

Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos¹

Nicolás Viotti*

Resumen

Este trabajo propone analizar las llamadas nuevas religiosidades entre los sectores medios urbanos, encarnados idealmente en el movimiento católico carismático y la Nueva Era, desde el punto de vista de las formas de jerarquización que colectivos específicos movilizan. Se argumenta que entender simultáneamente las formas de socialidad, es decir las relaciones situadas entre humanos/no humanos, y las formas de producción de alteridad redundan en un mejor entendimiento de novedosos procesos de diferenciación social.

Palabras clave: Nueva Era – Catolicismo carismático – Sectores medios – Distinción social.

Keywords: New Era – Charismatic Catholicism – Middle sectors – Social distinction.

Introducción

¿Qué es lo que las formas de jerarquización social pueden hacer por el estudio de la religiosidad? ¿Qué es lo que la religiosidad puede hacer por el estudio de las formas de jerarquización social? En esas preguntas se encuentran las tensiones propias de lo que modernamente se entiende independientemente por ‘clase’ y por ‘religiosidad’ como esferas autónomas de la vida social. Si bien ambas son expresiones que poseen una génesis relativamente reciente en la cultura occidental, tienen sin embargo una importante capacidad de interpelación de grupos sociales concretos, produciendo y

¹ Una versión de este trabajo se discutió en las Primeras Jornadas de Investigaciones Socioculturales sobre Moralidades que tuvieron lugar en el IDAES-UNSAM los días 27 y 28 de Mayo de 2010. Agradezco los comentarios que en esa oportunidad hiciera Mariana Luzzi y las preguntas de Ariel Wilkis, Máximo Badaró y Gabriel Noel. Agradezco también a los evaluadores anónimos de una versión preliminar.

* Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Antropología Social por el PPGAS-Museu Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), e-mail: nicolas.viotti@mail.com

reproduciendo tanto *modos de vida* específicos como particulares *formas de identificación*.

La reconfiguración contemporánea del espectro religioso, incluso la propia redefinición de lo que se entiende por ese término, resulta un proceso significativo de cambio cultural que obliga a profundizar en los procesos de reconceptualización de identidades que excedan lo propiamente religioso. De tal modo, si buena parte de los esfuerzos contemporáneos se han abocado a mostrar como las identidades religiosas cambian en los sectores medios, resulta necesario indagar con mayor profundidad como los *modos de vida*, es decir tanto los valores como las formas cotidianas de relación entre humanos y no humanos, constituyen un aspecto sustancial para entender los procesos de *identificación* y diferenciación en torno a la noción de “clase media”. Aunque sea importante considerar los *procesos de adhesión* al carisma católico o las llamadas nuevas espiritualidades alternativas, resulta necesario también entender la religiosidad en tanto un *modo de vida* y no solamente como un proceso de adhesión conciente y declarado a una religión instituida.

Una perspectiva fuertemente arraigada en las formas de reflexionar sobre la diferenciación social, preocupada más por la distinción como una operación política sustantiva que por la complejidad interna de la cultura letrada y los modos de vínculo entre personas y entidades sagradas, ha puesto el énfasis en los procesos de jerarquización social y cultural como algo dado (Bourdieu, 1979).² Sin embargo, ese tipo de miradas no permite entender en profundidad ni la diversidad interna, ni las formas en que esos procesos efectivamente ocurren en la vida cotidiana. Los trabajos que han intentado localizar esos procesos y entender su complejidad situada han sido diversos, tanto para mostrar la especificidad de casos nacionales y regionales específicos que difieren de las descripciones centradas en la sociedad francesa (Douglas, 1998; Lamont 1992), así como para sustentar enfoques epistemológicos divergentes con una perspectiva más o menos abstracta y genérica sobre los procesos de reproducción social como fundamento de la diferenciación cultural (Knorr-Cetina, 2005). Reconocemos en la advertencia de Knorr-Cetina (2005: 74) un punto importante de nuestro argumento. Para esta autora la estructura social y las operaciones de

² En su análisis del “campo religioso”, Bourdieu señalaba enfáticamente que la religión se “subordina” a las funciones socialmente diferenciadas de distinción social y de legitimación de las diferencias, por ello insistía en que la religiosidad, como toda ideología, reproducía las divisiones sociales (Bourdieu, 1971).

reproducción de la desigualdad no explican aisladamente la desigualdad cultural. Por el contrario, la cultura entendida como una “forma de conocimiento” necesita de miradas que reconstruyan su propia lógica sin remitirla unidireccionalmente al orden social como algo dado y a las relaciones de dominación como única relación en juego. En todo caso, desde esta perspectiva, a partir del análisis de una particular forma de conocimiento arraigada en una economía situada de intercambios entre humanos y no humanos, podrían entenderse más y mejor los procesos de jerarquización y diferenciación. Lejos de remitir la cultura a la estructura social, que funciona como fundamento y se convierte en explicación última, los procesos de jerarquización deberían ser pensados como resultado y no causa de particulares *modos de vida* y formas de socialidad.³

En base a dos ejemplos extraídos de mi propio trabajo de campo sobre las nuevas religiosidades en el contexto letrado, psicologizado y secularizado de algunos ámbitos de la zona norte de Buenos Aires, muestro la importancia de considerar en conjunto tanto las formas de socialidad como las formas de jerarquización que estas movilizan. Los análisis que ponen el énfasis unilateral en las relaciones de delimitación social corren el riesgo de obscurecer los mecanismos micropolíticos en que estos procesos ocurren como consecuencia de complejas formas de socialidad y de construcción de la persona que exceden las posibilidades de análisis aquí presentes.⁴ En esta ocasión adopto la perspectiva de un camino posible de diálogo y articulación entre dos redes de

³ Para Knorr-Cetina (2005) la socialidad (*sociality*) es generalmente entendida como formas de vinculación entre seres y grupos humanos. Pero señala que las entidades no-humanas no son habitualmente consideradas a pesar de que eventualmente algunos sociólogos puedan incluirlas en sus análisis. Aunque no se refiera a lo habitualmente entendido por religiosidad, para esta autora esas entidades tienen una presencia importante en ámbitos donde prima cualquier “conocimiento especializado” en su más amplio sentido. Es más, sostiene que cualquier tipo de conocimiento especializado depende de relaciones de ese tipo. No sugiere, evidentemente, que el tipo de relación entre humanos y no-humanos (agregamos nosotros: eventualmente entidades sagradas), sea idéntico al que podemos tener con otros seres humanos, pero insiste en que las formas de vinculación y de reciprocidad entre componentes humanos y no-humanos hacen plausible extender la sociabilidad a *todas las relaciones* y que ello permite entender mejor los límites del modelo de la acción instrumental.

⁴ El material de que se sirve este trabajo proviene de un año de trabajo de campo en dos centros de actividades “alternativas” y dos grupos de oración carismática en la zona norte de Buenos Aires. El estudio se extendió por dos redes sociales vinculadas a “ofertas religiosas de bienestar holístico” localizadas en los barrios de Palermo, Recoleta y el barrio de San Isidro ubicado sobre la costa norte de la ciudad. La franja norte de Buenos Aires, un ámbito extenso y heterogéneo, congrega los niveles más altos de ingreso y nivel educativo de Argentina, asimismo representa un enclave geográfico particularmente reconocido como “moderno”, “blanco” y “civilizado”. Para un análisis más amplio sobre la construcción social de la persona en relación a las relaciones específicas entre sagrado/profano, cuerpo/alma y lenguaje/objetos en un contexto de cambio religioso me remito a mi tesis doctoral (Viotti, 2011a).

la llamada Nueva Era y el catolicismo carismático con las formas de jerarquización que allí se desarrollan. Considero que pensar éstas en simultáneo con el resto de las relaciones que ordenan un régimen de vínculos entre personas, cosas y entidades sagradas es una perspectiva de análisis que puede hacernos entender más y mejor esos procesos.

La nueva religiosidad de los sectores medios

La década de 1960 resulta un momento crucial para entender un proceso de cambio cultural y religioso en las culturas letradas de las sociedades occidentales. La emergencia de los movimientos de contracultura religiosa de la mano de la Nueva Era y las corrientes revivalistas del catolicismo del tipo de la Renovación Carismática resultan ejemplos de un proceso común de difusión a gran escala de un movimiento más antiguo de re-vinculación “holista” y de fuerte crítica a los dualismos de la cultura occidental expresados en las distinciones alma/cuerpo, naturaleza/cultura e individuo/sociedad.⁵ En esas alternativas espirituales “de síntesis” resulta fuertemente significativo el tono terapéutico focalizado en el confort psicológico, corporal y espiritual, así como una fuerte impronta en los valores del “cambio de vida” y la “experiencia intensa” como ejes de una redefinición de los criterios modernos del bienestar que sintomáticamente resultan comunes tanto al revivalismo católico como al horizonte de la espiritualidad alternativa (Heelas & Woodhead, 2005; McGuire, 1988; Oliveira, 2004; Phillip, 1992).⁶

Prácticas como la imposición de manos, la oración y la “vivencia” del *Espíritu Santo* son habituales en un contexto de reducción de la distancia con *Dios* que ofertan las misas de sanación y los grupos de oración carismáticos. Por otro lado, la meditación, las prácticas centradas en la “nueva conciencia del cuerpo” y en el fluir de la *Energía*, acompañan un movimiento de integración holística que suele articular aspectos de la

⁵ Originalmente surgidos en los Estados Unidos encuentran una difusión en Argentina y América Latina en las últimas tres décadas. Las prácticas asociadas a la llamada Nueva Era recrean prácticas de origen oriental y/o nativistas mezcladas con un fuerte contenido psicológico. Surgidas originalmente en la costa oeste de los Estados Unidos, muchas de estas prácticas recrean categorías y prácticas novedosas sobre un modelo de matriz cristiana basado en la transformación personal (cfr. Carozzi, 2000). La Renovación Carismática Católica, por su parte, es un movimiento surgido en el centro oeste de los Estados Unidos influenciado tanto por el protestantismo Pentecostal, el ciclo de cambios abierto por el Concilio Vaticano II y el proceso de cambio cultural de la década. Algunos estudios pioneros dan cuenta de su presencia en Argentina desde la década de 1980 (Giménez Béliveau, 2003; Mallimaci, 1996; Roldán, 1999; Soneira, 2001).

⁶ Para un panorama de la literatura sobre las nuevas religiosidades y los grupos de sectores medios en Argentina véase Viotti (2011b).

Nicolás Viotti. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos.

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 135-152.

vida cotidiana con el ecologismo y la “vida sana” en una enorme diversidad de prácticas alternativas que van desde el yoga, las terapias corporales, el neoshamanismo y los heterogéneos saberes de la autoayuda.

Una serie de estudios realizados en los Estados Unidos ofrecen un cuadro significativo para entender el origen cultural de muchas de esas expresiones religiosas por su matriz protestante y su particular énfasis en el valor del individuo. Estos señalan que esas expresiones se caracterizan por la centralidad de la intimidad en las relaciones con lo sagrado. Así, por ejemplo, en grupos carismáticos católicos conformados por personas con altos niveles de educación en Argentina (Cabrera, 2001; Giménez Béliveau, 1999; Roldán, 1999), Brasil (Pereira, 2009; Prandi, 1997; Maués, 2002, 2003; Steil, 2004; Oro, 1996), Francia (Cohen, 1998; Charuty, 1990) o entre participantes educados identificados con las clases medias de diferentes denominaciones cristianas de los Estados Unidos (Bielo, 2008; Csordas, 1997, 2002; McGuire, 1981; Lührman, 2004), se percibe una relación de intimidad con lo sagrado que necesita de un reaprendizaje que se encarna en los rituales de sanación, la oración intensa y la mediación cotidiana del *Espíritu Santo*, vivido como una entidad dispersa, vinculante y presente que ordena una verdadera economía religiosa de relaciones entre personas, palabras y objetos. Por otro lado, estudios sobre grupos asociados a la Nueva Era en diferentes contextos nacionales y regionales muestran que la centralidad de la idea de *Energía*, entendida como una fuerza que entreteje todos los ámbitos dados de lo material y lo inmaterial, es también una categoría vinculante que resulta muy significativa para entender tanto el bienestar personal y/o colectivo como una teoría de la causalidad no inspirada en la idea de “naturaleza” como algo autónomo y separado de lo humano. Al igual que la noción de *Espíritu Santo* en los grupos carismáticos, la *Energía* resulta en un elemento mediador entre los órdenes de lo humano/no humano y resulta un término vinculado a una economía espiritual y moral: igualitarista e inmanente que se focaliza en el bienestar, la intimidad y lo cotidiano (Amaral, 2000, 2003; Carozzi, 1999, 2000; Heelas, 1996; Magnani, 1999; Maluf, 2005; Riches, 2000; Russo, 1993; Salem, 1992; Semán, 2003).

En síntesis podríamos decir que, si el foco del análisis es un modelo de relación y de valores, y no simplemente una identidad o una serie de rasgos entendidos como religiosos, los regímenes de socialidad carismáticos y de las llamadas espiritualidades

alternativas encuentran una lógica común que ha arraigado sobre todo -pero no solamente- en la cultura letrada urbana. De esta manera, las nuevas religiosidades incentivan una trama de relaciones entre entidades consideradas sagradas, personas y cosas que reduce los términos del intercambio entre ellas en relación a modelos más trascendentes y consolida regimenes que promueven un vínculo que se realiza tanto en el presente como en la cotidianeidad. Los vínculos entre humanos y entidades sagradas movilizan nociones condensadas de tiempo y espacio. A diferencia de los recursos idealmente trascendentes que suponen un tiempo distendido y una localización indefinida, como por ejemplo el catolicismo romano o el psicoanálisis –recursos dominantes en este horizonte cultural-, el *Espíritu Santo* y la *Energía* producen transformaciones benéficas casi instantáneamente, acompañadas de vivencias intensas localizadas en el cuerpo y en el ambiente inmediato, un hecho que trae aparejado tanto relatos sobre la transformación personal radical como controversias sobre el estatuto del bienestar, percibido a veces como “mágico” y por ende como falta de “seriedad” o incluso como resultado de la “manipulación” (cfr. Frigerio, 1999).

Si bien las nuevas religiosidades en los sectores medios urbanos dan cuenta de nociones de espacialidad y de temporalidad singulares, suponen asimismo específicas formas de entender la causalidad y la efectividad que contrastan con los modelos trascendentes y dualistas de los saberes letrados. Aspectos vinculados al bienestar “holístico” como la sanación corporal, espiritual y/o psicológica (cura) o el éxito económico (prosperidad) suelen atribuirse a causas entendidas como “no naturales”. De tal modo, y a diferencia del saber dualista de la biomedicina y el catolicismo secularizado, las causas del bienestar (e incluso las causas de la aflicción) son atribuidas a entidades sagradas como el *Espíritu Santo* o la *Energía*. Las relaciones benéficas con estas entidades que producen bienestar, que resultan relativamente accesibles con pocos recursos de mediación, tienen que ver con la idea de *equilibrio*. Por el contrario, la falta de equilibrio entre esos términos produce padecimiento y sufrimiento espiritual, psicológico o incluso corporal.

Una mirada sobre estos grupos y los procesos de delimitación de clase nos enfrenta al problema del estatuto de las operaciones de distinción social cuando tenemos que priorizar la vida cotidiana, es decir una serie de relaciones diversas y heterogéneas que resulta importante entender como un continuo no separable en “esferas”

independientes y en las cuales la religiosidad ocupa un lugar preeminente. Esa diversidad se percibe, por ejemplo, en formas de adquirir o deshacerse de bienes (economía), relaciones de afinidad y familiaridad (parentesco), particulares relaciones entre cuerpo y alma (persona) que son atravesados por modos específicos de entender el vínculo con lo sagrado como una experiencia cotidiana. De modo que entender esas relaciones en conjunto en lugar de regímenes abstractamente aislados unos de otros permiten, en todo caso, extender las relaciones de cada uno de ellos en un *modo de vida* que supone tanto particulares valores y formas de socialidad como modos de definición de la alteridad.

En base a esa perspectiva, acompañe durante un año las actividades de dos grupos de oración carismáticos y de dos centros “holísticos” dedicados a actividades asociadas con la Nueva Era. La selección de estos circuitos fue consecuencia de mis preocupaciones por entrar en una red social y religiosa en un área considerada “de clase media”, pero también porque me interesaba registrar un proceso de transformación en el horizonte religioso contemporáneo en ciertas áreas de la ciudad que mostraban una oferta de bienestar corporal y espiritual entendido como “unidad” y que representaban una “novedad” en un contexto marcado históricamente por las prácticas psi y un catolicismo racionalizado. En un contexto de cambio religioso percibido unilateralmente como “mercantilizado” o asociado al “avance del neoliberalismo” sin más, mi intención era entonces dar cuenta de un proceso de transformación en la religiosidad en un barrio céntrico de Buenos Aires dando prioridad a las formas nativas de entender esa transformación en el horizonte de las continuidades y las rupturas con las prácticas de bienestar establecidas en la cultura letrada de los sectores medios.

La convivencia en diferentes ámbitos no siempre permite registrar esas operaciones de diferenciación de forma manifiesta y explícita. En muchos casos se encuentran implícitas en comentarios, actitudes y prácticas, pero sobretudo en posiciones de afinidad o rechazo que ponen en juego valores adscriptos a particulares regímenes de socialidad religiosa. En lo que sigue describiremos dos modos religiosos de esa producción de la alteridad, reconociendo allí no solamente formas de diferenciación con respecto a las prácticas asociadas con los sectores populares, sino incluso con otras formas de vínculo difundidas en ámbitos letrados urbanos con las

cuales conviven muchos de los participantes de los grupos que acompañe y que conforman una alteridad interna al propio ámbito de los sectores medios urbanos.

Marcos y Mariela: espiritualidad y diferenciación social

En el área del trabajo de campo encontré una serie de “ámbitos” que resultaban una significativos para analizar el lugar de las operaciones situadas de distinción en términos religiosos y/o espirituales. En dos de esos espacios conocí a Marcos y a Mariela, respectivos participantes de un grupo de oración carismático católico y de un centro “holista” de meditación, crecimiento personal y prácticas corporales vividas como “sanadoras”. En ambos, los participantes suelen reconocerse explícitamente como “personas de clase media”. Esa auto-atribución no es un tema que moviliza grandes disputas, en todo caso responde a un proceso de naturalización de la experiencia de clase media vivida como “sentido común”, es decir como algo ampliamente extendido y relativamente incuestionado. Tanto el grupo de oración de la renovación carismática católica como el centro de actividades alternativas son núcleos de actividades dedicadas simultáneamente a proveer bienestar físico, mental y espiritual. Entre los carismáticos, a partir de la oración, las misas de sanación o el contacto cotidiano con el *Espíritu Santo* como una forma que es simultáneamente un reencuentro con Dios, los semejantes y uno mismo. Entre los seguidores de las prácticas alternativas, a partir de la meditación, la biodanza⁷ o *workshops* especializados que se concentran en el fluir de la *Energía*, el reencuentro con uno mismo y la reconciliación con la “naturaleza”.

Marcos es un asiduo participante del grupo de oración de la iglesia y trabaja como gerente de marketing de una empresa multinacional. Establecí con Marcos una relación duradera que se extendía en los encuentros, en algunos festejos y en visitas a su casa. Su departamento en el barrio de Palermo tenía un enorme balcón que daba sobre un parque y, en el living, una imagen de la Virgen al lado del televisor que -me decía-, era su “pequeño altar”. Como él había vivido en Brasil trabajando para la empresa en su sucursal de San Pablo, solíamos hablar de cómo era la vida aquí y allí e intercambiar experiencias. Una de esas veces me contó que su novia en Brasil había entrado a la

⁷ La biodanza es una práctica terapéutica creada en la década de 1960 que, usando música, el movimiento corporal y las emociones, pretende estimular la “energía” entendida como fuente de bienestar. Su objetivo final es el desarrollo humano y la mejora de la calidad de vida aumentando las capacidades perceptivas y de relaciones con el medio ambiente y las otras personas.

Canção Nova y se sorprendía del esfuerzo y la voluntad que ella tenía para vivir en un contexto aislado como la comunidad carismática que mantiene la *Canção Nova* en el interior del Estado de San Pablo.⁸ Marcos me decía que para él eso era demasiado radical y que el “no la pudo seguir en ese viaje”, que prefirió volverse a Argentina y “luchar en el día a día”.

En una oportunidad, cuando estábamos saliendo de uno de los encuentros y mientras se sacaba el saco de su traje de trabajo y respiraba profundamente con placer, me dijo que consideraba que ir al grupo “es como ir al gimnasio, solo que acá no es solo para el cuerpo, es para todo, para el cuerpo y para el alma.” Me decía que el grupo “te carga las energías” que cada vez que llegaba el día y venía al grupo “salía renovado”. Expresión que en ese momento anoté como un signo de lo que entendía como una práctica de bienestar muy específica y que chocaba con mis propias ideas (aunque no solamente con las mías) sobre lo que era “ir a la iglesia”, en general asociado por mí con el silencio, el recogimiento y algún tipo de actitud de sufrimiento o redención. Para Marcos, por el contrario, era un espacio de intensidad, de “encuentro” con el *Espíritu Santo*. Algo que, según me dijo, le producía “deseo” todos los días, deseo de orar, de cantar, de discutir las interpretaciones de la Biblia, de compartir experiencias y de mostrar efusión. Marcos no iba al grupo para resolver un problema, para pedir simplemente por alguien (aunque todo ello fuera parte de su vida en la iglesia y el grupo), iba porque sin eso no se sentía pleno y era parte de su *modo de vida*.

Fue significativo que la primera vez que oí hablar de la peregrinación a la Virgen de la ciudad de San Nicolás entre los carismáticos fue de la mano de Marcos, quien me contaba la profunda transformación personal que habían causado en él tales viajes.⁹ No solo me contó la historia de las apariciones de la Virgen y de Gladis Motta, la vidente que recibió los primeros mensajes, sino también un sinnúmero de vivencias que me decían mucho sobre la intimidad con Dios, la Virgen y el *Espíritu Santo* y que no tengo oportunidad de discutir aquí. Sin embargo, sí quiero insistir en una peculiaridad sobre como Marcos rechazaba diferentes prácticas religiosas católicas cuando se refería a la

⁸ La comunidad *Canção Nova* comenzó como una pequeña asociación de religiosos y legos de una ciudad del interior de São Paulo identificados con la renovación carismática católica. Actualmente congrega miles de miembros en Brasil y en el exterior, se identifica por el compartir cierto estilo de vida dedicado al desarrollo de una vivencia intensa del Espíritu Santo y una moral cristiana estricta.

⁹ La ciudad de San Nicolás se encuentra ubicada a 230 km de Buenos Aires y poco más de 70 km de la ciudad de Rosario. Al comienzo de la década de 1980 fue epicentro de la manifestación de la Virgen y actualmente resulta uno de los centros de peregrinación católica más importantes de la región.

Virgen de San Nicolás, una aparición mariana que resulta particularmente afín al imaginario religioso de los grupos carismáticos por enfatizar la espiritualidad, la presencia efectiva, el bienestar, la cura y un mensaje de “cambio de vida”.

En primer lugar, y en sintonía con otros relatos que me fueron contados, Marcos insistía en la novedad de este tipo de experiencias en contraposición con la peregrinación mariana más importante que existe en Argentina: la peregrinación a la Virgen de Lujan.¹⁰ Su percepción de la tradicional procesión a Lujan, un evento masivo que congrega miles de personas era, al compararlo con San Nicolás, un fenómeno de “perdida de la espiritualidad”, de “masificación”, de “perdida del sentido verdadero”. Marcos consideraba la procesión algo “salvaje”, vinculado al “descontrol”, “un montón de gente que va tomando vino” y que “no cultiva un momento espiritual”, de vínculo con “uno mismo”. Decía, por ejemplo, que:

San Nicolás es pura espiritualidad, es un momento santo, no es como la procesión a Luján, que van todos tomando vino, es un momento espiritual de verdad, para encontrarse con uno mismo. En Luján ya está todo desvirtuado, no es porque sean personas más pobres, no es eso solamente. Y si. Es verdad, en San Nicolás tal vez el perfil de la gente sea algo diferente. Igual hay gente pobre también, pero es distinto, es una cuestión de espiritualidad. En Luján me parece a mí que la cosa está más salvaje, es una cuestión de que se perdió la espiritualidad. Es un descontrol. En San Nicolás es otra cosa, allí cualquier cosa puede pasar, allí yo siento que hay una renovación, las personas están involucradas en lo que están haciendo, hay una dedicación personal profundamente espiritual, que hace que te sientas más cerca del Espíritu y que te encuentres más con vos mismo.

La peregrinación a San Nicolás había sido una suerte de renovación, de encuentro personal, de espacio donde “cualquier cosa podía pasar” y en donde las personas “están involucradas”. Si bien las referencias a la identificación con la “clase media” no eran directas en este comentario de Marcos, en el sentido de que existiera una asociación automática con la procesión a la Virgen de San Nicolás, existía una concepción dada. Marcos ponía en acción una concepción sobre la experiencia religiosa de San Nicolás al mismo tiempo espiritual y moralmente diferente de la de Luján. En contraste, ésta era

¹⁰ La peregrinación a la Virgen de Luján, patrona nacional de Argentina, Uruguay y Paraguay entronizada en la Basílica del mismo nombre ubicada a 67 Km de Buenos Aires, se realiza anualmente el primer fin de semana de octubre y es una de las más numerosas de Argentina. Su culto se remonta al siglo XVII, sin embargo la institucionalización se corresponde con el proceso de romanización de fines del Siglo XIX, identificándose explícitamente con la nación en el contexto de la crisis del orden liberal de la década de 1930.

Nicolás Viotti. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos.

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 135-152.

asociada con el “descontrol” y sobretodo con la falta de “equilibrio”, de “espiritualidad” y de “búsqueda de uno mismo”. Destacados elementos que no solo identificaban las prácticas carismáticas sino una socialidad religiosa que le era aceptable y deseada.

En segundo lugar, Marcos diferenciaba su forma de vivir el catolicismo de lo que entendía como un “catolicismo intelectual” que asociaba con otros seguidores no carismáticos de la Iglesia y que no compartían su experiencia intensa y espiritual. Por ello sostenía que:

Mucha de la gente que viene a la Iglesia viene por inercia, ellos piensan que dios está allá lejos, en lo alto y no se dan cuenta que está acá al lado tuyo, esperando que lo sientas en cuerpo y vida. Esas personas que vienen acá son gente del barrio, son personas de clase media, educadas, que mandan a los hijos al Colegio de la iglesia pero que están todavía en un catolicismo dormido, un catolicismo que todavía no despertó diría yo.

Este “catolicismo dormido” junto al “catolicismo del descontrol” delimitan un territorio que, a partir del ejemplo de Mario, nos permite entender donde se sitúan los participantes de los grupos de oración carismática del barrio en un orden de jerarquía que es asimismo social, moral y espiritual. Un espacio de intensidad, de igualdad con el *Espíritu*, de confort personal y de autoconocimiento se diferenciaba tanto de otras prácticas cercanas, consideradas “intelectualizadas”, como de un catolicismo exuberante, descontrolado, “desvirtuado”, que Marcos asociaba con lo “salvaje”. El doble rechazo remite indirectamente a una jerarquización en las diferentes prácticas religiosas. Si el espiritualismo de la procesión a San Nicolás estaba en el orden deseado, asociado a la búsqueda interior y a la espiritualidad con la que Marcos se identificaba, los católicos “fríos” se ubicaban a una distancia prudencial por no compartir un ideal de socialidad “intenso” como el de los carismáticos. Finalmente, más alejados todavía y ocupando el grado más abyecto se encontraba la religiosidad que Marcos percibía en la procesión a Luján, asociada a lo puramente corporal y desprovisto de espiritualidad.

El énfasis en la intensidad y en la efusión que muchas veces suele considerarse un elemento central entre los grupos revivalistas católicos, y sobre todo entre los carismáticos, puede bien entenderse dentro de un régimen dado donde esa corporalidad intensa es una novedad y no deja de estar asociada a la importancia singular de la espiritualidad y el equilibrio. No es, evidentemente, la misma corporalidad que aparece, por ejemplo, en una procesión como la de Luján, asociada con un público popular,

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN 1851-2577. Año 5, N° 8, Buenos Aires, noviembre de 2011.

dispuesto a otro tipo de manifestación corporal que en la imagen de Marcos supone la ingesta de alcohol y el “descontrol”.

Esa doble delimitación no resultaba exclusiva de los carismáticos. Percepciones similares me fueron manifestadas entre participantes de los centros “holísticos” de la red alternativa. Allí también podemos encontrar una definición de alteridades que es en cierta forma comparable con las imágenes que Marcos moviliza desde el carisma católico en un barrio acomodado de Buenos Aires.

Mariela, por ejemplo, era una de las coordinadoras de un espacio dedicado tanto a la terapia “integral” como a divulgar prácticas ecológicas y en “equilibrio con la naturaleza”. Luego de una carrera exitosa como arquitecta Mariela había tenido una “revelación” y había decidido cambiar de vida, interesándose en la difusión de todo tipo de práctica terapéutica no convencional y adoptando un estilo de vida vinculado con el vegetarianismo, la práctica de la biodanza y la “meditación integral”. En base a una idea de la *Energía* como fuente de “equilibrio” entre las personas, la naturaleza y, sobretodo, entre las entidades del cuerpo, el alma y la mente, Mariela había desarrollado una combinación que definía como “personal”. Este aprendizaje, era vivido como el resultado de una “búsqueda” que la había llevado por diferentes experiencias en viajes por centros alternativos de Brasil y California.¹¹ Si bien vivía en San Isidro, donde a su vez coordinaba un centro en el living de su casa, Mariela participaba de diferentes eventos y grupos de meditación en el barrio de Palermo.

Entre una serie de actividades que entendía tanto como parte de una militancia espiritual y social, había participado en la fundación de uno de los nodos de intercambio conocidos como “clubes del trueque” en la zona norte. Estos espacios crecieron exponencialmente en los primeros años del milenio en el contexto de una situación de emergencia social, particularmente luego de la crisis de 2001. Sin embargo, lo hicieron levantando consignas presentes en el lenguaje de la cultura alternativa, crítica del consumismo y el instrumentalismo, que valoriza las relaciones cara a cara. Un lenguaje social de más larga data entre los sectores medios de Buenos Aires que debe remitirse al

¹¹ En California había participado de Workshops en *Esalen Institute*, un centro fundado en el auge de la contracultura norteamericana para la articulación de las psicologías humanistas, el potencial humano y la gestalt con una serie de experiencias alternativas asociadas al espiritualismo cristiano y diferentes ramas del orientalismo.

menos al proceso de difusión de la contracultura espiritual norteamericana desde la década de 1970 (cfr. Carozzi, 1999, 2000).

En ese contexto, Mariela había desarrollado una particular percepción sobre el funcionamiento de los “clubes de trueque” como una de las formas que ella había creído encontrar para difundir un nuevo estilo de vida imbuido de una idea de la necesidad del cambio, de reencontrarse con los otros sin mediaciones y de transformación personal y colectiva. Mariela insistía sobre la relación que, por ejemplo, tenían esas nuevas prácticas de intercambio en el horizonte más amplio de las prácticas de meditación o de reencuentro con la naturaleza por medio del fluir de la *Energía*. Para ella todo estaba imbuido de *Energía*, tanto las relaciones entre personas como la “naturaleza”, por eso era necesario aprender a revincularse por medio de la meditación y de las prácticas de ampliación -lo que denominaba genéricamente como “prácticas de crecimiento personal”. De ese modo sintetizaba la idea de la *Energía* como “una fuerza que conecta todo: las personas, los animales, las plantas. Es algo que se percibe tanto en la cura de una enfermedad como en la solidaridad social”.

Asimismo, en base a esa particular percepción, sostenía que no todos los que participaban del “club del trueque” compartían con ella ese ideario. Por el contrario, entendía que esas prácticas se habían desvirtuado con la llegada de otros participantes. En sus comentarios sobre esos “otros”, Mariela movilizaba una serie de afinidades y rechazos que nos permiten entender un poco más sobre los procesos de distinción en esos espacios. Entendía que los que llegaron “después” al trueque, refiriéndose a los que no compartían ese ethos alternativo, “no entendían el espíritu del trueque como una nueva forma de vida”. Entre ellos distinguía dos grupos, los de “clase media que quería lucrar” y los “pobres que iban como último recurso”. Ambos grupos eran, o bien “interesados” o bien que “incomportados”. Lo decía en estos términos:

Mucha de la gente que empezó a venir después no entendió el mensaje o no lo podía entender. Unos porque querían lucrar, en general gente de clase media que veía la oportunidad de hacer una diferencia. También estaban los necesitados, que traían sus cosas para hacer unos pesos, pero a quienes era difícil explicarles que allí había una búsqueda de otra cosa, de una vida diferente. ¿Cómo le explicas eso a alguien que no tiene nada, que tiene necesidades? Era muy difícil porque ahí tenés mentalidades diferentes, muy diferentes, no toda la gente podía compartir ese espíritu inicial de no comerciar y vivir las relaciones cara a cara como parte de un proyecto de vida diferente.

Como vemos, Mariela producía una jerarquía en donde la práctica del intercambio alternativa, vinculada a una concepción holista de relaciones entre personas, cosas y *Energía*, la identificaba. En esa escala, se encontraban por bajo “las personas de clase media que querían lucrar” y quienes estaban por “necesidad”. Su concepción del “equilibrio” y de los valores alternativos contrastaba con lo que ella entendía como “mentalidades diferentes”. Ese “proyecto de vida diferente” asociado al espiritualismo y a la vida alternativa no era compartida por los “necesitados”, quienes actuaban por necesidad, ni por los “oportunistas”, que encarnaban los valores del lucro y el interés. De este modo Mariela se distanciaba de dos grupos sociales bien delimitados en sus regímenes de relación entre objetos, personas y nociones de lo sagrado. Si los “necesitados”, evidentemente vinculados con los sectores populares o al menos con una población que “no sabía comportarse”, no compartía el valor del equilibrio y la “vida diferente”, tampoco lo hacían los “interesados”. Si los primeros no lo hacían por su condición de “pobres”, los segundos no lo hacían por su condición “interesada” que en cierta forma remitía a una concepción exclusivamente racionalista. En todo caso ambos eran rechazados como *modos de vida* que no poseían afinidad con el régimen espiritual que Mariela defendía, centrado en una particular noción de *Energía* como una fuerza generalizada, fuente de armonía, confort y elemento clave de una concepción “holista” de la persona y el cosmos.

Los dos ejemplos me resultan significativos de operaciones de diferenciación, al tiempo que muestran como se encuentran insertas en un particular régimen de socialidad religiosa. El “espiritualismo” de Marcos, al tiempo que supone una particular forma de vincularse con el *Espíritu Santo* y de entender las relaciones entre cuerpo/alma, contrasta con las formas que el mismo concibe como experiencias “intelectualizadas del catolicismo” - y que identifica con los seguidores no carismáticos de “clase media” de la iglesia - pero asimismo con los “pobres” que hacen de la peregrinación a Luján un “descontrol” y que manifiestan la “pérdida de la espiritualidad”. Por su parte, el “alternativismo” de Mariela, mientras unifica las relaciones entre cuerpo/mente y consolida la inmanencia de la *Energía* como un elemento central de esa experiencia, se opone a los “oportunistas de clase media” y a los “necesitados” que no consiguen compartir su particular concepción de la unidad entre humanidad y naturaleza.

Dos actividades rituales como la procesión a la Virgen o los encuentros de economía alternativa funcionan como situaciones clave para entender procesos de *identificación* o rechazo. Son también momentos y espacios significativos de la vida religiosa para percibir operaciones de jerarquización social en acción.

Conclusiones

Al comienzo de este trabajo nos preguntábamos: ¿Qué es lo que la jerarquización social puede hacer por el estudio de la religiosidad y qué es lo que la religiosidad puede hacer por el estudio de las formas de jerarquización social? Considero que una respuesta a esas preguntas debería tomar en cuenta que si las categorías de “religión” y “clase” resultan significativas o no en una red social específica es solo parte del problema. Más allá de su relevancia y su capacidad de interpelar a las personas y construir identidades, el problema sigue siendo cuáles son los modos en que eso ocurre y cuáles son las relaciones y los valores que están en juego en esas definiciones y las posibilidades de establecer puentes entre ellas.

El foco en la religiosidad como un *modo de vida* y en las formas prácticas de jerarquización pone de manifiesto que lo que está en juego aquí no son dos formas de relaciones tomadas aisladamente. En efecto, las relaciones entre personas y entidades sagradas se extienden en un mismo plano a las relaciones de rechazo o afinidad entre grupos sociales. ¿Dónde trazar el límite entre uno y el otro? Si focalizamos solo en las formas de distinción como solo en el aspecto cosmológico tendríamos dos miradas parciales. Resulta útil entonces evitar producir un límite entre los procesos de jerarquización social y la cosmología. Es decir, nos parece que entender simultáneamente las relaciones de socialidad y las relaciones de delimitación moral y social como procesos mutuamente vinculados sin reducir la descripción solo a la lógica religiosa ni tampoco a su función social en los procesos de conformación de ethos diferenciados entre los sectores medios, nos permite entender más y mejor un proceso que transforma tanto al horizonte religioso contemporáneo como a la reconfiguración de los límites sociales y morales.

Propusimos privilegiar, al mismo tiempo, las nuevas socialidades religiosas y las formas de diferenciación para hacer un esfuerzo por levantar las fronteras de las “esferas” unívocas de la religiosidad y la delimitación de grupos de los sectores medios.

Nicolás Viotti. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos.

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 135-152.

Dicho de otro modo, dar cuenta de que formas una categoría como “clase media” resulta preformativa de la realidad social y productora de procesos de jerarquización, requiere considerar aspectos novedosos de la cultura letrada en sus propios términos como un operador significativo de diferenciación.

Los procesos de *identificación* y rechazo de grupos específicos no pueden ser entendidos independientemente de los regímenes de relaciones entre humanos/no humanos y los valores que rigen esos intercambios. Como hemos intentado señalar, el material de tales operaciones de *identificación* y rechazo puede encontrarse en la propia socialidad religiosa. Por tal motivo resulta importante considerar seriamente a la religiosidad como un vehículo significativo de producción de jerarquizaciones y no meramente un efecto de la estructura social o una función política. Por el contrario, atendiendo a la especificidad de la socialidad religiosa y sus formas particulares de delimitación social, las relaciones entre religiosidad, estructura social y política pueden hacerse más aún complejas y desafiantes. Al fin y al cabo, si Marcos y Mariela pueden al mismo tiempo identificarse con un *modo de vivir* la religiosidad y rechazar otros, estas operaciones de diferenciación y alterización producen diferencias *al interior* y *entre* diferentes colectivos que sustentan procesos mucho más extensos de construcción de la desigualdad.

Bibliografía

AMARAL, Leila (2003): Um Espírito sem Lar: sobre uma dimensão “nova era” da religiosidade contemporânea, en: VELHO, O. (org), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*, São Paulo, Attar/CNPq, pp. 17-60.

——— (2000): *Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Petrópolis, Vozes.

BIELO, James S. (2008): “Cultivating Intimacy: Interactive Frames for Evangelical Bible Study”, *Fieldwork in Religion*, N° 1 (3), Londres, pp. 51-69.

BOURDIEU, Pierre (1979): *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Minuit. Paris.

——— (1971): “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie*, N° 3 (12), Paris, pp. 295-334.

CABRERA, Paula (2001): “Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica”, *Ilha. Revista de Antropología*, N° 3 (1), pp. 121-137.

CAROZZI, Maria J. (2000): *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, EDUCA.

Nicolás Viotti. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos.

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 135-152.

- (1999): “Nova Era: autonomia como religião”, en: CAROZZI, M. J. (org.), *A Nova Era no Mercosul*, Rio de Janeiro, Vozes, pp. 149-190.
- CHARUTY, Giordana (1990): “Les charismatiques et la santé. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques”, *Le Débat*, N° 59, Paris, pp. 68-80.
- COHEN, Martin (1998): “Revitalisation, décomposition ou redéfinition du catholicisme. Le renouveau charismatique français entre salut religieux et psychothérapie”, *Recherches sociologiques*, N° 29 (2), Lovaina, pp. 19-36.
- 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.
- DOUGLAS, Mary (1998): “La elección entre lo somático y lo espiritual”, en: *Estilos de pensar*, Barcelona, Gedisa, pp. 38-64.
- FRIGERIO, Alejandro (1999): “El futuro de las religiones mágicas en América Latina”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, N° 1, Porto Alegre, pp. 51-88.
- 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 e Sociedade*, N° 1 (23), pp. 73-106.
- (1999): “Salud, sanación, salvación: representaciones entorno del “estar bien” en dos grupos católicos emocionales”, *Sociedad y Religión*, N° 18/19, pp. 23-39.
- HEELAS, Paul (1996): *The New Age Movement*, Oxford, Blackwell.
- HEELAS, Paul & Linda WOODHEAD (2005): *The Spiritual Revolution*, Oxford, Blackwell.
- KNORR-CETINA, Karin (2005): “Culture in global knowledge societies”, en: M. JACOBS & N. WEISS HANRAHAN (orgs), *The Blackwell companion to the sociology of culture*, Blackwell, Oxford, pp. 65-79
- LAMONT, Michèle (1992): *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, Chicago, University of Chicago Press.
- LUCAS, Phillip (1992): “The new age movement and the Pentecostal/charismatic revival. Distinct yet parallel phases of a fourth great awakening?”, en: J. LEWIS & J. MELTON (ors), *Perspectives on the New Age*, Albany, State university of New York Press, pp. 189-211.
- LUHRMANN, Tanya M. (2004): “Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity”, *American Anthropologist*, N° 106 (3), pp. 518-528.
- MAGNANI, José Guilherme (1999): *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo, Studio Nobel.
- MALLIMACI, Fortunato (1996): “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin de milenio desde Argentina”, *Sociedad y Religión* N° 14/15, pp. 72-99.
- MALUF, Sonia (2005): “Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era””, *Mana*, N° 11, Rio de Janeiro, pp. 499-528.
- 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* N° 1 (46), pp. 10-40.

Nicolás Viotti. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos.

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 135-152.

- (2002): “Mudando de vida: a “conversão” ao pentecostalismo católico”, *Religião e Sociedade*, N° 2 (22), pp. 37-64.
- 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.
- OLIVEIRA, Eliane Martins de (2004): “O mergulho no Espírito Santo. Interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Santo Canção Nova)”, *Religião & Sociedade*, N° 1 (24), Río de Janeiro, pp. 85-112.
- ORO, Ari (1996): *Avanço pentecostal e reação católica*, Petrópolis, Editora Vozes.
- PEREIRA, Edilson (2009): “O Espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus”, *Religião & Sociedade*, N° 2 (24), Rio de Janeiro, pp. 58-81.
- PRANDI, Reginaldo (1997): *Um sopro no Espírito*, São Paulo, EDUSP.
- RICHES, David (2000): “The holistic person; or, the ideology of egalitarianism”, *Journal of The Royal Anthropological Institute*, N° 6, Londres, pp. 669-685.
- ROLDÁN, Verónica. (1999): “Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma”, *Sociedad y Religión*, N° 18/19, Buenos Aires.
- RUSSO, Jane (1993): *O corpo contra a palavra. O movimento das terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*, Rio de Janeiro, Editorial UFRJ.
- SALEM, Tânia (1992): “Manuais modernos de auto-ajuda: uma análise antropológica sobre a noção de pessoa e suas perturbações”, *Serie Estudos em Saúde Coletiva*, N° 7, Rio de Janeiro, pp. 1-37.
- SEMÁN, Pablo (2003): “Notas sobre Pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores”, en: VELHO, O. (org), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal França e Grã-Bretanha*, São Paulo, Attar/CNPq, pp. 127-157.
- SONEIRA, Jorge Abelardo (2001): *La renovación carismática católica en la republica 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*, N° 1 (24), Rio de Janeiro, pp. 11-36.
- VIOTTI, Nicolás (2011a): *Um Deus de todos os dias. Uma análise sobre Pessoa, aflição e conforto numa trama religiosa de Buenos Aires*. Tesis doctoral en Antropología Social, PPGAS-Museu Nacional, UFRJ.
- (2011b): “La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina”, *Revista Cultura y Religión*, N° 5, Chile, pp. 4-17.