo *sui generis* de la ECB, no es un don de unos pocos sino una potencialidad latente en todos los seres humanos que la desarrollan en mayor o menor grado. Es posible encuadrarla dentro los parámetros de las tecnologías del ser y de la epistemología nativa que propician el acceso al mundo invisible, a ese mundo otro heterogéneo pero

coherente poblado por una innumerable cantidad de espíritus. El espíritu materializado habla a través del médium, el cual opera a modo de canal para hacer posible el proceso de comunicación. Esto ocurre así dado que, de acuerdo a los conocimientos aceptados, se sabe que las entidades espirituales pierden toda la estructura material que permite tanto la expresión verbal como las otras capacidades de los encarnados. Fenómeno que acontece en el momento de la muerte. Por ese motivo, el médium presta su cuerpo y su mente para que el espíritu pueda articular un discurso a través de un lenguaje. Durante el diálogo el director de la práctica entabla un intercambio con el espíritu materializado, de modo tal que el contacto con el numen que “está allí” se consuma en el habla. A diferencia de lo que ocurre con la *Lectio* entre los monjes, que se asimila más a un diálogo interno, introspectivo, y estrictamente individual con lo numinoso.

En relación con lo que hasta aquí ha sido señalado, cabría hacer mención a un último aspecto que no puede ni debe ser soslayado en el análisis de las experiencias místicas de lo numinoso en el campo religioso. Me refiero a lo que eventualmente podría ser denominado como la dimensión sensorio-perceptiva presente en este tipo de experiencias. La consideración antropológica de este punto parece conducirnos a los límites mismos de nuestra disciplina, aunque el marco analítico presentado comprende claramente esta dimensión. En consecuencia, esta última se encuentra profundamente ligada tanto a las epistemologías como a las técnicas y, por supuesto, a lo numinoso mismo, ya que es éste al fin y al cabo el que parece despertar ciertas sensaciones o percepciones en los sujetos que desarrollan estas experiencias. Estados de paz, de plenitud, de alteración de consciencia, de visión, etc., se presentan en estos sistemas de creencia, a veces en forma individual y otras en forma colectiva.³⁸ En modo alguno es pretensión de este trabajo alcanzar un modelo explicativo en relación a esta dimensión que reviste aristas tan complejas,

38 A este respecto y en relación con el espiritismo kardecista se afirmó que “(...) hay un

aunque sí pueden ser considerados ciertos puntos de interés. Pese a ser tomado como una perogrullada, debe recordarse que la mente humana aún con las diferencias culturales que caracterizan a nuestra especie “(...) es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades”.³⁹ Por otra parte, la percepción parece rehuir a tal universalismo, como bien lo expresó Lévi-Strauss al referirse al peso del componente cultural en relación al qué y al de qué modo se percibe lo que se percibe. Lo cual realiza mediante un ejemplo etnográfico de cómo para determinados grupos humanos era posible observar el planeta Venus a la luz del día, y para otros no.⁴⁰ El producto de la percepción no sólo implica un proceso fisiológico sino que implica igualmente un proceso cultural. En este sentido, Lévi-Strauss afirma que en la constitución del paradigma científico durante los siglos XVII y XVIII se enfatizó la negación de lo sensitivo. La ciencia emergente sólo podía constituirse y reemplazar al pensamiento místico y mítico “(...) si volvía la espalda al mundo de los sentidos, al mundo que vemos, olemos, saboreamos y percibimos, que el mundo sensorial era un mundo ilusorio frente al mundo real, que sería el de las propiedades matemáticas, que sólo pueden ser descubiertas por el intelecto y que están en total contradicción con respecto al testimonio de los sentidos”.⁴¹

Estas sugerentes observaciones resultan de importancia para su aplicación a la cuestión que nos convoca. Por cierto que el “mundo real” al que este autor se refiere poco tiene que ver con ese mundo otro que se constituye en la patria de lo numinoso. Por otro lado, la sensorialidad sobre ese mundo puede tener pocas o ninguna correspondencia con las percepciones que el sujeto puede experimentar en relación con el *numen*. Sin embargo, es posible rescatar el hecho de que en tanto que la percepción se constituya en un proceso en

acceso a la experimentación personal de las personas comunes: contactos con entidades espirituales personalizadas (espíritus de difuntos). Todo esto atravesado por un nítido vector o tensión de acercamiento constante a la verdad y a la ética (en coincidencia paradójicamente con el espíritu evolucionista)”, FORNI, *Nuevos Movimientos...*, p. 17.

39 Cf. LEVI-STRAUSS, *Mito y Significado*, p. 40.

40 *Ibid.*, p. 39.

41 *Ibid.*, p. 24.

el cual la cultura mantenga una presencia activa, su intervención en las experiencias místicas generadas en determinados sistemas de creencia también responda a la especificidad de los mismos. Lo cual significa que tanto lo percibido como el modo en que se percibe sea concreto al sistema que se está considerando. Los ejemplos mencionados apuntan en este sentido. Las configuraciones de lo numinoso son diferenciales, las epistemologías y las tecnologías empleadas también lo son. Es posible entonces que los productos perceptivos de los sujetos de estos grupos tampoco sean iguales. Una contribución de Bateson parece arribar a idénticas conclusiones, cuando afirma que "(...) el mecanismo de percepción, la *manera* en que uno percibe, está regido por un sistema de presuposiciones que yo llamo nuestra epistemología particular: toda una filosofía profundamente insertada en nuestro espíritu pero más allá de nuestra consciencia".⁴² Esta observación introduce la particularidad epistemológica del modo del percibir, es decir, del modo en que el sujeto establece su relación con el *numen* en la experiencia mística.

4 Estructura Episteme-*Numen*

Los sistemas de creencia a los que hice referencia trasuntan sus propios mundos invisibles. Estos sacro-espacios de alteridad se constituyen en la patria eterna de los númenes que en ella habitan. Entre ellos fueron mencionados la figura de Dios y la de San Benito para los monjes benedictinos, y las de Jesús de Nazareth (el Maestro) y de los guías espirituales para los miembros de la ECB. Dichas alusiones denotan la versatilidad de la categoría desarrollada por Otto para el estudio de las figuras simbólicas que devienen en el otro del sujeto creyente, el cuál sólo puede entrar en relación con ellas en la instancia peculiar de la experiencia mística. El *numen* o los númenes, lo numinoso en general puede adoptar formas tan diversas, heterogéneas y complejas como tantos sean los sistemas de

42. BATESON, *Espíritu y Naturaleza*, p. 100. [Bastardillas del autor.]

creencia en los que aquéllos se presenten. Lo numinoso tratado apriorísticamente y sin un sistema simbólico-creencial de referencia pierde su anclaje ontológico-existencial y, por lo tanto, sólo obtiene su especificidad configuracional en el momento en que hacemos alusión a un sistema *X*. En consecuencia, puede uno referirse a númenes estrictamente determinados (*n1*, *n2*, *n3*, etc.) por el pensamiento nativo. Así, como categoría teórica abstracta solamente sirve a la especulación, de modo tal que únicamente se posee de realidad (podríamos decir de vida) cuando se introduce de lleno en el campo etnográfico. Sólo en esta manera la noción de lo numinoso se constituye en una herramienta susceptible de escudriñar en el mundo otro nativo.

Ahora bien, este concepto que permite la evaluación de las características, poderes, personificaciones, relaciones, ámbitos de influencia, etc., de los númenes involucrados, implica necesariamente el manejo por parte de los sujetos de un conjunto de saberes relacionados con dichas ontologías. El monje, como me fue señalado en una ocasión "(...) ha tenido con encuentro personal con Dios (...)", lo conoce, le teme, sabe como su presencia se manifiesta en el mundo. Los espiritistas también saben como son y actúan las entidades espirituales. En suma, cada uno de estos sujetos posee un conocimiento específico en relación con lo numinoso, el cual se adquiere tanto a través del estudio y la reflexión como mediante la experiencia vivida en la práctica frecuente. Por otra parte, la construcción de este conocimiento comporta la emergencia de epistemologías nativas diferenciales, cuya especificidad está dada por las configuraciones particulares del *numen*. Se incluye aquí, por ejemplo, el cómo construir, manejar y experimentar la situación de vínculo con el *numen*; los ámbitos propicios para su realización; las hermenéuticas generadas entorno a estas mismas experiencias místicas; las distintas modalidades de acceder a lo numinoso, etc. Es decir, el cómo se conoce acerca de lo que se conoce. Es así que para dos sistemas de creencia dados (*X*, *Y*) se conforman marcos epistemológicos particulares de abordaje de lo numinoso (*e1*, *e2*) que hacen posible al sujeto el vínculo místico con el mundo otro. Este saber - que no es sólo teórico sino funda-

mentalmente pragmático - forma parte de un sistema de prácticas (podríamos decir de un *habitus*), al modo en que fue definido por Pierre Bourdieu, que remite específicamente a un saber hacer.⁴³ Esta epistemología, que trasunta un conocimiento práctico y con la cual me encontré frontalmente en el caso antes citado de la lectura bíblica, está inextricablemente ligada a lo numinoso. Pero también se halla de manera patente asociada a las tecnologías que el sujeto utiliza en su relación con el *numen*. Debe recordarse en este punto la necesidad de no concebir a estas tecnologías como una mera herramienta externa instrumentalizadora para obtener un fin. En efecto, estas tecnologías son cuerpo, son consciencia, y forman parte del ser como una totalidad. Tampoco son innatas al modo de la competencia chomskiana, sino adquiridas en un proceso de socialización a la manera del *habitus* bourdieuano. Estas tecnologías del ser de uso individual o colectivo, conscientes o inconscientes, entramadas en los cuerpos y en las mentes, adquiridas, comportan al igual que lo numinoso y las epistemologías saberes bien concretos. El monje sabe que hacer para entablar un diálogo con Dios y conoce que actitud debe conservar. Por su parte, un espiritista sabe muy bien lo que hay que hacer para eludir la acción de los espíritus del Error y que disciplina guardar para lograr su evolución. Es lícito entonces afirmar que en cada uno de estos sistemas particulares se presentan, junto a las mencionadas configuraciones de lo numinoso y a las epistemologías, ciertas tecnologías del ser (*t1*, *t2*, *t3*, etc.) que hacen posible la aproximación del sujeto con el mundo otro y la consecuente construcción de algún tipo de vínculo con el *numen*.

La consecuencia más directa de todo esto es que el sujeto no se lanza al encuentro de lo numinoso en un estado de desnudez ontológica, sino que lo hace con las vestimentas provistas por un conjunto de saberes que posibilitan la constitución de este vínculo simbólico-existencial. Es necesario entonces detenerse en las cualidades de estos particulares conocimientos. En primer lugar, debe señalarse su carácter

43 Pierre BOURDIEU, *El Sentido Práctico*.

nativo-cultural, es decir, la especificidad que lo asocia a un particular sistema de creencia definiendo una cierta dimensión identitaria (esta última sin duda junto a otros elementos en los que no nos hemos detenido). Cabría mencionar aquí las tradiciones de las cuales muchos de estos grupos se hacen eco incorporando y resignificando saberes precedentes. Un segundo aspecto relacionado con el anterior es el matiz profundamente heterogéneo que parece caracterizar a estos saberes. En este sentido, a los conocimientos sobre lo numinoso, las epistemologías, las tecnologías y las tradiciones - que ya de por sí dibujan un paisaje bastante heteróclito y complejo -, se suman a menudo saberes cuyo origen se encuentra fuera de la propia doctrina o teología. Me refiero a conocimientos profanos como historia, política, economía, ciencia, etc., que engrosan el campo cognitivo y juegan un papel de no poca envergadura en los procesos hermenéuticos del *numen*. En un trabajo reciente analicé el modo en que los saberes médicos eran incluidos en la construcción de un discurso interpretativo en relación con un supuesto caso de posesión diabólica, junto a otros elementos estrictamente teológico-doctrinales.⁴⁴ Un último punto a ser mencionado, que se desprende de todo este trabajo, es el vínculo inextricable que dichos saberes guardan con el *numen*. Tal vez aquí más que nunca es válida aquella frase que dice “todos los caminos conducen a Roma”. Estos conocimientos heterogéneos de los sujetos conforman un campo cognitivo desde el cual se torna viable cualquier relación construida con lo numinoso pudiendo, por otra parte, ser comprendido dicho campo dentro lo que Foucault denominó como “episteme”.⁴⁵ Este autor se refirió a esta noción no en los términos de “(...) una teoría subyacente, sino un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones”.⁴⁶ Foucault emplea la idea de episteme para aludir a las matrices de pensamiento - nutri-

44 Este hecho demuestra que estos sistemas no pueden ser considerados aisladamente, sino como parte integrante de un contexto histórico-social al cual pertenecen y al cual son permeables. Esto es válido incluso para los monjes que viven supuestamente “aislados del mundo”.

45 FOUCAULT, Respuesta a Esprit; ID., *Las Palabras y las Cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas*.

das evidentemente por una enorme cantidad de conocimientos - de un período histórico relativamente prolongado - por lo cual dichos saberes son particulares a esta etapa -, con el objeto de explicar la emergencia de determinados paradigmas científicos (por ejemplo, el modelo médico o las ciencias humanas) así como la constitución de ciertas maneras de conceptualizar algunos aspectos de la realidad, cualesquiera que éstos sean (por ejemplo, la locura). La perspectiva foucaultiana, más genealógica que histórica, apunta justamente a concentrarse en lo disperso, lo confuso, lo heterogéneo, lo conflictivo. Por lo cual esta visión no sólo trasunta una crítica a ciertas formas de hacer historia (tal como el mismo autor lo señala), sino que además se encuentra perfectamente reflejado en la noción misma de episteme. En este sentido, Foucault afirma que en "(...) una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica".⁴⁷ La episteme está dirigida a dar cuenta del campo cognitivo de una cultura, de un tiempo histórico y, en consecuencia, de la heterogeneidad y complejidad intrínseca a esta particular unidad analítica de conocimientos. Es a partir de una determinada episteme que una sociedad construye sus modelos de ciencia, de pensamiento y de abordaje de la realidad. Nuestra adopción del concepto de episteme apunta justamente a rescatar estos elementos históricos, difusos, complejos y heteróclitos pero no ya a un nivel macro-cultural, sino a un plano micro-sociológico circunscripto a las fronteras ambiguas de un sistema de creencia. Los saberes antes mencionados referidos a lo numinoso, las epistemologías, las tecnologías y las tradiciones (que intervienen directamente en la creación y re-creación de los elementos anteriores), pueden ser subsumidos dentro de la noción de episteme.⁴⁸ Por lo tanto, lo que aquí fue entendido como experiencia mística - que en el sentido *sui generis*

46 ID., Respuesta a Esprit, p. 63.

47 ID., *Las Palabras y las Cosas*, p. 166.

adoptado involucra cualquier tipo de acto, práctica o situación a través de la cual el sujeto creyente construye algún tipo de vínculo con lo numinoso -, comporta la injerencia y el interjuego de las dimensiones denotadas en el *numen* y en la episteme. Por tal motivo, este tipo de experiencias religiosas pueden ser analíticamente abordadas en la investigación antropológica desde lo que aquí se denomina como la estructura episteme-*numen*. Esta estructura, que aquí tratamos teórica y especulativamente en la materialidad del papel, contrasta radicalmente con la experiencia vívida en la que se refleja cuando el sujeto mismo se torna en puente humano entre las dimensiones epistémicas y numinosas, en la inmediatez de la situación concreta de la experiencia mística. En consecuencia, encarar la empresa de estudiar la constitución del vínculo sujeto-mundo-otro desde el marco conceptual aportado por la estructura episteme-*numen*, implica atender a la articulación de ciertos saberes de orden sociocultural - que comportan dimensiones epistemológicas, tecnológicas, numinosas y sensorio-perceptivas -, que sólo se revelan en el escenario etnográfico de la experiencia religiosa.

Conclusión

En este trabajo fueron desarrolladas algunas comparaciones entre ciertas experiencias correspondientes a sistemas creenciales divergentes. Sin forzar nuestros datos etnográficos fue posible establecer que aún entre las diferencias pueden ser halladas ciertas similitudes. En este caso, la superficie de contacto está dada por lo que hemos dado en llamar - ante la falta de un término más apropiado - la estructura episteme-*numen*. La cual fue presentada menos como una constante esencial a los grupos considerados, que como un marco ana-

48 Adviértase que aquí sólo están siendo contemplados estos conocimientos en razón de la intervención directa que ellos parecen desarrollar en el contexto de las experiencias de relación con el *numen*. Esta consideración no descarta por cierto la posibilidad de que se presenten otros saberes ya sea a nivel de este tipo de situaciones, o a nivel del sistema de creencia tomado en general.

lítico de trabajo para el abordaje de las experiencias religiosas, estas últimas definidas como un particular constructo nativo para la constitución de algún tipo de vínculo con la esfera de lo numinoso. En tanto que la estructura episteme-*numen* fue mostrada como un recurso teórico para explicar el modo en que el sujeto vive, experimenta y construye su relación con el *numen*. En este sentido, se hizo mención principalmente a los marcos epistemológicos, tecnológicos y numinosos con los que el monje y el miembro de la ECB emprenden el contacto con el mundo-otro. Por lo tanto, esta estructura de relación concibe al sujeto inmerso en una episteme - como campo cognitivo de saberes heteróclitos e indisolublemente ligados a ciertas prácticas -, que se torna en la condición necesaria para el encuentro del *numen*. Este recurso analítico puede ser pensado como un marco referencial intermedio de traducción entre el mundo otro sacro-simbólico interviniente en la experiencia religiosa, y el mundo racional-explicativo del antropólogo. En este punto considero necesario hacer algunas aclaraciones respecto a este enfoque. En primer lugar, debe destacarse que lo que fue presentado de manera conceptualmente desmenuzada, en el campo etnográfico puede encontrarse (y es lo que coloca mayores obstáculos a nuestra investigación) de una manera tan imbricada, que sólo el estudio microscópico y detallado puede establecer. Lo cual implica por parte del antropólogo un proceso de des-construcción y re-construcción para lograr la explicación de lo que se está produciendo. En segundo lugar, hay que recordar que los términos teóricos a los que se ha hecho referencia remiten a categorías analíticas que se diferencian sustancialmente de las empleadas en los contextos nativos. Por lo cual como elementos analíticos sólo pueden servirnos para pensar determinado tipo de experiencias, invistiéndose de un sentido verdadero cuando son confrontadas con el campo o, mejor aún, cuando ellas constituyen sus propios significados en el espacio nativo. En tercer lugar, este enfoque microscópico, concentrado en las experiencias religiosas, tiene que ser necesariamente complementado con una perspectiva macroscópica que establezca los vínculos de estructuración de estas experiencias con el contexto sociocultural mayor del cual forman parte. Evitar el

reduccionismo resulta fundamental para no perder de vista su relación con procesos sociales de amplio alcance. Dos observaciones restan formular en relación con el enfoque propuesto. Primeramente, el vinculado con la denominación frecuente de sistema de creencia o religión en general para aludir a conglomerados humanos concretos. En muchos casos, la referencia a un sistema de creencia dado parece suponer que se está frente a un grupo determinado (no importa cual) que sostiene una particular teología fundada en el acto de creer, es decir, en la fe. Postura que, según creo, elimina la posibilidad de evaluar los procesos subyacentes de sostenimiento y re-creación de tal acción. Es decir, el dogma, la teología o la doctrina - en tanto saberes específicos sobre lo numinoso -, se encuentran "allí" para ser seguidos, creídos y, pocas veces, discutidos. Esta perspectiva se sostiene en dos presupuestos. En primer lugar, conceptualiza ingenuamente a la teología como un componente estático sencillamente dado dentro del universo simbólico nativo, ignorando, pese a aceptar las posibles transformaciones históricas sufridas, los resortes profundos de regeneración que hacen posible la re-creación de los conocimientos. Por otra parte, supone un sujeto pasivo y limitado a un papel de receptor de un mensaje del que no es protagonista o sólo lo es secundariamente. En cuyo caso el individuo se presenta más como seguidor que como hacedor de su propia teología. La última observación que debe hacerse se relaciona directamente con la anterior formulación. Esta consiste en considerar a los sistemas de creencia no sólo como sistemas de fe sino, además, como sistemas cognitivos. La estructura episteme-*numen* propuesta presupone implícitamente que dichos sistemas no sólo re-producen determinados saberes sobre lo numinoso. Los re-crean introduciendo transformaciones mediante la producción de nuevos conocimientos. Los sujetos construyen y producen saberes en relación con el mundo otro, lo cual implica tanto un sujeto activo como una relación más dinámica con el *numen*. Este proceso no sólo es teórico y especulativo, sino que es verdaderamente experiencial, tornando entonces a la instancia de la experiencia mística como la instancia misma de los procesos cognitivos de producción de conocimiento sobre lo

numinoso. Considero que sea éste último, fundamentalmente, el aporte más importante de la perspectiva propuesta en este trabajo.

Bibliografía

- BATESON, Gregory. *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- _____, BATESON, Mary C. *El Temor de los Angeles: Epistemología de lo Sagrado*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales: Exploraciones en Cosmología*. Madrid: Alianza, 1993.
- FORNI, Floreal H. Nuevos movimientos religiosos en la Argentina. In: *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales II*. Buenos Aires: CEAL, 1993, p. 7-23.
- FOUCAULT, Michel. Respuesta a Esprit. In: *El Discurso del Poder*. México: Folios Ediciones, 1983, p. 64-87.
- _____. *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. *Las Palabras y las Cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. México: Siglo XXI, 1998.
- HARPHAM, Geoffrey Galt. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Introducción a la obra de Marcel Mauss. In: *Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos, 1971, p. 13-42.
- _____. *Mito y Significado*. Madrid: Alianza, 1986.
- LUDUEÑA, Gustavo A. *Ascetismo, Corporalidad y Habitus: Etnografía de la Práctica del Silencio en una Abadía de Monjes Benedictinos*. (Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (U.B.A.), 1998.
- _____. Construcción de epistemologías de lo numinoso en el campo esotérico: antropogonía y cosmogonía espiritualista según la Escuela Científica Basilio. Ponencia

- en el *VIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*. Padova: Italia, 2000.
- MARTIN, L., GUTMAN, H., HUTTON, P. (Eds.). *Technologies of the Self*. A Seminar with Michel Foucault. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988.
- MAUSS, Marcel. Técnicas y movimientos corporales. In: *Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos, 1971, p. 337-56.
- OTTO, Rudolf. *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980.
- REIDHEAD, Van A. Structure and Anti-Structure in Monasticism and Anthropology: Epistemological Parallels and Adaptive Models, *Anthropology of Consciousness*, v. 2. Society for the Anthropology of Consciousness, 1993, p. 9-22.

Gustavo Andrés Ludueña
Melincué 4206, 3° B
C. P. 1417
Buenos Aires - Argentina