

El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires

NICOLÁS VIOTTI*

Introducción

Un recorrido atento por cualquier barrio de la zona norte de Buenos Aires revelará al paseante un panorama que era impensado hace treinta años. Una corriente destinada al confort personal se hace visible en los Centros de terapias alternativas, de gimnasias espirituales, meditación e incluso de oración y espiritualidad católica que emergen en el paisaje religioso. Un particular “encantamiento del mundo” que si bien nunca dejó de tener una presencia significativa, aparece ahora de forma estruendosa¹.

La visibilidad reciente de un ethos religioso del confort personal promovió reacciones variadas. Entre ellas, las más comunes asocian este proceso con un “avance del individualismo radical”, “expresión del neoliberalismo norteamericano” o “consumismo espiritual”. Éstas expresiones, utilizadas indistintamente por intelectuales, periodistas o simplemente oídas en conversaciones informales, apuntan diferencialmente a identificar esas prácticas religiosas como “superficiales” o resultado del “vacío dejado por las instituciones en crisis”. En todos los casos, éstas miradas parten de una perspectiva negativa que, en lugar de entender a éstas manifestaciones religiosas en su productividad social, las colocan como consecuencia de la disolución de los valores del esfuerzo personal y social; valores con los cuales, históricamente, fue identificada la cultura de las clases medias argentinas.

Sostengo que las miradas negativas sobre las nuevas religiosidades no explican al fenómeno en sí, sino que evidencian las imágenes dominantes sobre el estatuto secular de la creencia religiosa y su identificación con los sectores medios porteños. Dicho de otro modo, éstas posiciones nos dicen más sobre la crisis de una idea de la creencia en

* Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.

¹ Diferentes abordajes sobre ese fenómeno originado durante la contracultura norteamericana de la década de 1960 han intentado señalar un movimiento “holista” común entre grupos educados de los sectores medios que incluyen a las nuevas psicologías del *Human Potential Movement*, una nueva conciencia espiritual arraigada en la *New Left*, las gimnasias físico-espirituales de origen oriental, los nuevos especialistas en recursos humanos y el reavivamiento católico carismático (Bourdieu 1988; Campbell 1978, 1999; Champion y Hervieu-Léger 1990; Glock y Bellah 1976; Heelas y Woodhead 2005; James y Melton 1992; McGuire 1988).

una parcela letrada y racionalista que sobre la supuesta crisis que éstos ven en las nuevas religiosidades. Un uso descuidado de la categoría de creencia religiosa al referirnos a las nuevas religiosidades corre el riesgo de sostener, desde una concepción erudita de la creencia, un *locus* del individuo restrictivo regido por la “elección racional”, por la separación entre sagrado/secular y por la posibilidad manifiesta de “creer” o “no creer”. Como intentaré mostrar aquí, la lógica de las nuevas religiosidades remite a un modo diferencial de entender a la persona y a la creencia, por lo que resulta urgente producir una distancia entre una concepción erudita y una nativa que de cuenta de su funcionamiento efectivo.

Basándome en la investigación etnográfica que realicé entre seguidores, adherentes y referentes de grupos de oración carismáticos, un grupo de “cura interior católica” y Centros de actividades “holistas” dedicados a la meditación y las llamadas terapias alternativas, sostengo que centrar la atención en las relaciones efectivas y la relativa especificidad cultural de las nuevas religiosidades permite entender más y mejor la transformación religiosa *en* los sectores medios.² El catolicismo carismático, la “cura interior” y las diversas expresiones de lo que puede asociarse a las prácticas Nueva Era, pueden mancomunarse a un movimiento común de búsqueda de bienestar que excede los límites convencionales entre lo físico, psicológico y espiritual, un fenómeno que Collin Campbell definió como “la religión escondida de las clases educadas” (Campbell 1978).

En lo que sigue primero discuto algunos obstáculos epistemológicos arraigados en el sentido común relativos al estatuto “secular” de los sectores medios, principalmente el que percibe la emergencia de nuevas religiosidades como la difusión de una “lógica mercantil” o una “crisis de representación”. En segundo lugar, a partir del análisis de lo que entiendo como una particular forma de religiosidad regida por la indistinción entre sagrado/secular, muestro que ésta creencia religiosa no se corresponde con las miradas eruditas sobre la creencia como una representación. Finalmente, me refiero al estatuto de la creencia religiosa a la luz de un control crítico de las categorías analíticas utilizadas, entendiendo las transformaciones religiosas desde su capacidad de interpelación y productividad intrínseca.

² El trabajo de campo resultó en una inmersión de doce meses en la vida religiosa de un área de la zona norte de Buenos Aires delimitada entre los barrios de Palermo y Recoleta, un área que no solamente es identificada como un núcleo de los “sectores medios” o “medio-altos”, sino que incluso tiene los índices de educación e ingreso más altos de la ciudad. El trabajo consistió en un relevamiento extenso y recurrente de actividades rituales, modos de pensamiento, difusión y configuración de redes religiosas dedicadas al bienestar.

El “secularismo” de los sectores medios argentinos

La cultura intelectual que ordenó el mundo a partir de “grandes divisores” entre secular/sagrado, alto/medio/bajo y progreso/estancamiento fue profundamente eficaz en dos sentidos: establecer el valor positivo y universal de esas disyunciones y legitimar la inmencia civilizatoria de las primeras.³ Su eficacia fue tal que logró difundirse mucho más allá de la cultura letrada moderna y a través de buena parte de las teorías nativas del occidente europeo sobre la secularización y el ascenso social. Conformó, en buena medida, una “certeza” que movilizó la acción política y la indignación moral de la imaginación moderna. El problema que esas categorías presentan no remite solamente a su relativa relevancia fuera de las sociedades modernas. Inclusive posicionándonos dentro de la lógica de la llamada cultura occidental moderna, responden a específicas formaciones nacionales, regionales y de clase. Religión y clases medias no significan lo mismo en Estados Unidos, Francia, Brasil o Argentina. En cada ámbito funcionan como operadores diferenciados, ordenando negociaciones, conflictos e identificaciones.

En Argentina resulta particularmente problemática la asociación de tales categorías. La eficacia del sentido común dominante difundiendo una imagen homogénea, blanca, secular y “de clase media” relegó lo “religioso” a una mirada institucional del catolicismo o, en todo caso, si se consideraba una relación con lo sagrado, a un fenómeno “popular”.⁴ Esa operación resulta extensiva al mundo académico, donde predomina una particular jerarquía de estilos y objetos de investigación que se centraron en la iglesia católica o en la religiosidad popular. Tal es así que a mediados del siglo XX los primeros estudios sobre la “clase media” de Buenos Aires (símbolo de una modernidad diferencial con respecto al resto de América Latina) no se referían sino ocasionalmente a su religiosidad. En ese sentido los trabajos pioneros de Gino Germani, fundador de la llamada sociología científica en Argentina, relegaban la religiosidad a un fenómeno específico de la “sociedad tradicional” destinado a desaparecer frente a los procesos de modernización.⁵ En la misma época, miradas menos benevolentes sobre las clases medias urbanas provenientes del ensayo social construyeron un retrato contrapuesto, mostrando con comentarios impresionistas su “egoísmo” y “moralismo”. Se reconocía allí, irónicamente, al “proclamado laicismo de las clases medias” que convivía con el desmedido optimismo en el desarrollo y la evolución humana perceptible, por ejemplo, en las escuelas

3 Sobre la génesis de este proceso en el eje de la relación sagrado/secular, el antropólogo Talal Asad (1993, 2003) ha señalado que “religión” es una categoría que surge simultáneamente a la de “secular” en el contexto europeo posterior a la Reforma y responde a una nueva configuración de la cultura letrada europea del siglo XVI que produjo nociones que separaban estratégicamente la “esfera” de lo religioso (cristiano) del orden terrenal, es decir la política, el mercado y el cuerpo. Por su parte, en el eje de las relaciones relativas a las jerarquías sociales, la noción de “clase media” surgió identificada con la igualdad, la democracia, el desarrollo y la “civilización” como contraparte de la división estamental, asociada a la jerarquía, la inmovilidad y el atraso (Adamovsky 2005, Kocka 1995).

4 Nótese que al referirnos a lo sagrado nos referimos al particular régimen de relación con entidades no humanas. Buena parte del cristianismo difundido entre sectores letrados, del tipo de las iglesias protestantes históricas o el catolicismo romanizado, en realidad comparte con el sentido común dominante la separación entre sagrado/secular y por ende su crítica a la “magia” como una práctica de colectivos no blancos, síntoma del atraso, la falta de progreso y del esfuerzo personal y/o social.

5 Si bien no hiciera referencia a la religiosidad, Germani no se limitaba a un retrato sociodemográfico de la clase media. Influida por las corrientes antropológicas de la escuela norteamericana de “cultura y personalidad” reconocía que estudios “etnológicos”

(sic) sobre un espacio social (que efectivamente era reconocido en términos objetivos) necesitaban ser todavía realizados para entender mejor una “personalidad de clase media” (Germani 1950).

6 El análisis histórico sobre las religiosidades urbanas como el espiritismo y las corrientes ocultistas vinculadas con el ascenso social, el evolucionismo y el cuidado de sí, pueden encontrarse dispersos en algunos análisis históricos que bien pueden leerse como procesos de expresión de una cultura urbana asociada con los valores de los “sectores medios”. Entre ellos destaco los de Susana Bianchi (1992), Daniel Santamaría (1992) y sobre todo la idea de lo “maravilloso moderno” propuesta por Beatriz Sarlo (1992) como una categoría que atraviesa importantes zonas de la nueva cultura urbana moderna y que va desde la literatura de Roberto Arlt hasta los antecedentes esotéricos del psicoanálisis.

teosóficas o el ocultismo (Sebreli 2003:82), así como el moralismo del catolicismo romano e incluso la religión secular del “izquierdismo estalinista” (p. 84).⁶

Algunos trabajos recientes se esfuerzan por mostrar la particular génesis de la “clase media argentina” asociada no solamente a los valores del progreso y la educación, sino incluso a los procesos de racialización y delimitación moral (Adamovsky 2009, Garguin 2007). A ellos habría que agregar que la alteridad constitutiva de la nación blanca y de clase media en la imagen nacional dominante no se estructura solamente a partir de la raza (negro/blanco) o el esfuerzo (poco/mucho) como vehículo del ascenso social y el crecimiento personal, sino que el aspecto religioso (sagrado/secular) resulta particularmente constitutivo (Frigerio 2002:310, Segato 2007:196). La imagen secular de los sectores medios estructura un verdadero sentido común dominante que invisibiliza a lo sagrado, asociándolo con la tradición, el atraso, lo irracional o la “crisis”. Por lo tanto, si consideramos la totalidad de los análisis que tratan de dar cuenta de esa génesis compleja que resulta racial, moral y religiosa a la vez, nos encontramos frente una imagen preeminente sobre la nación que es considerada tanto “de clase media” como “secular” y que nubla las lecturas comparadas y situadas sobre la clase media y lo religioso.

Una mirada cercana a la religiosidad en los grupos de clase media, empero, no puede reducirse a su papel en la distinción social. La religiosidad resulta un complejo mundo de relaciones que exige que la mirada se extienda a procesos capilares y regímenes de intercambio y *confianza* entre humanos, cosas y dioses que remite a particulares nociones de la persona y la causalidad. Si son consideradas seriamente, esas relaciones pueden dar cuenta tanto de una continuidad como de una transformación con respecto a las formas heredadas de la gestión del bienestar personal. El tono psicologizado de las nuevas religiosidades muestra, en parte, la herencia de una cultura psi fuertemente arraigada en la experiencia interiorizada del área. Sin embargo, existen también elementos que nos muestran desplazamientos significativos entre lo sagrado y lo secular que desafían las miradas eruditas sobre la creencia religiosa.

Un nuevo escenario religioso

Las llamadas nuevas religiosidades se presentan como una alternativa que contrasta y se diferencia de ciertos valores dominantes que

caracterizan al ámbito urbano de Buenos Aires. La cultura del bienestar que ha sido insistentemente reivindicada como específica de los sectores medio porteños remite a los procesos de medicalización, un catolicismo secularizado y una centralidad significativa del mundo psi.⁷ Esas “esferas”, caracterizadas por un tratamiento distinguible entre entidades independientes de la persona (cuerpo, mente y alma), conformaron regímenes de bienestar regidos por particulares formas de intercambio relativamente autónomas unas de otras. Aunque esos límites nunca han sido del todo claros, se hizo particularmente visible la proliferación de nuevas formas de bienestar personal “holistas” en el contexto de la amplia difusión de nuevos “estilos de vida” asociados con la transnacionalización y masificación de la contracultura norteamericana. En el contexto de ésta redefinición de los “límites” entre gestión religiosa y secular del bienestar debemos considerar también factores locales como el clima de democratización de la vida cotidiana durante la década del ochenta y la “apertura económica” en la década siguiente que favoreció las condiciones de circulación de concepciones “holistas”, “integradas”, “equilibradas” y “experienciales”.

Los procesos de transformación y movilidad social ascendente y descendente que Argentina vivió en las últimas décadas trajeron aparejado un nuevo interés sobre las clases medias, en tanto éstas siguieron funcionando como medida del desarrollo y la integración social. Aunando aspectos “simbólicos” y socio-estructurales, ciertos estudios se dedicaron a analizar formas novedosas en grupos de clase media empíricamente situados, mostrando nuevas formas de sociabilidad y registrando la persistencia o el cambio de los valores que habían configurado históricamente una experiencia común. Buscaron mostrar procesos de movilidad social reconociendo dos procesos simultáneos, el de una parcela de los sectores medios emergentes y otra en descenso (González Bombal 2002, González Bombal y Svampa 2002, Kessler 1999, Svampa 2001). Alusiones a una nueva vida religiosa de los sectores medios aparecen referidos indirectamente en las terapias y estilos de vida alternativos como una práctica “subjetivista” que estimula la creatividad, el “empreendedorismo” y las relaciones sociales en la parcela empobrecida (González Bombal 2002:113); o bien “mercantilizada” en la parcela ascendente, donde se percibe un “deslizamiento de las exigencias de la autorrealización desde la esfera pública al ámbito privado” (Svampa 2001:85). Mancomunadas también a los procesos de psicologización más amplios, las referencias connotan una “crisis de lo social”, “desapego respec-

7 Aunque se suele hacer referencia al carácter “psicoanalizado” de las clases medias argentinas, no abundan los trabajos específicos que den cuenta de tal proceso en la experiencia cotidiana. Una génesis histórica sobre la conformación de una “cultura psicológica” más allá de las lógicas institucionales de las organizaciones psicoanalíticas aparece en el trabajo de Mariano Plotkin (2003:175-183).

8 Aunque estos trabajos son altamente relevantes porque suponen un logro de esfuerzo por retratar una “estilo de vida novedoso”, para nuestros fines algunas de sus premisas resultan problemáticas particularmente cuando su objeto es la porción “exitosa” de los sectores medios. Eso por dos razones. En primer lugar porque existe una dificultad para descentrar una mirada negativa sobre un proceso que aparece como “amenaza” a la “sociedad integrada”, “democrática” e “igualitarista” del pasado argentino inmediato. En segundo lugar, porque las categorías de “colectivo” e “individuo” que esa mirada supone y opone analíticamente, se encuentran ambas fuertemente arraigadas en el proyecto normativo de una sociología política para la cual la vida social se resume a procesos de socialización más o menos cercanos a un ideal de “integración” que se estaría perdiendo. Estos no solo se encuentran eminentemente vinculados a las preguntas de las ciencias sociales del siglo XIX europeo (y sin duda marcan los límites de nuestra imaginación política), sino que resultan analíticamente restringidos para una antropología comparada.

to a la vida pública” o “pasaje de lo colectivo a lo individual” (Svampa 2001:34-35).⁸

Si bien muchos de esos trabajos daban cuenta indirectamente de una presencia significativa, no se interesaban por la “lógica interna” de las nuevas religiosidades que, al fin y al cabo, aparecen transversalmente en estudios dedicados a otros aspectos de la vida social. De cualquier modo, algunas de sus premisas se articulaban parcialmente con una mirada “crítica” generalizada en un contexto donde la emergencia de éstas nuevas religiosidades focalizadas en lo cotidiano, la cura y la disolución de las distinciones entre sagrado/secular fueron pensadas como parte de una “crisis de sentidos” y un “individualismo de mercado” (Sarlo 2001:144).

En definitiva, estos abordajes dan cuenta de la enorme dificultad para entender estos procesos en sus propios términos. Tanto la “crisis de lo social” como la “crisis de representación” muestran que leer esos fenómenos con la categoría de la creencia religiosa erudita (que supone una separación implícita entre sagrado/secular), atribuye esas nuevas experiencias religiosas a algún factor externo a ellas mismas que estaría en “crisis”. La indistinción entre sagrado/secular resulta, en última instancia, una anomalía. Por ello, que un argentino educado y blanco recurra a la Nueva Era o reencuentre al *Espíritu Santo* en una experiencia de tipo carismática solo se explica por la desesperación o bien por el avance del irracionalismo, la “lógica del mercado” o la “crisis de sentidos”. En esa idea de la creencia los sentidos y prácticas nativas, su particular régimen de conocimiento, resulta “anecdótico” y, en última instancia, “decorativo”; porque la separación entre sagrado/secular es considerada universal y una práctica que la disuelva resulta solo entendible si es remitida a un factor “externo” a ella misma.

Como vemos, religiosidad y clases medias son categorías fuertemente asociadas a valoraciones encarnadas en las imágenes dominantes de la nación, la clase y la supuesta separación entre sagrado/secular. La concepción moderno-céntrica de la creencia resulta problemática porque anula la posibilidad de entender la creencia en otros términos. Conlleva, al mismo tiempo, el carácter universal de la separación sagrado/secular y, por ello, el estatuto “dudoso” del creer que en última instancia se fundamenta en la libre elección entre “creer” o “no creer”.

Entender a los grupos de sectores medios desde una “autonomía relativa” con respecto a las grandes narrativas sobre los procesos de mundialización, individualización o expansión del neoliberalismo puede permitirnos ampliar la forma de entender un proceso de transformación religiosa. Asimismo, si bien los procesos de movilidad social resultan cruciales, la indagación etnográfica invierte la prioridad de esas relaciones socio-estructurales y las piensa desde otras relaciones que también resultan fundamentales. Si necesitamos entender las transformaciones culturales de las clases medias de modo más profundo y complejo, resulta urgente indagar en la “lógica interna” de la nueva religiosidad en el ámbito más amplio de una particular configuración cultural que les es específica.⁹

Pensar desde la lógica específica de este horizonte religioso novedoso permite indagar en las formas de transformación de una experiencia histórica particular que delimita las condiciones de producción y reproducción cultural de las clases medias de Buenos Aires. A su vez, abre nuevas preguntas de investigación sobre los nuevos “estilos de vida” centrados en el confort personal y la posibilidad de reflexionar sobre los límites analíticos de las formas moderno-céntricas de la creencia religiosa.

Religiosidad e inmanencia

El interés por reconstruir la vida religiosa en un barrio “céntrico” de Buenos Aires no supuso la exclusión de otros ámbitos sino que funcionó como un punto de partida para acompañar las relaciones que allí se establecían y que en muchos casos se extendían más allá de esa área. Mi convivencia inicial se focalizó en dos grupos de oración carismáticos localizados a diez cuadras de distancia uno del otro. El primero, al que llamo grupo *Misericordia*, funciona semanalmente en el salón de actos de una Iglesia de Barrio Norte desde hace más de veinte años. Cuenta con aproximadamente quince miembros estables que se reúnen cada día jueves, y cuatro “servidores”, participantes que han sido formados en sucesivas experiencias de “renacimiento” y que se encargan de la organización. Para el momento en el que establecí contacto este grupo se encontraba bastante disperso. Algunos miembros importantes se habían mudado o dejado el grupo, y algunos conflictos con la gestión de la Iglesia obstaculizaban la realización de las misas de sanación que anteriormente ocurrían un sábado por mes. El segundo grupo, al que denominé *Paz de Espíri-*

9 Estoy utilizando indistintamente el concepto socio-descriptivo de “sectores medios” o el de “clases medias” que proviene de las identificaciones nativas. Sin embargo mi foco, que no pretende desestimar las miradas objetivistas ni constructivistas, apunta sobre todo a la idea de una cultura de clase arraigada en una experiencia histórica sedimentada y una configuración de valores que le es relativamente propia y que solo existe en términos comparados y relacionales con otras configuraciones diferenciales. Los riesgos del llamado “culturalismo” han azotado a las ciencias sociales y particularmente a la antropología en acusaciones de esencialismo e inmovilidad histórica. Sin embargo, la desconfianza de producir algún tipo de especificidad cultural asume una continuidad universal que niega la *diferencia* como un recurso necesario para pensar la distancia entre la lógica moderno-céntrica y distintos grados de alteridad arraigados en procesos históricos de sedimentación de una experiencia común. Para una reseña de trabajos que acompañan este movimiento epistemológico conservando la categoría de clase social en la antropología norteamericana y brasilera respectivamente véase Ortner (1991) y Fonseca (2005).

10 El movimiento carismático tiene su origen en una experiencia de “renacimiento” entre personas educadas de los suburbios norteamericanos. Impulsado por un grupo de universitarios de los Estados Unidos hacia finales de la década de 1960 inspirados por el movimiento pentecostal, la contracultura y el clima de apertura del clima posconciliar, tiene una organización celular en las parroquias y se concentra en la promoción de seminarios de vida, formación de servidores y los grupos de oración que funcionan como espacios de encuentro semanal. En ellos se lee la Biblia, se ora en grupo, se alaba a Dios y se cultivan los “dones” de la profecía, la glosolalia -o “don de lenguas”- y la cura. Los grupos carismáticos promueven la presencia efectiva del *Espíritu Santo* “en el mundo”, las relaciones cara a cara y el bienestar físico, psicológico y espiritual en un contexto de recreación de lo que consideran los valores expresivos del cristianismo primitivo en un contexto de racionalización y burocratización de la vida social (cfr. Csordas 2001, McGuire 1981).

11 Los fenómenos marianos de San Nicolás (norte de la provincia de Buenos Aires) y Salta (capital de la provincia del mismo nombre del noroeste argentino) exceden al catolicismo carismático, sin embargo resultan centrales como destinos de peregrinaje entre ellos. A diferencia de otros cultos marianos en argentina, estos dos se han caracterizado por reclutar parcelas importantes de sectores medios a partir de un énfasis en la espiritualidad. El de la llamada “Virgen del Ce-

tu, se ubica en el núcleo del barrio de Palermo, en un área conocida como “Villa Freud” por la cantidad de consultorios psicoanalíticos que existen en la zona. Este grupo cuenta con más de treinta miembros estables y en algunos encuentros la cantidad de concurrentes supera las expectativas de los servidores. Este grupo, que funciona cada martes en un anexo de la iglesia, comenzó durante la década de 1980 con otros servidores que, luego de una disputa, fueron reemplazados por el grupo actual que se reconoce como “más intenso” y “más centrado en los dones del *Espíritu*”.¹⁰

Ambos grupos reclutan persona adultas, profesionales o con altos niveles de educación formal, en general mayores de cuarenta años y sobre todo mujeres. Se acercan por curiosidad, por diferentes tipos de aflicción o llevados por la búsqueda de una “experiencia diferente”, en un contexto marcado por las consignas del “cambio de vida” y el “bienestar personal y familiar”. Como acabamos de mencionar, el grupo *Misericordia* no realizaba las misas de sanación en su iglesia y en ese momento se encontraba relativamente retraído. El grupo *Paz de Espíritu*, en cambio, tenía una actividad evangelizadora intensa, organizaba misas mensuales, seminarios de vida, conferencias de sacerdotes y médicos extranjeros, e incluso, viajes de peregrinación a los fenómenos marianos más importantes para éstas corrientes del catolicismo por su énfasis en la espiritualidad: la Virgen de San Nicolás y la Virgen del Cerro en la ciudad de Salta.¹¹

En el horizonte católico, otras manifestaciones destinadas al bienestar físico, psicológico y espiritual resultan relevantes por compartir rasgos generales similares a los de los grupos carismáticos. Entre ellas el denominado *Taller de Sanación Interior*, realizado durante intensivos encuentros semanales en diferentes iglesias o colegios católicos del área norte de la ciudad por una monja de las hermanas Misioneras de María. El *Taller de Sanación Interior* resulta un particular modo de gestión católica del bienestar que se focalizaba en un tratamiento divino de lo que era considerado una “herida de memoria”, es decir, eventos traumáticos de la biografía personal que eran tratados con recursos que articulaban una psicología humanista con la invocación de Dios.¹² Estos Talleres, están organizados a la manera de los *workshops* de las terapias alternativas y llamaban la atención de un sector particularmente exclusivo del área norte de la ciudad (a veces incluso de participantes de grupos carismáticos) que encuentran allí un espacio de “auto-conocimiento” y “crecimiento interior”.

Las experiencias que ofrecen bienestar “holístico” no católicas resultan enormemente variadas y heterogéneas. A pocas cuadras del grupo *Misericordia* funciona un Centro de meditación que forma parte de un movimiento de integración con la naturaleza inspirado en una ecléctica serie de elementos orientalistas y americanistas que integraba algunos negocios de venta de productos alternativos y un espacio de meditación.¹³ El ámbito físico de este Centro, que llamaremos *Centro Luz*, es un antiguo departamento acondicionado para la meditación y las consultas espirituales que realizaba el maestro fundador. Los concurrentes a este espacio son, al igual que en los grupos católicos, en su mayoría mujeres mayores de cuarenta años que buscan una “experiencia” de bienestar físico, psicológico y espiritual por causas diversas que tienen que ver con la aflicción vital, enfermedades o simplemente la sensación de confort que la práctica de la meditación proporciona. Las actividades consisten en un encuentro semanal de relajación, meditación y reflexión que es vivido como una forma de “equilibrar la *Energía*”. El maestro que organiza y dirige el Centro ofrece también seminarios y charlas focalizadas en problemas cotidianos y relaciones humanas, así como conferencias especializadas realizadas en otros Centros alternativos que conforman una red de actividades similar a la que describen Amaral (2000) y Carozzi (2000). En una de las conferencias ofrecidas por el maestro establecí contacto con otro Centro ubicado en un barrio de la zona norte de Buenos Aires. A este espacio, que llamo *Centro ECO*, acude un público similar, sin embargo los asistentes son más heterogéneos que en el *Centro Luz*. No sólo lo frecuenta gente más joven, sino que entre ellos la presencia masculina es mayor. Este Centro funciona con el anterior como un polo de circulación de personas y actividades, de hecho algunos de los seminarios son organizados en común y algunos participantes habían realizado actividades en ambos. Resulta un ámbito particular porque allí el “control de la *Energía*” se inspira en movimientos corporales como la biodanza y la bioenergía, actividades que en el *Centro Luz* no se realizan. Éstas prácticas son entendidas como “integradoras” del hombre con la naturaleza, del cuerpo con el alma/mente y, asimismo, como un “espacio de aprendizaje y mejoramiento de las relaciones entre personas”.

La mayoría de los estudios que piensan en términos denominacionales a los grupos religiosos pierden la posibilidad de ver lo que en común atraviesa las relaciones en un contexto urbano específico y la posibilidad de mirar esa especificidad con el prisma,

ro” se caracteriza por ofrecer un culto taumatúrgico similar al que se manifiesta entre los carismáticos. Para una reflexión sobre las reconfiguraciones contemporáneas entre nueva espiritualidad y marianismo véase Claverie (2003:233), sobre espiritualismo católico y peregrinaje véase Zapponi (2007).

12 Si bien la mayoría de la literatura analiza esas prácticas dentro de experiencias carismáticas, los trabajos de Csordas (1997:109-140) y Charuty (1987) resultan sustanciales para tener una idea de prácticas semejantes en otros contextos.

13 La recreación de elementos orientales o nativistas americanos en el lenguaje de la Nueva Era fue señalado por Collin Campbell, quien acuña el concepto de “orientalización de occidente” para mostrar como desde la década de 1960 una parcela creciente de los sectores medios educados incorpora un ethos crítico del dualismo moderno inspirado en las culturas no occidentales (Campbell 1999).

14 La literatura en el área urbana de Buenos Aires cuenta con una serie de trabajos relevantes tanto sobre las corrientes católicas revivalistas como sobre la llamada Nueva Era que suelen hacer referencias a veces tangenciales y a veces explícitas a la clase social. Para corrientes similares a las que aquí se describen del catolicismo, Giménez Béliveau (1999, 2003), Roldán (1999) y Soneira (2001) privilegian las relaciones dentro del catolicismo o incluso las relaciones institucionales con la Iglesia católica (cfr. Mallimaci 1996). Otros enfoques se han centrado en la subjetividad (Cabrera 2001) o incluso en su relación explícita con las culturas de clase (Prelorán 1994, Semán 2000). Con respecto a la denominada Nueva Era o las prácticas alternativas, un enfoque desde la perspectiva de los movimientos sociales y sus “redes sumergidas” se encuentra en Carozzi (2000, 2002), por otro lado existen algunos trabajos etnográficos que han comenzado a documentar áreas específicas como la dimensión corporal (Carini 2009), terapéutica (Saizar 2009) o literaria (Semán 2003).

todavía relevante, de una particular cultura de clase.¹⁴ Privilegiar un área de la ciudad como “punto de partida” de lo que entiendo como una cultura de los sectores medios resulta prioritario para delimitar, estratégicamente, un ámbito que incluye relaciones con lo sagrado que exceden una denominación religiosa. Pero asimismo resulta importante porque esas relaciones conforman una trama cultural común focalizada en el valor preeminente del confort religioso. Y digo común no en el sentido abstracto de una unidad dada esencial, sino en tanto esa relativa unidad es resultado de una relación etnográfica, una operación comparativa situada entre las categorías eruditas de la creencia religiosa y una particular forma de creer en la que esa distinción resulta, al menos, problemática.

Un catolicismo reencantado

El *Espíritu Santo* resulta uno de los agentes más importantes entre los vínculos cotidianos entre humano y sagrado en la economía religiosa de los grupos de oración del barrio. Sobre todo porque el *Espíritu Santo* no resulta una “representación” sino una relación de *confianza* cotidiana y permanente, donde el vínculo es recreado y cultivado a partir de diferentes mediadores. Entre ellos, el cuerpo resulta central; son comunes técnicas corporales específicas como el “descanso en el *Espíritu*”, el llanto o el baile. El “descanso”, como suele ser denominado, es una de las actividades que más llaman la atención en los grupos de oración carismáticos ya que suponen la incorporación del *Espíritu* por un breve período de tiempo acompañado de la caída sobre el suelo, en general asistida por los servidores del grupo, y de una sensación de fuerte conmoción seguida de tranquilidad extrema. El lugar del llanto es crucial, no en el sentido del sufrimiento o la angustia, sino en tanto una práctica vivida como liberadora. Las lágrimas o el llanto descontrolado en situaciones públicas resultan, asimismo, una manifestación del *Espíritu* y una de las formas de expresión de lo sagrado. En los encuentros carismáticos es incluso fundamental el baile, que consiste en aplausos, agitación de brazos y piernas siguiendo coreografías más o menos pautadas. El baile es vivido como efusión corporal y dádiva a Dios, pero también como una forma de excitación y manifestación de un clima festivo y alegre con el que es concebido el culto. El cuerpo adquiere un lugar central en la relación con lo sagrado, pero también las palabras cumplen ese rol. Las alabanzas son enunciadas a viva voz como ofrenda pública y llamado del *Espíritu Santo*, ocu-

pando un lugar privilegiado en los encuentros. Asimismo, la oración adquiere un sentido transformador en tanto vehículo de comunicación efectiva con Dios, atribuyéndosele cambios en la vida cotidiana, éxito laboral y económico, mejoras en las relaciones familiares, curas físicas y psicológicas, así como cambios en los estados vitales. Por su parte, una de las prácticas verbales que más llama la atención es la glosolalia, la vocalización de silabas sin sentido aparente que manifiesta el “don de lenguas”.

Otra actividad que está fuertemente vinculada con la presencia efectiva de lo sagrado es la lectura de la Biblia. Los párrafos a leer en los encuentros carismáticos frecuentemente eran agradecidos como dados por el *Espíritu Santo*. Cuando comencé a participar de los grupos, no entendía muy bien esa práctica, en realidad suponía que era un simple agradecimiento. Luego aprendí que, también en este caso, el agradecimiento respondía a que el pasaje bíblico leído no se consideraba elegido al azar sino como el resultado de la acción intencional del *Espíritu Santo*, quien guiaba al lector y al orador en su capacidad de interpelar a los oyentes. No existía una idea aleatoria en la lectura de la Biblia. El texto leído y discutido siempre resultaba “acertado” en el esclarecimiento de alguna problemática que estaba aquejando al grupo o a alguna persona. Esa pertinencia era particularmente festejada con agradecimientos y comentarios sobre la sabiduría de Dios y la cercanía del *Espíritu* entre los presentes. A diferencia de la lectura metafórica de la Biblia en el catolicismo romanizado, la “palabra” del texto bíblico era una metonimia de la “palabra de Dios”, la potencia efectiva de la letra escrita adquiría un cariz particular. Como señalaba una oradora al comentar un pasaje bíblico: “les tiene que quedar claro que esto está siendo dicho ahora efectivamente por medio del *Espíritu Santo*”.

La presencia del *Espíritu* asociada a manifestaciones corporales y verbales viene siendo señalada por la bibliografía en contextos diversos (Cabrera 2001; Cohen 1990, 1995, 1998; Charuty 1987, 1990; Csordas 1997, 2001; Giménez Béliveau 1999; Maués 2003; McGuire 1981; Steil, 2004). Las sensaciones de ardor o de calor conviven con un lenguaje que asocia el *Espíritu Santo* con la brisa, el viento, un soplo o una ráfaga que atraviesa a las personas presentes en las invocaciones. Esas referencias mencionan también una semántica de los líquidos como “hacer que el *Espíritu* rebalse en mí”, “dejarse inundar”, “dejarse llenar” o “nadar en el *Espíritu*”. Todas éstas expresiones dan una idea de una relación que si bien es personal, es

también relacional, ya que el *Espíritu* funciona como un conector, una fuerza que “circula” entre los presentes (como “viento”) o como un contenido que los “inunda” (como “líquido”). Durante un seminario de vida realizado por el grupo *Paz de Espíritu*, luego de una sesión de invocación, los relatos de la experiencia del “descanso en el *Espíritu*” describían una fuerza que “empujaba” o que “tocaba” a los presentes uno por uno. Juancho, empleado de una agencia de comunicaciones, es uno de los servidores que participa desde hace más de ocho años con su esposa, una médica pediatra. Al terminar una de las experiencias más intensas del seminario, en donde los participantes habían estado cantando y orando efusivamente para luego quedar en un silencio absoluto y dejarse “tocar” por el *Espíritu*, Juancho contaba su percepción como testigo. Mientras asistía las caídas, percibía cómo las personas iban desfalleciendo –decía– “como si una bola de boliche pasara por la sala y cada uno fuera un palote”. Su descripción remitía a que era “como si una fuerza se los llevara puestos, como si estuviese empujando y envolviendo a cada uno”; ese “tocarlos” era una forma de atravesarlos “llenándolos de Dios, curándolos, sanándolos en cuerpo, mente y espíritu, haciéndolos nuevas personas”.

Entre los carismáticos no existe una concepción que separe el mundo entre “real” y “sagrado”, los dos ámbitos resultan mutuamente imbricados a partir de la extensión del *Espíritu Santo* en la vida cotidiana. Existe entonces una *confianza* permanente en la posibilidad de su invocación y de su intervención, incluso en los eventos más corrientes como un accidente callejero, encontrar un objeto perdido o curar un problema físico. En cierto sentido la presencia del *Espíritu*, si bien produce también transformaciones fundamentales para la vida de las personas, se localiza en eventos concretos. En uno de los encuentros del grupo *Misericordia*, Estela se describía al *Espíritu Santo* como “una forma de estar todo el tiempo protegidos”. Sobre todo se refería a que hay que establecer regularmente esa relación a partir de la adoración cotidiana. Estela es una mujer de sesenta años que participa desde hace veinte en el grupo. Vive en el barrio desde que se casó a los veinticinco y, si bien trabajó mucho tiempo en una empresa de importaciones y estudió en la universidad por un período, reconoce que se dedicó a cuidar de su casa y de sus hijos hasta que ambos se fueron a vivir a Alemania. Enfatizando la importancia de la adoración y la oración cotidiana, decía: “Hagamos adoración. Aunque sea un poquito por día. Lo que podamos. Aunque sea quince minutos para arrodillarnos frente al sagrario y

decirle al Señor: Aquí estoy!”. Luego, mostraba la importancia de esa oración y la adoración contando una experiencia que le había pasado en la semana:

El viernes pasado iba a ver al sacerdote. Tenía las piernas como atadas, no me podía ni mover. En la esquina de Junín y Las Heras, cuando estaba cruzando caí como si me hubieran tirado una alfombra de atrás. Caí y me di todo contra el suelo. No me podía levantar y estaban por venir los coches. Y no había nadie para ayudarme. Le pedí a Jesús: ‘Jesús ayúdame a llegar a la vereda!’ Me levanté y dije Gracias a Dios! Siempre que me caigo digo lo mismo. Cuando llegué a la vereda di gracias que no se me rompieron los dientes y que no me rompí nada. Llegué y a Dios gracias que no me pasó nada.

Este evento banal de la experiencia cotidiana de Estela adquiría una particular relevancia en el grupo. Resultaba significativo entre los participantes, quienes exclamaban maravillados la fuerza del pedido de ayuda y la respuesta divina a un accidente callejero que a otros podría resultarle un simple hecho desafortunado. Sin embargo la banalidad nos dice muchas cosas sobre la relación de *confianza* con Dios. El hecho de que Estela no pudiera llegar a la Iglesia y que sintiera que le hubieran “tirado una alfombra de atrás” no suponía una idea naturalista del accidente atribuido al acaso o a una eventualidad, en su concepción existían “otras fuerzas” que estaban impidiendo su camino. De modo semejante, el pedido a Dios para levantarse no era meramente retórico, era efectivamente la *confianza* en una fuerza sagrada que estaba interviniendo “en acto”.

El *Espíritu Santo*, como una fuerza que “abre caminos”, era invocado como una entidad potencialmente accesible en cualquier momento. La idea de que “Dios está en todos lados”, adoptaba una forma particular en este régimen de creencia. Si esa fórmula refiere a una metáfora de la extensión divina sobre el mundo en un sentido amplio, esa expresión estaba dando cuenta de una relación efectiva y que no debía ser entendida en sentido metafórico, sino en el más explícito sentido literal. Estela daba otro ejemplo que nos muestra hasta que punto la presencia efectiva de lo sagrado podía resolver los problemas más corrientes:

Yo había perdido un billete de cien pesos. Un billete que siempre guardo con la imagen de la Virgen para que no falte el dinero, con una gomita. Pero ese día no lo encontraba, lo había tirado a la basura por equivocación, sin darme cuenta. Entonces me acosté en la cama y le pedí al Espíritu Santo que por favor me ayudara a encontrar el dinero y en ese momento me vino a la cabeza que estaba en el tacho de basura. Fui hasta el tacho, revolví y ahí estaba. Lo había tirado de distraída, pero la ayuda del Espíritu me permitió encontrarlo antes de que alguien se deshiciera de él.

Aquí vemos cómo incluso la “ocurrencia” de Estela, remitida a una “estado interior” habitualmente pensado como personal y autónomo, no resulta casual. La idea personal de Estela tiene por causa última al *Espíritu*, que pasa a ser ontológicamente constitutivo de su persona y fundamento último de la posibilidad de resolver un problema hogareño y de garantizar su bienestar cotidiano.

La inmanencia de lo sagrado resulta característica en un tema habitual en estos ámbitos. La cura, no solo en el sentido espiritual sino incluso en el sentido físico, es tal vez el aspecto central de las religiosidades del confort. La aflicción corporal que podía ser “sanada” incluía problemas de toda índole como alergias, dolores musculares, jaquecas o enfermedades con diagnóstico biomédico como resfrío, gripe o anginas, pero también enfermedades consideradas graves, como cáncer o HIV. Estela relataba otra experiencia que a los ojos de los participantes de grupo de oración no resultaba “extraordinaria”, sino la confirmación de un verdadero régimen de *confianza* en la capacidad sanadora de lo sagrado:

Ese mismo día hablé con mi hija que vive en Alemania y ella me decía que tenía un herpes en la boca y yo siempre le digo que tiene que orar. Siempre insisto en la importancia de la fe que debemos tener en la oración como un poder que cura, que cura el cuerpo. Ese día dejó la nena en la escuela y fue a hacer adoración. Me dice que ella estaba frente al sagrario, contándole al Señor, no solo que lo adoraba sino todo lo que tenía en el corazón. Y me dice que empezó a sentir un cosquilleo en la boca de lado derecho y un frío del lado de afuera. Cuando salió se le había desinchado la boca. Y me decía: ‘mami, yo no hubiera podido creer eso si a mi no me hubiera pasado’. Y bueno. Esas cosas son las que nos pide el Señor. Que vayamos con fe frente al sagrario y le digamos: ‘Señor acá estoy. Creo que estás ahí. Que estás presente en cuerpo, alma, sangre y divinidad. Te entrego estos cinco minutos, que a lo mejor tenemos. Con el cansancio, con todos los problemas. Pero quiero estar contigo’. Y el señor nos premia.

La adoración y la oración, como vemos, funcionan como formas de acción ideal entre lo humano y lo sagrado que permiten la sacralización de la cura de una enfermedad física perceptible por una sensación de “cosquilleo” o un “frío”, mostrando cómo la acción divina se hace evidente en la superficie sensible del cuerpo. La efectividad no sólo se asocia a la oración, sino al “hablarle a Dios con el corazón” y a mostrar que existe *confianza* en su capacidad de hacerse presente, que se comparte un mismo código en un particular régimen de *confianza* con lo sagrado que comprueba su reciprocidad en una prueba “científica” y “naturalista” como la cura física, visible y empíricamente comprobable.

Otro ejemplo de esa inmanencia de lo sagrado entre los carismáticos del barrio de Palermo nos la da una breve intervención de Eduardo, un pionero participante del grupo de oración *Paz de Espíritu* que es dueño de un negocio en la zona. Luego de una ferviente vocación cristiana que declara haber tenido desde chico y de un frustrado intento de ser sacerdote, Eduardo comentaba al pasar que la participación en el grupo le “cambio la vida”, mostrándole un camino “al lado del *Espíritu*” que lo hizo más feliz y más seguro de si mismo. La presencia de lo sagrado lo tomó por sorpresa, como un evento totalmente transformador de lo que consideraba los límites entre el mundo humano y el divino. La primera vez que sintió lo que él llama “la presencia” le temblaron las piernas y tuvo unas ganas de llorar incontenibles. Eduardo cuenta que se la pasó llorando sin parar durante dos semanas, que “lloraba por todo, porque llovía, porque salía el sol, porque veía a los pájaros, a mis sobrinos”. Luego de su “bautismo en el *Espíritu*”, como los carismáticos denominan a la primera incorporación, estaba particularmente en “estado de gracia” todo el tiempo, llegando incluso a ser un canal para que el *Espíritu* “tocase” a otras personas. Lo más llamativo de su relato es que hubo casos de personas que caían al suelo cuando las tocaba. Ese era su “don”, su “gracia” o su “carisma”. Con esas palabras los carismáticos se referían a las habilidades especiales que Dios le da a los seres humanos y que salen a la luz con el “bautismo”. Eduardo insistía en que los dones están dados por Dios, pero que “deben aprenderse a usar. Y eso lleva tiempo, dedicación, autoconocimiento, conocimiento de los otros, del *Espíritu Santo*, de los propios límites de cada uno y de las potencialidades”.¹⁵

El *Espíritu Santo* es vivido entonces como una relación que tiene que ser recreada permanentemente, una relación de cercanía que debe mantenerse, que no está dada de una vez y para siempre, sino que necesita de un esfuerzo consistente y continuado. Asimismo, ese vínculo consiste en una relación horizontal. El *Espíritu Santo* atraviesa a las personas de forma transversal y de alguna manera se encuentra entre ellas en el mismo orden mundano. Si bien existe la idea de que “desciende”, recurrente en invocaciones y llamados, en realidad es potencialmente un recurso corriente que se encuentra “a la mano” de todos los bautizados en el *Espíritu*. Una lógica vertical arriba/abajo es reemplazada por un orden espacial horizontal, que es al mismo tiempo espiritual y corporal, ya que como mencionaba Juancho, el *Espíritu Santo* es “una fuerza que se lleva puestos a las personas”. Esa misma inmanencia resulta en el llamado de Estela

15 Esta relación de intercambio de “dones” entre personas y *Espíritu Santo* configura lo que Simon Coleman describe como un *charismatic gift*, es decir una forma de “dar” orientada a extender aspectos de la “interioridad” más allá de los límites del individuo, permitiendo una recreación de la persona que resulta así extensivamente vinculada con Dios (Coleman 2004:424).

cuando pierde el dinero, tiene un accidente callejero o cuando su hija tiene un problema físico. Está presente incluso en la lectura de la Biblia o en el “don” de Eduardo de hacer “caer” a las personas que tocaba. Todas éstas historias dan cuenta de una relación particular con lo sagrado que configuran un régimen de creencia muy específico. Tal es así que la capacidad efectiva de que el *Espíritu* transforme positivamente situaciones de riesgo o malestar; ayude, cure o produzca cambios sensibles en el bienestar personal, nos remite a una idea de causalidad diferente a la que supone la separación entre un orden natural-secular y un orden sagrado. Si en la primera la causa del bienestar es el *Espíritu*, en la segunda la causa última se encuentra aisladamente en la eventualidad o la materialidad del mundo humano.

Un breve ejemplo del *Taller de Sanación Interior* (TSI) nos muestra una forma de *confianza* semejante, que no da por sentada la separación entre “esferas” y, por lo tanto, no necesita de la creencia como opción entre lo verdadero o lo falso, simplemente porque la opción no existe como posibilidad. Si bien hay profundas diferencias con las prácticas carismáticas, perceptibles por ejemplo en la falta de baile, efusión o manifestaciones extáticas como el “descanso en el *Espíritu*”, en el TSI se da una importancia fundamental a la intensidad “interior” de un vínculo inmanente con Dios que resulta transformador e, igualmente que entre los carismáticos, existe una seria crítica a lo que es considerado un catolicismo racionalizado, secularizado o, como señala su coordinadora, “un catolicismo tibio que se parece cada vez más con un mundo que se volvió alienante”. El *Espíritu Santo* no tiene un lugar privilegiado, de hecho hasta es asociado por algunos a las prácticas carismáticas en un sentido negativo, como “algo de locos”. Sin embargo, algunas de las concepciones de Dios se asemejaban a una imagen cotidiana, íntima y constantemente presente. La idea de que Dios “tocaba” a las personas y que éstas manifestaban curas era habitual, pero si bien el bienestar suponía la inseparabilidad de lo mental, corporal y espiritual, la idea de la aflicción que primaba era la de una “herida de memoria” que evidenciaba una concepción psicologizada que mezclaba elementos de un psicoanálisis vulgarizado y la psicología transpersonal. Entre los carismáticos estas nociones también eran comunes, sin embargo en el TSI aparecían particularmente explicitadas. Éstas “heridas” o “traumas” eran producidas en la biografía personal, o incluso en la ascendencia familiar, por agresiones, malos tratos o incomprensión, generando un desequilibrio entre la persona y Dios que se expresa en angustia, stress, depresión o incluso en enfermedades físicas.

El Taller consistía en un encuentro de exposición teórico y una parte práctica en donde los asistentes se exponían, en silencio y con los ojos cerrados, a la acción divina materializada en un ostensorio que contenía una hostia consagrada, música y la voz de la coordinadora que estimulaba imágenes mentales al estilo de las técnicas de visualización e introspección propias de ciertas prácticas Nueva Era que resultaban centrales para “traer a la luz” las experiencias traumáticas. En ésta particular articulación entre saberes psi y catolicismo espiritual era fundamental la “aceptación de sí mismo” como consigna. Una participante del Taller me decía que:

Yo sentía una profunda tranquilidad que invadía mi cuerpo, una sensación de paz, de tranquilidad. Como una almohada de plumas que me envolvía, donde ya nada importaba. Al mismo tiempo sentía un calor, como un calor que irradiaba todo mi cuerpo y, ya te digo, como unas ganas de llorar porque me sentía liberada. Yo creo que es una forma de aceptarme como soy, con mis cosas buenas y malas. Es como si Dios fuese tu terapeuta, te acepta como sos.

Este breve comentario nos muestra que esa práctica de “cura interior” recrea un vínculo de intimidad con Dios que se asemeja al de los carismáticos en tanto no existe la posibilidad de creer o no creer, sino la *confianza* en una relación estrecha mediada por las prácticas de visualización e introspección, manifiesto también en la corporalidad y el mundo sensible expresado en las sensaciones de “calor” o en la voluntad de llorar y, asimismo, en el prisma psicológico de la terapia. Si Dios es comparado con un “terapeuta” es porque esa asociación existe en un campo de posibilidades donde la cultura psi funciona como un plano de fondo, un lenguaje que al tiempo que psicologiza la religiosidad, se recrea en términos espirituales.

Podría pensarse que la difusión de un catolicismo de ese tipo es relativamente restringido en el barrio. Sin embargo, no deja de resultar significativo de una transformación religiosa que, al ser pensada desde las relaciones que se ponen en juego y no solamente desde los contenidos “simbólicos” de una particular expresión religiosa, muestran importantes semejanzas con las formas alternativas de gestión del bienestar. Así, la crítica explícita a la separación entre cuerpo/alma, sagrado/secular y naturaleza/cultura resultan temas reiterativos que parecen extenderse más allá de denominaciones específicas e incluso más allá de lo que habitualmente se acepta como “religioso”.

El espiritualismo alternativo

En los grupos alternativos se percibe una categoría que condensa muchos de los atributos de la circularidad, la fluidez, la potencialidad transformadora y, sobre todo, la necesidad de una relación equilibrada como garantía del bienestar. Si bien no podemos decir que exista una noción intencional como la del *Espíritu Santo*, eminentemente vinculada a la concepción suprema del Dios cristiano, las referencias a la *Energía* establecen modos de explicación no naturalista de las aficciones y del bienestar personal que nos permitían reflexionar sobre una relación que resulta paralela a la de los grupos católicos que hemos descripto.

Los temas recurrentes que resultaban centrales en las ideas de aficción y bienestar cotidiano de los participantes eran los de la corporalidad, la mente, la vida natural, el trabajo, el amor, las relaciones familiares, de pareja y el dinero. Problemáticas, podríamos decir sin exagerar, compartidas con la cultura letrada de los sectores medios de Buenos Aires que se extendía mucho más allá de los ámbitos específicos de gestión religiosa del bienestar. Efectivamente, los temas de la *Energía*, la unidad entre sagrado/secular, la sacralización de lo cotidiano y la importancia del equilibrio entre personas y fuerzas no naturales aparecía con diferente intensidad en los medios de comunicación, en conversaciones informales y prácticas diversas por fuera de mi trabajo de campo *stricto sensu*. Un ámbito “de clase media” en Buenos Aires ofrece frecuentes experiencias y fuentes de datos que sugieren que esa economía religiosa del confort extiende sus redes a terrenos diversos más allá de espacios religiosos específicos.

Un elemento que debemos dejar en claro es que muchas de las personas que participan en los grupos alternativos se consideran católicas, sin embargo manifiestan fuertes críticas a la jerarquía eclesial y al racionalismo imperante en el catolicismo y fuera de él. En general, como en Argentina el catolicismo suele ser una identidad religiosa por default, no producía ningún conflicto con las prácticas alternativas, aún cuando éstas se manifestaran como sagradas. Si bien en el catolicismo este tipo de prácticas pueden ser consideradas desviantes, y hasta cierto punto lo son en el discurso oficial, el clima de flexibilidad y tolerancia en el barrio permitía un tránsito significativo incluso entre adherentes a los grupos carismáticos, quienes se caracterizan por una incisiva persecución de la Nueva Era.

Las referencias a lo que estamos entendiendo aquí, en sentido amplio, como *Energía*, remiten a un modo de eficacia que aúna la separación entre “esferas” independientes. Central a esa noción es la idea de la “reconciliación” entre personas y naturaleza, promovida frente a valores dominantes percibidos como un contexto propicio para la aflicción y el malestar vital. La noción de la *Energía* funciona como un principio explicativo que, al igual que el *Espíritu Santo*, se establece como una categoría inmanente y cotidiana a la que los participantes del *Centro Luz* y el *Centro ECO* hacían referencia en expresiones como “aprender a vibrar”, “entrar en el flujo” o “saber “fluir”; expresiones que resultaban explicativas del “buen vivir”, la “salud” o simplemente el “estar en equilibrio”. La *Energía* como una fuerza fundamental en la llamada Nueva Era o en las experiencias de tipo alternativo ha sido referida por buena parte de la literatura. Tal vez no siempre bajo ese concepto específico, ya que algunas veces adopta denominaciones variadas como *Vida* o *Flujo*. Sin embargo, más allá de los diferentes apelativos, persiste un modelo de circularidad asociado con el equilibrio/desequilibrio del cosmos y la persona que podemos entender como estructurante de una matriz alternativa (Amaral 2000; Campbell 1999:36; Carini 2009:71; Carozzi 2000:77; Champion 1990; Heelas 1996; Heelas y Woodhead 2005:104; McGuire 1988; Prince y Riches 2000; Riches 2000:678, 2003; Saizar 2009:77).

La *Energía* entendida como un “fluir”, como una relación “vital”, aparece en la práctica de la meditación que el maestro propiciaba en el *Centro Luz* en tanto, como éste declaraba, la meditación resulta la “única realidad” y aprender a meditar es una “forma de vida”. Una metáfora habitual en los encuentros resume este énfasis en la unidad entre persona y cosmos: “si la vida es un viaje, se podía viajar mirando el suelo o mirando el paisaje”. Este tipo de metáforas están acompañadas por comentarios referentes al “despertar a la conciencia de que todo es uno”, usualmente envueltos en concepciones que subrayan el valor central de la “integración”. Ésta noción de la *Energía*, dispersa en las relaciones y en el cosmos como un “todo” se articula con ideas del Dios cristiano promoviendo una síntesis amplia entre cristianismo, religiones orientales y “sabiduría” americana nativa. Más allá de la particular articulación heterogénea del *Centro Luz*, el eclecticismo resulta sintomático de un esfuerzo integrador habitual en el ethos Nueva Era. Una de las oraciones que se pronunciaban da cuenta de ésta síntesis entre la idea del Dios cristiano articulada con temáticas comunes al espectro alternativo como la

valorización del instante, la oportunidad, el equilibrio, el mejoramiento físico, espiritual, psicológico y la “toma de conciencia” de la unidad del cosmos:

Eterno padre, haz de este instante un instante de Luz, un instante de Amor, un instante de Paz, una oportunidad para callar, una oportunidad para escuchar, una oportunidad para recibir, una oportunidad para dar. Permite Señor en este momento que mi mente se libere, que mi espíritu se expanda, que mi fe se fortalezca y mi sed de beber de tu bendita fuente sea insaciable. Que este instante sea propicio para alejar dudas, para desalojar sombras, para vencer miedos y temores, para sacudirme de odios y rencores, para superar angustias y resentimientos y fundamentalmente para despojarme de mis pesados lastres, como indiferencia, vanidad, estupidez y soberbia, que me impiden avanzar y crecer. Que sea también un instante propicio para sanar mi cuerpo, para esclarecer mi mente, para elevar mi espíritu y para tomar conciencia. Comprometiéndome de aquí en adelante, darle a mi preciosa existencia un sentido positivo y trascendente.

Una experiencia de iniciación nos muestra más claramente el sentido de esa “nueva conciencia”. La historia de cómo Mariela, exitosa arquitecta, fundadora del *Centro ECO* y participante ocasional del *Centro Luz*, se acercó a lo que consideraba una “nueva forma de vida” es ejemplar para formarse una idea de este constante vínculo con la *Energía*. Su encuentro con la meditación, las terapias alternativas y un estilo de vida que definía irónicamente como “alternativo”, no era vivido como consecuencia de su propia elección, sino de un proceso de “aprendizaje a entrar en contacto con la *Energía*” que resultaba de una manifestación que ella misma definía como “casi mística”. La historia de cómo Mariela desarrolló un interés por lo “alternativo” es compleja, envuelve diferentes viajes y búsquedas heterogéneas que incluyen una “visión” que tuvo en un viaje a Córdoba en una etapa de su vida que recuerda como de “mucho stress y mucho alejamiento espiritual”. Su biografía está pautada por sueños recurrentes; una serie de “vivencias” de extrema sensibilidad emocional que considera un “llamado de atención”; lecturas eclécticas que van de la espiritualidad a la psicología y, más recientemente, un estrecho contacto con Centros de la cultura alternativa como *Esalen* y *Findhorn*.¹⁶ Ese proceso es considerado por Mariela como una condición de permanente aprendizaje que permite acercarse cada vez más al “conocimiento” y la “experiencia de una conciencia de unidad” entre la naturaleza y lo humano que está vinculada por un “flujo energético de vida”.

¹⁶ El Instituto *Esalen* es un Centro ubicado en Big Sur (California), dedicado a la educación humanística alternativa en sentido amplio. Fundado en 1962, fue un polo de producción y experimentación sobre diferentes áreas como la meditación, la ecología y el pensamiento alternativo, teniendo como activistas a figuras centrales de la contracultura como el escritor Aldous Huxley, el antropólogo Gregory Bateson o el psicólogo Carl Rogers. *Findhorn*, por su parte, surgió como una comunidad alternativa en 1972 en Escocia para promover la ecología y la vida alternativa, ofreciendo desde entonces seminarios, *workshops* y diferentes actividades asociadas a la Nueva Era.

Al igual que entre los católicos y su relación inmanente con lo sagrado, el ejemplo de Mariela muestra una lógica en donde el “fluir” va acompañado de un “encuentro transformador”, algo que no depende solamente de la voluntad individual, sino del orden del cosmos en donde las personas están inmersas. Si bien la voluntad individual es fundamental para el cambio, Mariela solía insistir que “en última instancia cada persona es parte de un plan divino en donde los eventos de la vida están articulados por fuerzas que no podemos controlar, que están simultáneamente en la naturaleza, las relaciones humanas y la interioridad”. De ésta manera, Mariela muestra una *confianza* en un elemento que no podía reducirse a una explicación naturalista, porque desde su propia perspectiva no había tal cosa. Persona y naturaleza tienden a plegarse una sobre otra a partir de una serie de referencias eclécticas que Mariela trae del ecologismo, la espiritualidad gnóstica y referencias psicológicas avocadas a la instantaneidad y el placer similares a las que Robert Castel denomina como una “cultura post-psicológica” (Castel 1981).

La dificultad para distinguir entre sagrado y secular aparece más claramente en las relaciones que se establecían en las “actividades terapéuticas” del Centro. Entre ellas, una resulta central. Consiste en un movimiento corporal al ritmo de la música con un grupo de personas que se disponían a “dejar el cuerpo liberado a los ritmos de la vida”, dándose la mano, empujándose suavemente, abrazándose, haciendo contactos visuales, rondas, círculos, o simplemente rodando solos en el suelo. Estas actividades buscan conseguir una comunicación no verbal que pusiera a los participantes “en un flujo energético” a partir de lo que se entiende como formas “espontáneas de comunicación no conscientes”.¹⁷ La importancia de “dejarse llevar” y de la “espontaneidad” pretende producir una transformación en la persona, reconectando un potencial personal que se encuentra “dormido”. Luego de uno de los encuentros, una de las participantes contó lo que había experimentado:

Yo sentía que algo corría por mí, que no era necesario hablar. Que podía entender a las otras personas a partir de algo que compartíamos. Es como que sentía una serpiente invisible a la que estábamos todos subidos. Bueno, en un momento eso se rompió, algunas personas quedaban más aisladas, pero en general me parece que estábamos todos muy adentro, muy conectados. Y es muy loco, porque esa conexión parece que estuviera viva, parece que cambiara sola, sin la intención de nadie.

17 Esta técnica era definida por Mariela como una mezcla de técnicas diversas como la biodanza, el biorritmo y las terapias corporales. La biodanza es una práctica que se propone la integración humana, la renovación orgánica, la reeducación afectiva y el re-aprendizaje de las “funciones originarias de vida”. Su metodología consiste en inducir vivencias integradoras por medio de la música, del canto, del movimiento y de situaciones de encuentro en grupo.

Los frequentadores de los grupos alternativos tienen una perspectiva crítica con respecto a una concepción dualista de lo sagrado/secular. Los ejercicios de recreación de las relaciones entre naturaleza y personas comparten una noción de la “conexión” asociada a la circulación de la *Energía*. Ponen en acción una forma de pensamiento que, si bien recupera un lenguaje psicológico y ecológico, lo integra en una cosmología unitaria. En cierto modo el lenguaje psicológico referido a la “interioridad” y el lenguaje ecológico que remite a la “naturaleza” son sacralizados en un régimen de creencia donde separar esos ámbitos no tiene sentido alguno.

Un último ejemplo puede todavía ilustrar mejor esa particular relación. El pensamiento y la vida de Clara, una asidua frequentadora del *Centro ECO* y de las participantes más jóvenes del grupo, nos da una imagen más cercana de este particular régimen de creencia. Si bien actualmente trabajaba como profesora de inglés en algunos colegios de la zona norte, Clara había trabajado también en agencias de publicidad como modelo. Siempre se había sentido atraída por el mundo alternativo, la música New Age y lo que denominaba como “las terapias no convencionales”. Asidua lectora de libros sobre astrología y tarot, había hecho diferentes cursos de reiki y yoga. Autodefinida como una “experimentadora”, era una asidua seguidora de manuales de psicología de auto-ayuda como los del psiquiatra norteamericano Brian Weiss y, si bien había leído a autores en boga como Paulo Coelho o a Deeprak Chopra, consideraba eso una “literatura” y declaraba que se entusiasmaba más con los “casos concretos”, con experiencias “científicas”.¹⁸ Ese interés la llevó a indagar en obras ya clásicas de las concepciones relacionales de la enfermedad en el horizonte alternativo, como el libro *La enfermedad como camino* de los psicoterapeutas Thorwald Dethlefsen y Rudiger Dahlke, permanentemente citado en estos ámbitos, e incluso en saberes psicológicos no convencionales como la Programación Neurolingüística (PNL).¹⁹ Si Clara se percibe a sí misma como una verdadera “experimentadora de prácticas no convencionales”, suele insistir en que “al final todas éstas prácticas apuntaban a lo mismo”. Incluso dentro del catolicismo que, se lamenta, se alejó de las enseñanzas de Jesús, a quien entiende como un “ser de luz”, y se dedicó a divulgar una idea “un poco tonta del castigo infernal y la salvación celestial”. Participar en las actividades del *Centro ECO* la cambiaron. Reconoce una transformación en la forma de pensar sus relaciones, de vivir la vida, de no hacerse problemas por gente que le “hace mal”. Con una fuerte semejanza a como funcionaba Dios o el

18 Brian Weiss es un controvertido psiquiatra norteamericano autor de una enorme cantidad de literatura de auto-ayuda focalizada en el amor y la reencarnación a partir de experiencias narradas por sus pacientes en estado hipnótico. Es uno de los impulsores de una práctica conocida como “terapia regresiva a vidas pasadas”. Paulo Coelho y Deeprak Chopra son dos populares autores de literatura con un tono terapéutico focalizado en la auto-ayuda y el auto-conocimiento que suelen ser una lectura fecunda en ciertos ámbitos alternativos. Pablo Semán ha explorado este aspecto en un análisis comparado sobre lectores del escritor brasileño Paulo Coelho en Buenos Aires y Río de Janeiro, mostrando significativas diferencias en términos de culturas religiosas, pero reconociendo sin embargo que algunos elementos lo convierten indistintamente en un mediador “entre una nueva fase histórica de las clases medias y los efectos de la tramitación de esa fase en el campo religioso” (Semán 2003:152).

19 Asociada a veces con las “nuevas psicologías” de origen norteamericano, la PNL es una práctica que se basa en la observación y el “modelado” de la persona, con la convicción de que, si una persona tiene un logro, ese logro está acompañado de un “estado general” de la mente, el cuerpo y las emociones, que puede ser repetido para conseguir el bienestar.

Espíritu Santo en el catolicismo encantado que describíamos hace un momento, un vínculo cordial con los flujos de *Energía* le habían permitido vivir de otra manera y establecer nuevas relaciones no conflictivas con el trabajo, el dinero y, sobre todo, con el ámbito de sus relaciones personales. Esas experiencias de vínculo con la *Energía* le abrían un mundo que facilitaba el equilibrio de las relaciones sociales, así como las relaciones entre los aspectos anímicos y corporales. El recurso a esa re-vinculación podía funcionar en cualquier momento; por ejemplo, en situaciones de profundo stress laboral o familiar:

A mi esas técnicas me sirven para el trabajo, mi familia. Cuando hay un clima de mucha tensión, de conflicto, yo empiezo a respirar profundamente, aplico técnicas de visualización. Pienso en un lugar lindo o en el viento, la playa. Respondo con más delicadeza una actitud agresiva y es impresionante como eso cambia la actitud del otro. No hay que dejar que esa energía te meta en el conflicto. Es una forma de invertir una energía mala, que puede hacerte daño. Eso desbloquea a las personas y te ayuda a no hacerte problema.

Clara me daba otros ejemplos de cómo podía obtener bienestar en situaciones problemáticas en las relaciones familiares o de pareja. Luego de algún tiempo de problemas con su novio, Clara comenzó a sentir un profundo malestar físico que se condensaba en lo que ella describe como una imposibilidad de tragar, una sensación de boqueo de la garganta. Había consultado a algunos médicos y no tenía nada “físico” pero sentía que tenía como “una corbata que la ahogaba”. La consulta con su psicóloga tampoco resolvía el asunto, dejándola cada vez más preocupada. Sin embargo, su búsqueda le develó que su padecer encajaba perfectamente con una denominación psicósomática. En su descripción, sin embargo, la asociación iba más allá de lo psicológico y lo corporal, consideraba que era resultado del “bloqueo de una relación humana” que tenía que ver con la “mala energía” que había con su pareja. De ésta manera, el autodiagnóstico de Clara con una categoría psicósomática se re-significaba en los términos de una concepción donde lo corporal, lo mental y lo espiritual no podían separarse. Esa concepción integrada se percibe no solo en esa idea etiológica, sino incluso en el recurso terapéutico al que recurre. La sensación que ella entendía como un “bloqueo energético y emocional” fue el punto de partida de un derrotero entre su psicóloga, médicos y prácticas alternativas. La solución a su problema llegaría, entretanto, con un recurso que compartía el código “holista” con el que ella definía su propia aflicción. Clara había encontrado un “sanador energético” que trabajaba desde su consultorio en California

manipulando la “energía kármica” con solo enviarle el nombre y una breve reseña biográfica de la persona. Tras realizar esa “terapia energética a distancia” Clara contaba que, luego de dos noches, tuvo una pesadilla muy fuerte en la que “perdía conexión con la realidad”, y en ese instante tomó la decisión de separarse de su pareja. Esa suerte de revelación en un sueño era considerada como el resultado de su “terapia energética”.

Si con Mariela veíamos cómo la *Energía* sacralizaba las relaciones entre personas y naturaleza, funcionando como fundamento último de las relaciones entre ecología y psicología; en el caso de Carla percibimos como esas relaciones son extendibles a las que componen el cuerpo y la mente. Aquí también el fundamento último reviste una concepción integrada que es atravesada por la *Energía* como una particular expresión “holística” y sacralizada de la persona (Riches 2000). Más allá de lo anecdótico, ambas pueden ser dos síntesis ejemplares de una forma de pensamiento mucho más extensa. En ambas, así como en el ámbito de las espiritualidades alternativas que he intentado describir, el individuo como *locus* de la acción consciente que discrimina entre “verdad” y “ficción” y que resulta el fundamento ontológico de la creencia moderno-céntrica, es recreado en un entorno que condensa y reduce las tensiones habituales entre secular/sagrado. Si decidimos tomarnos en serio el régimen de creencia que efectivamente existe en este ámbito, deberíamos comenzar por producir una distancia con respecto a los modos eruditos “dominantes” que solemos dar como implícitos, aún en ámbitos considerados “privilegiados” y “modernos” donde esa distancia parece menos relevante.

Miradas descentradas sobre la creencia religiosa

La crítica a la categoría restrictiva de creencia como una operación individual, sustrato determinante de su realidad ontológica y fuente de una conciencia capaz de discernir utilitariamente entre “creencia” y “realidad”, ha sido el foco de gran parte del pensamiento antropológico. El análisis comparado con “alteridades clásicas” llamó la atención sobre la relatividad de la concepción occidental moderna: lo sagrado pertenece de pleno derecho al mundo “natural”, es decir que la presencia efectiva de entidades no-humanas que interactúan cotidianamente no remite a la opción entre creer o no

creer en su existencia; de cierta manera esa presencia está dada y resulta una certeza incuestionable.

Los ejemplos clásicos sobre este tipo de operaciones son abundantes. El papel de la brujería ha ocupado un lugar crucial en las formas descentradas de pensar una sociología del conocimiento. Tal vez el ejemplo más célebre haya sido el de Evans-Pritchard, para quien las causas de la brujería entre los Azande estructuraban buena parte de su mundo cotidiano, resultando poco probable atribuir la causa de una desgracia solo a la “naturaleza”, aunque esa operación no fuera totalmente descartada. La brujería se imponía permanentemente como fundamento último de la incerteza, resultando imposible separar definitivamente un orden “natural” autónomo (Evans-Pritchard 1976). El campo restringido de la creencia religiosa entendida como una “representación” posee otros análisis ya clásicos como, por ejemplo, los ensayos analíticos de Rodney Needham (1972) y Jean Pouillon (1979), quienes indagan en la capacidad restrictiva de la noción occidental de creencia fuera de las lenguas europeas. Si Needham propone abolir la categoría de *belief* del lenguaje de las ciencias sociales desde un empirismo radical centrado en la “experiencia”, Pouillon sostiene que es menester mantener al menos dos sentidos diferentes del verbo francés *croire*. Primero, entendido como “representación” idealmente contenida en las formas eruditas del cristianismo, donde debe declararse el “creer o no creer” porque se supone una separación ontológica entre un orden naturalista y otro no-natural: “el objeto de su creencia es una “realidad” de un orden diferente a las realidades del mundo creado” (Pouillon 1979:48). En segundo lugar como *confianza*, en tanto un “saber” que no habilita una opción semejante porque no supone una separación entre mundo natural/no-natural.²⁰

Si bien estos ejemplos pueden resultar radicales, este esfuerzo resultó particularmente productivo también para pensar la religiosidad en el medio urbano popular contemporáneo. Tomando seriamente la lógica específica de la creencia religiosa, algunos trabajos vienen registrando un carácter particular y situado en el mundo de los sectores populares. La aparente distinción en “esferas” sagradas y seculares regida por la “elección individual” que una idea letrada de la creencia supone, presentaría serias dificultades para pensar la especificidad cultural de la religiosidad en el medio popular. Allí persistiría una configuración diferencial caracterizada por un valor

20 La crítica de Talal Asad (1993) a la idea cristiana, protestante y privatizada de creencia que subyace a la particular noción de *religious belief* de Clifford Geertz (1966) es un ejemplo de cómo las tradiciones interpretativas de las ciencias sociales están arraigadas a una particular concepción del individuo que es heredera de la Reforma protestante. Asimismo resulta un punto ineludible que llama la atención sobre hasta que punto nuestras propias categorías de análisis seculares están impregnadas de las tradiciones intelectuales dominantes del cristianismo occidental.

21 La antropología brasilera preocupada por configuraciones diferenciales de la vida religiosa y las nociones de persona en el medio popular posee un acervo etnográfico fecundo que viene señalando esa particularidad (Birman 1992, Duarte 2004). Para un análisis adaptado a la especificidad de los sectores populares de Buenos Aires véase Semán (2000).

“relacional” que resulta central a la vida social en general y a un particular régimen donde lo sagrado resulta implícito, es decir que no debe ser explicado, justificado o declarado como “opción religiosa”.²¹

Todavía es necesario emprender un camino que muestre hasta que punto la creencia religiosa de las nuevas religiosidades entre los sectores medios urbanos suponen un desplazamiento de las concepciones eruditas. Si vemos a las nuevas religiosidades como un cuadro regido por el orden liberal arriesgamos reproducir los sentidos restrictivos del catolicismo romano o la concepción laica que separan sagrado/secular y evalúan a la creencia como una “opción” o una “decisión consciente” de un individuo que ya está siendo pensado desde la segmentación del mundo. Si las nuevas formas de delimitación de los sectores medios han sido acompañadas por procesos de movilidad social ascendente y descendente, territorialización y nuevas formas de intercambio y consumo, una mirada al horizonte religioso de los grupos de sectores medios urbanos nos muestra también que esas transformaciones pueden entenderse mejor cuando priorizamos la creatividad por sobre los relatos homogéneos y unilíneales que reclaman el avance del “neoliberalismo” o el “individualismo radical”. Hacer el esfuerzo de colocarnos en una posición que pretende controlar críticamente nuestra propia tradición epistemológica no quiere decir rechazar la continuidad del individualismo con que suele caracterizarse a la cultura de los sectores medios porteños, sino dar cuenta de desplazamientos que nos permitan entender un cambio cultural sin reproducir los análisis abstractos sobre la “globalización”, la “mercantilización” o la “individualización” que responden más a las propias imágenes sobre el cambio cultural que a las formas efectivas en que ese cambio opera en ámbitos específicos.

Atender a las formas en que las personas viven y piensan el cambio religioso nos muestra también que, si esa transformación es efectiva y exitosa, se debe a que se articula con modos dados, pero también que resulta de una productividad propia que no puede reducirse a la “falta” o la “crisis”. Reconocemos otra forma de vínculo con lo sagrado que tiende a disolver la separación en “esferas” y a producir una articulación en donde la creencia, tal como es entendida por nuestro saber erudito, debe ser repensada a la luz de lo que Paul Veyne llamó “un programa implícito de verdad” (Veyne 1984:71).

Si sostuvimos hasta aquí que es necesario partir de un esfuerzo de control de las categorías que suponen principios tan próximos a los de una mirada erudita y cuestionar la separación entre sagrado/se-
cular en un novedoso ámbito religioso de las clases medias es por-
que sospechamos que las categorías que dan por sentada esa separa-
ción tienen una capacidad analítica restrictiva. El análisis que con-
sidere una única configuración de valores posibles perdería la posi-
bilidad de registrar formaciones diferenciales que dan cuenta de
transformaciones y desplazamientos en un ámbito mucho más “cer-
cano” de lo que estamos acostumbrados a reconocer. En definitiva,
perdería la oportunidad de explorar una heterogeneidad en eso que,
a falta de una palabra mejor, todavía llamamos creencia religiosa.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel. 2009. *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión (1919-2003)*. Buenos Aires: Planeta.
- _____. 2005. "Aristotle, Diderot, Liberalism, and the Idea of 'Middle Class': A Comparison of Two Formative Moments in the History of a Metaphorical Formation". *History of Political Thought* 26:303-333.
- Amaral, Leila. 2000. *Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1993. "The construction of religion as an anthropological category". Pp. 27-54 en *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, compilado por T. Asad. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bianchi, Susana. 1992. "Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política". Pp. 89-127 en *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, compilado por D. Santamaría. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina.
- Birman, Patricia. 1992. "Modos periféricos de crença." Pp. 167-196 en *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*, compilado por P. Sanchis. Río de Janeiro: UERJ.
- Bourdieu, Pierre. 1988. "La disolución de lo religioso." Pp. 102-106 en *Cosas dichas*, compilado por P. Bourdieu. Barcelona: Gedisa.
- Cabrera, Paula. 2001. "Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica". *Ilha. Revista de Antropologia* 3 (1):121-137.
- Carini, Catón. E. 2009. "La estructuración del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino". *Religião & Sociedade* 29:62-87.
- Carozzi, Maria J. 2002. Ready to move along. The sacralisation of disembedding in the New Age Movement and The Alternative Circuit in Buenos Aires. *Civilizations* 51:139-154.
- _____. 2000. *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- Castel, Robert. 1981. *La gestion des risques, de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Campbell, Collin. 1999. "The Easternisation of the West." Pp. 35-48 en *New Religious Movements: Challenge and Response*, compilado por B. Wilson y J. Cresswell. Londres: Routledge..
- _____. 1978. "The secret religion of the educated classes." *Social Analysis* 39 (2):146-156.
- Champion, Françoise. 1990. "La nébuleuse mystique-ésotérique." Pp. 17-69 en *De l'émotion en religion; nouveaux et traditions*, compilado por F. Champion y D. Hervieu-Léger. Paris: Centurion.
- Champion, Françoise y D. Hervieu-Léger. 1990. *De l'émotion en religion; nouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- Charuty, Giordana. 1990. "Les charismatiques et la santé. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques." *Le Débat* 59:68- 80.
- _____. 1987. "Guérir la mémoire. L'invention rituelle du catholicisme pentecôtiste français et italien." *Social Compass* 34 (4):437-463.
- Claveire, Élisabeth. 2003. *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris: Gallimard.
- Cohen, Martin. 1998. "Revitalisation, décomposition ou redéfinition du catholicisme. Le renouveau charismatique français entre salut religieux et psychothérapie." *Recherches sociologiques* 29 (2):19-36.
- _____. 1995. "Les charismatiques et la sante, offres religieuses de salut ou nouvelles médecines parallèles?" Pp. 61-87 en *Gestion religieuse de la santé*, compilado por F. Lautmann y J. Maître. Paris: L' Harmattas.
- _____. 1990. "Les nouveaux catholiques et juifs en France." Pp. 123-169 en *De l'émotion en religion; nouveaux et traditions*, compilado por F. Champion y D. Hervieu-Léger. Paris: Centurion.
- Coleman, Simon. 2004. "The charismatic gift". *Journal of The Royal Anthropological Institute* 2 (19):421-442.
- Csordas, Thomas. 2001. *Language, Charisma, and Creativity. Ritual life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York: Palgrave.
- _____. 1997. *The Sacred self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Duarte, Luiz F. D. 2004. "Las tres configuraciones de la perturbación en Occidente y los nervios de las clases populares." *Apuntes de Investigación del CECyP* 9:75-92.

- Evans-Pritchard, E.E. [1937] 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fonseca, Claudia. 2005. "La clase social y su recusación etnográfica." *Etnografías contemporáneas* 1:117-137.
- Frigerio, Alejandro. 2002. "Outside the Nation, Outside the Diaspora: Accommodating Race and Religion in Argentina." *Sociology of Religion* 63 (3):291-315.
- Garguin, Enrique. 2007. "Los Argentinos Descendemos de los Barcos'. The Racial Articulation of Middle Class Identity in Argentina (1920-1960)." *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 2 (2):161-184.
- _____. 2006. "La formación histórica de la clase media en Argentina. Una aproximación bibliográfica." *Apuntes de Investigación del CECyP* 11:228-239.
- Geertz, Clifford. 1973. "Religion as a cultural system." Pp. 87-125 en *The interpretation of cultures*, compilado por C. Geertz. Nueva York: Basic Books.
- Germani, Gino. 1950. "La clase media en Argentina con especial referencia a sus sectores urbanos." Pp. 1-33 en *Materiales para el estudio de la clase media en América Latina*, Volumen1, compilado por T. R. Crevenna. Washington: Unión Panamericana..
- Giménez Béliveau, Verónica. 2003. "La comunidad, la Iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad en dos grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires." *Religião & Sociedade* 1 (23):73-106.
- _____. 1999. "Salud, sanación, salvación: representaciones entorno del 'estar bien' en dos grupos católicos emocionales." *Sociedad y Religión* 18/19:23-39.
- Glock, Charles y Robert Bellah. 1976. *The new religious consciousness*. Berkeley: University of California Press.
- González Bombal, Inés. 2002. "Sociabilidad en clases medias en descenso: experiencias en el trueque." Pp. 97-136 en *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los 90*. Buenos Aires, compilado por L. Beccaria, S. Feldman, I. González Bombal, G. Kessler, M. Murmis y M. Svampa. Buenos Aires: UNGS/Biblos.
- González Bombal, Inés y Maristella Svampa. 2001. *Movilidad social ascendente y descendente en las clases medias argentinas. Un estudio comparativo*. Cuadernos de Trabajo, Siempro-Secretaría de Desarrollo Social, Buenos Aires.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul y Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution*. Oxford: Blackwell.
- Kessler, Gabriel. 1999. "L'expérience de paupérisation de la classe moyenne argentine." *Culture & Conflits* 35:71-93.
- Kocka, Jürgen. 1995. "The Middle Classes in Europe." *The Journal of Modern History* 4 (67):783-806.
- Lewis, James. R y J. Melton. 1992. *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press.
- Mallimaci, Fortunato. 1996. "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin de milenio desde Argentina." *Sociedad y Religión* 14/15:71-94.
- Maués, Raymundo H. 2003. "Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)." *Revista de Antropologia* 1 (46):10-40.
- McGuire, Meredith. 1988. *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- _____. 1981. *Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Needham, Rodney. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ortner, Sherry. 1991. "Reading America. Preliminary Notes on Class and Culture." Pp. 163-189 en *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, compilado por R.G. Fox. Santa Fe, Nuevo Mexico: University of Washington Press.
- Plotkin, Mariano. 2003. *Freud en las pampas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Pouillon, Jean. 1979. "Remarques sur le Verbe Croire." Pp. 43-51 en *La Fonction Symbolique*, compilado por M. Izard y P. Smith. Paris: Gallimard.
- Preloran, Mabel. 1994. "A Dios rogando y con el mazo dando: grupos de oración en la Matanza." *Revista de Investigaciones Folklóricas* 9:41-46.
- Prince, Ruth y David Riches. 2000. *The New Age in Glastonbury: The Construction of Religious Movements*. Oxford: Berghahn Books.

- Riches David. 2003. "Counter-Cultural Egalitarianism: a comparative analysis of New Age and other 'alternative' communities." *Culture and Religion* 1 (4):119-139.
- _____. 2000. "The holistic person; or, the ideology of egalitarianism." *Journal of The Royal Anthropological Institute* 6:669-685.
- Roldán Verónica. 1999. "Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma." *Sociedad y Religión* 18/19:73-98.
- Saizar, Mercedes. 2009. *De Krishna a Chopra. Filosofía y práctica del yoga en Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Santamaría, Daniel J. 1992. "El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología." Pp. 7-45 en *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, compilado por D. Santamaría. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina.
- Sarlo, Beatriz. 1992. *La imaginación técnica Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. 2001. "La amable espiritualidad." Pp. 140-148 en *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura*, compilado por B. Sarlo. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Segato, Rita. L. 2007. "Formaciones de alteridad. Nación y cambios religiosos en el contexto de la globalización." Pp. 175-201 en *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*, compilado por R.L. Segato. Buenos Aires: Prometeo.
- Semán, Pablo. 2003. "Notas sobre a Pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores." Pp. 129-157 en *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*, compilado por O. Velho. São Paulo: CNPq/Pronex.
- _____. 2000. "A 'fragmentação do cosmos'. Um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires." Tesis de Doctorado en Antropología Social, Departamento de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Soneira, Jorge. A. 2001. *La renovación carismática católica en la República Argentina. Entre el carisma y la institución*. Buenos Aires: EDUCA.
- Steil, Carlos. 2004. "Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José em Porto Alegre." *Religião & Sociedade* 1 (24):11-36.
- Svampa, Maristella. 2001. *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires: Biblos.
- Veyne, Paul. 1984. *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Brasiliense.
- Zapponi, Elena. 2007. "La individualización contemporánea de la noción del amor a Dios." *Apuntes de Investigación del CECyP* 12:103-130.