

**La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde
Argentina**

**The literature on the new religiosities in the urban middle classes. A perspective from
Argentina**

Nicolás Viotti (1)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional (MN)-
Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ).

nicolas.viotti@gmail.com

Recibido el 3 de enero del 2011

Aceptado el 20 de abril del 2011

Resumen

Este trabajo se propone hacer un recorrido por la literatura sobre las nuevas religiosidades en el ámbito urbano de los sectores medios argentinos que encarnan idealmente el catolicismo de tipo carismático y la llamada Nueva Era. Esta indagación detalla dos movimientos de análisis sobre cómo religiosidad y clase media se vinculan. En primer lugar describe los trabajos que, centrados en prácticas y experiencias religiosas específicas, remiten a la clase media como una característica genérica de los participantes. Entre ellos reconoce una corriente de análisis que extiende la preocupación de la religiosidad en el horizonte más amplio de una cultura de clase específica que tiene como valores centrales la noción de individuo y la autonomía. En segundo lugar se concentra en cómo los trabajos preocupados inicialmente con la movilidad social de la clase media en relación a sus nuevos y viejos valores, analizan tangencialmente algunos fenómenos novedosos en lo que hace a las prácticas religiosas de esa población. El trabajo concluye que es necesaria una relectura comparada entre religiosidad y clase media atendiendo tanto a valores específicos y contrastivos de esos colectivos como a los procesos en que la religiosidad funciona como vehículo de diferenciación y construcción de identidades de clase.

Palabras clave: Nuevas Religiosidades, Católicos Carismáticos, Nueva Era, Clases Medias, Argentina

Abstract

This paper proposes a tour of the recent literature about the new religiosities of urban middle class areas of Argentina, ideally embodied in Charismatic Catholicism and the so-called New Age. This description details two parallel movements linking religiosity and middle class. On the one hand, there are those analyses that focus on specific religious practices and experiences and refer broadly to the middle class condition of those involved. Among them refers to a movement that shows how religiosity entails in specific values associated to middle class culture as the idea of individuality and autonomy. On the other hand, those that -with a central preoccupation on middle class social mobility- discuss only marginally the new religious practices. This paper concludes that a comparative re-interpretation of religiosity and middle class is necessary focusing on specific and contrastive values, but also on the processes in which religiosity becomes a vehicle for class differentiation and identification.

Key-words: New Religiosities, Charismatic Catholics, New Age, Middle Classes, Argentina

Introducción

En Argentina el estudio de las clases medias constituyó una preocupación clásica de las ciencias sociales sensibles a los procesos de modernización. Este hecho movilizó tanto miradas virtuosas como apocalípticas sobre una población urbana con estilos de vida que fueron entendidos habitualmente como “modernos” o “civilizados”, así como étnica y numéricamente distintivos con el resto de los países de la región. Ese atributo “moderno” dejó muchas veces el aspecto religioso de lado, considerado un resabio de un mundo tradicional destinado a desaparecer. Actualmente, ese desencuentro se vio fuertemente cuestionado por el auge de heterogéneas prácticas religiosas asociadas con la llamada Nueva Era y con el proceso de reavivamiento del catolicismo. Estos movimientos resultan diversos, pero sin embargo poseen creciente visibilidad como un nuevo ethos religioso concentrado en el confort personal y en una concepción “holista” del “cambio de vida” que muestra una importante transformación en la vida religiosa de los sectores medios urbanos.

En este trabajo me propongo hacer una lectura crítica de una producción reciente, explícita e implícita, sobre la nueva religiosidad en los sectores medios de Argentina y plantear un camino posible de diálogo y articulación de la literatura sobre religiosidad y clase media. A modo de advertencia señalo que la dificultad de adscribir un tipo de práctica religiosa a los sectores medios resulta complicada desde el principio. Sin embargo, voy a concentrarme exclusivamente en lo que considero dos ámbitos que se revelaron particularmente significativos en la literatura general sobre el tema. Por eso el foco de atención está puesto en las expresiones del catolicismo, del que el movimiento de la renovación carismática resulta sintomático, y las prácticas alternativas o Nueva Era. Estos no solo poseen una raíz común en la contracultura norteamericana de la década de 1960, sino que han surgido y se han expandido fundamentalmente entre sectores medios urbanos en todo occidente con una propuesta monista, de fuerte crítica a las jerarquías entre sagrado/secular y alma/cuerpo, un énfasis en la relación inmanente con lo sagrado, la cura, el confort, así como en una ética de la igualdad y la flexibilidad. En primer lugar examino los estudios que, explícitamente, construyen sus objetos a partir de denominaciones religiosas específicas. Muchos de esos trabajos son estudios de caso o etnografías localizadas en áreas o entre frecuentadores considerados “de clase media”, suponen participantes educados que constituyen una cultura letrada y están insertos en contextos marcados por importantes procesos de ciudadanización y psicologización. Estos elementos, en algunos de esos trabajos suponen una definición significativa de la cultura de clase media en función de valores que le resultan específicos. En segundo lugar, me detengo en los trabajos que, si bien mantienen una descripción de configuraciones de valores específicas de las clases medias como la psicologización o el individualismo, se han dedicado a analizar las “clases medias” como objeto privilegiado de procesos macro-estructurales de movilidad social reciente donde se reconoce, de forma implícita, a una “cultura alternativa” que incluye expresiones religiosas novedosas. Reconozco dos grupos de trabajos: los que tienen a grupos religiosos y los que tienen a las clases medias como punto de partida. Finalmente, llamo la atención sobre la necesidad de subrayar cómo la religiosidad produce, al mismo tiempo que particulares modos de relación con lo sagrado, límites morales y

sociales. En otras palabras, cómo el cambio religioso que la Nueva Era y los carismáticos católicos movilizan debe ser entendido, al mismo tiempo, desde su propia lógica religiosa, los regímenes de valores más amplios en los que se insertan y en tanto un proceso que reconfigura las identidades de clase media. Intento señalar, en suma, que es necesario un esfuerzo para equilibrar los retratos sobre religiosidad, cultura de clase media y procesos de jerarquización.

Las nuevas religiosidades y la clase media

La primera corriente de estudios producidos en Argentina sobre esa novedad religiosa tuvo un sesgo sociológico bajo la categoría de Nuevos Movimientos Religiosos en el contexto de un importante debate local relacionado con la apertura democrática y el nuevo clima de “pluralismo religioso” que se abrían en la década de 1980 (Frigerio, 1993). Un artículo pionero de Floreal Forni daba un cuadro general sobre esta “novedad”, llamando la atención sobre diferentes grados de institucionalidad en las prácticas religiosas renovadas como el pentecostalismo y la Nueva Era (Forni, 1993). Sin embargo, la novedad del fenómeno no produjo inicialmente análisis sobre el papel específico de la religiosidad en las nuevas formas de distinción social, aunque se reconocía en el pentecostalismo una presencia diferencial en los sectores populares y una centralidad del carisma católico y la Nueva Era entre los sectores medios. (2) Los trabajos producidos durante las últimas dos décadas ampliaron considerablemente los análisis sobre la religiosidad desde prismas de clase tanto en los sectores populares como en los sectores medios urbanos, incluso cuando esa condición no fuese explícitamente explorada en lo que respecta a los vínculos entre religiosidad, jerarquización social e identidades de clase. En general los estudios que privilegiaron análisis sobre las “novedades religiosas” entre los sectores medios se concentraron, o bien en componentes ideológicos, la sociabilidad y la organización social de la religiosidad o bien en perspectivas que tenían como objeto la centralidad de una “experiencia intersubjetiva”, las “vivencias” o las “prácticas” religiosas. (3)

Entre los trabajos que se concentran en componentes ideológicos, la sociabilidad y la organización social de la religiosidad existe un importante privilegio de las relaciones institucionales o, incluso, un recorte de la religiosidad en función del concepto de “movimiento social”. En esta corriente son particularmente significativos los análisis sobre el catolicismo. La emergencia de las corrientes emocionales del catolicismo tuvo diferentes abordajes. En primer lugar Fortunato Mallimaci (1996) reconocía allí una forma poco institucionalizada de catolicismo abocada a la emocionalidad, la corporalidad, el comunitarismo, una temporalidad condensada, poca o nula mediación con lo sagrado, individualismo y una lógica festiva que contrastaba con el catolicismo más racionalizado. Asimismo, señalaba también que su presencia se daba sobretudo entre “clases medias” o “populares profesionales”. Esta síntesis general, que reconocía diferentes tendencias en el catolicismo argentino y que evidentemente partía del mismo como objeto privilegiado de estudio, tuvo luego análisis más localizados. Éstos vinieron a complementar con datos empíricos aspectos socio-morfológicos, simbólicos, relativos a las formas de sociabilidad e, inclusive, datos estadísticos e históricos. Verónica Roldán (1999), quien realizó un estudio comparado entre el movimiento carismático en Buenos Aires y Roma, señala génesis históricas diferenciadas, rasgos organizativos, formas de “creencia”, “experiencia” y “práctica religiosa” así como aspectos ligados a la pertenencia, mostrando también la centralidad del fenómeno entre sectores medios (Roldán, 1999:82). Elena Kraustofl (1999), por su parte, analiza los orígenes de la

renovación carismática en la ciudad de Posadas en el noreste de Argentina. Muestra, por ejemplo, algunos rasgos organizacionales en tensión con la jerarquía eclesial así como elementos de la particular relación intensa, inmediata y focalizada en la “liberación interior” que los carismáticos establecen con lo sagrado, reconociendo un “mayor afianzamiento en la clase media” (Kraustofl, 1999:11). Concentrado en la historia del movimiento en Argentina y los conflictos con la jerarquía eclesial, el trabajo de Jorge Soneira se dedica a analizar la base social del movimiento (en base a indicadores como lugar de residencia, ocupación y nivel educativo); indicando la preeminencia significativa entre sectores medios urbanos y, sobre todo, entre población femenina (Soneira, 2001:75-76). Finalmente, más preocupada por el “catolicismo emocional” que por el movimiento eclesial de tipo institucional, Verónica Giménez Béliveau indagó sobre los sentidos de la cura (Giménez Béliveau, 1999) y las formas de sociabilidad, de construcción de “comunidad” y las tensiones con la jerarquía eclesial en dos grupos de la periferia de Buenos Aires (Giménez Béliveau, 2003). Si bien no refiere a las identificaciones de clase, dando prioridad a la identificación religiosa con el catolicismo, algunos rasgos de los grupos descritos por esta autora muestran diferencias sustanciales en la presencia del catolicismo emocional según conformaciones socio-culturales muy diversas que tienen que ver con elementos socio-ocupacionales, composición étnica y distribución territorial de los grupos. Su trabajo da cuenta de configuraciones diferenciales que bien pueden leerse como rasgos, al mismo tiempo, específicos y contrastivos de la cultura de los sectores medios urbanos.

Por otro lado encontramos algunos estudios que se han dedicado a estudiar grupos de la llamada Nueva Era asociados al “equilibrio” y la “vida sana” que, sin identificarse exclusivamente con ese término, se han expandido en el contexto de la contracultura desde la década de 1970. Enrolados en una serie de estudios dedicados al estudio de los “nuevos movimientos religiosos”, una serie de trabajos comenzaron a describir experiencias variadas con adherentes reconocidos como “de clase media”. Roberto Aruj (1994) realizó un análisis de un centro Hare Krishna en Buenos Aires señalando algunos elementos centrales de la iniciación, sus prácticas cotidianas y las relaciones con otros espacios de la vida barrial así como el contexto más amplio de la sociedad argentina. Centrándose en la noción de “movimiento Nueva Era”, María del Rosario Contepomi (2000) llamó la atención sobre la re-figuración de un fenómeno transnacional en el contexto simbólico local de la provincia de Misiones. Allí, Contepomi muestra como el valor “naturalista” y “ecológico” se convierten en un lenguaje que la Nueva Era articula, haciendo de un fenómeno transnacional un proceso que moviliza rasgos regionales en la producción de sentidos. En un trabajo pionero, María Julia Carozzi reflexionó en profundidad sobre el “movimiento de la Nueva Era y las terapias alternativas” en lo que entiende como una “red sumergida” (Carozzi, 2000), su génesis histórica (Carozzi, 1999) y lo que considera un proceso de “reducción de la legitimidad de las relaciones personales duraderas” en la cultura de la clase media porteña (Carozzi, 2002). Sus trabajos permiten entender una dimensión importante de la religiosidad de los sectores medios urbanos, ya que insisten en rasgos característicos desde el punto de vista de los valores que ordenan esa particular experiencia. De esa forma, el individualismo y la autonomía constituyen características que definen la religiosidad en ese horizonte cultural.

Otros trabajos recientes vienen señalando la centralidad de la “experiencia corporal” y de las performances que tienden a reducir los dualismos dominantes en la cultura letrada de las clases medias o, eventualmente, mostrar la especificidad de “habitus religiosos” vinculados a algún tipo de práctica religiosa concreta. En este grupo de trabajos podemos incluir a Mercedes Saizar (2009), quien realiza una etnografía de los practicantes de yoga desde un prisma “terapéutico”,

pero sobre todo en tanto “experiencia vivida” y, si bien señala que no es un fenómeno exclusivo de sectores medios, su análisis privilegia un ámbito urbano de la zona norte de la ciudad y sus informantes se identifican con la cultura letrada. Algunos trabajos que comparten esa preocupación por la “corporalidad” resultan significativos. Rodolfo Puglisi (2009) describe la práctica de la meditación entre seguidores de Sai Baba en la ciudad de La Plata concentrándose en la performance ritual y un esfuerzo por disolver el dualismo discursivo/no discursivo, alma/cuerpo, inmaterial/material y reconociendo entre ellos a “participantes de clase media” (Puglisi, 2009:32). Catón Carini también profundiza esa línea en una preocupación sobre las formas de *embodiment* y el “habitus zen” entre practicantes de “clase media” del budismo argentino (2006:157; 2009a; 2009b:175). En el foco de la religiosidad alternativa y las prácticas de lectura, Pablo Semán (2003) desarrolla un estudio comparado entre lectores del escritor de autoayuda Paulo Coelho en Río de Janeiro y Buenos Aires, destacando la recreación de los límites entre literatura y religiosidad en un contexto de transformación de la cultura de las clases medias. Por otro lado, y en relación al catolicismo, Paula Cabrera (2001, 2003) ha descripto formas de subjetividad y sobre todo la conformación de un “habitus carismático” que reconfigura las relaciones cuerpo/alma en diferentes ámbitos de lo que denomina una “espiritualidad carismática católica” con base en un trabajo de campo en algunas parroquias la ciudad de Buenos Aires que reconoce como un contexto “de clase media” (Cabrera 2003:10).

Como vemos, la variedad de estos trabajos que se concentran en prácticas eminentemente religiosas de grupos específicos, si bien reconocen un ámbito de “clase media” de buena parte de sus frequentadores en función de niveles educativos, de ingreso o estilos de vida más o menos implícitos, no siempre vinculan esas prácticas con configuraciones culturales de clase que le sean específicas. Entre ellos priman enfoques de tipo experiencial o fenomenológico y son importantes fuentes de datos sobre la vida ritual, prácticas sociales y modos de vínculo con lo sagrado restringidos a la centralidad del grupo religioso. Existen sin embargo dos excepciones en los trabajos de Carozzi (2000, 2002) y Semán (2003), que ocupan un lugar diferencial en este grupo por extender explícitamente el análisis de lo religioso en el horizonte más amplio de una cultura de clase. En ellos sí existe una definición manifiesta de la clase media que no es simplemente un rasgo genérico de los frequentadores. Entendida en función de valores culturales específicos estos autores reconocen, como también lo sugiere Giménez Béliveau (2003) en su trabajo sobre dos grupos carismáticos emplazados en dos barrios del conurbano bonaerense, elementos significativos que responden a una configuración de clase que excede e incluye a la delimitación del grupo religioso. Así, la educación, el valor de la autonomía, la centralidad de una ideología individualista - manifiesta sobretodo en el lenguaje psicologizado - darían cuenta de elementos culturales y distintivos que son el resultado de una experiencia histórica común a los grupos asociados con los sectores medios urbanos, es decir a los procesos de ascenso social, psicologización, evangelización y ciudadanización que modificaron diferencialmente a la población de Buenos Aires.

La clase media y sus nuevas religiosidades

La preocupación por la movilidad social ascendente o descendente ha sido un tema sociológico clásico en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX. Particularmente lo ha sido el de la emergencia de las “clases medias”, que como decíamos al comienzo, era considerado vehículo del

desarrollo que imbuía la ideología modernista que fundó las ciencias sociales argentinas. Esos trabajos pioneros sobre estructura social, si bien favorecieron datos morfológicos sobre su composición, se encontraban interesados por una mirada integrada entre “estructura social” y “cultura”, incluso cuando la religiosidad fuera un tema ausente. (4)

Durante la década de 1990, los estudios sobre la clase media cobraron un renovado ímpetu en el contexto de profundas transformaciones en la estructura social y frente a una “producción simbólica” cada vez más diferenciada que mostraba una fuerte heterogeneidad en la sociedad argentina, perceptible por ejemplo en una nueva cultura popular que encontraba nuevos estilos musicales, nuevas formas políticas y que, en términos religiosos, veía crecer el pentecostalismo y nuevas formas de santificación popular católica. Por su parte, la cultura de los sectores letrados urbanos se transformaba de manera significativa de la mano de nuevos estilos de vida centrados en el confort que reverberaban en nuevos estilos musicales, gastronómicos, nuevas formas de ocupación del espacio urbano y en el auge de las llamadas “terapias alternativas” y nuevas ofertas espirituales a tono con ese proceso de cambio cultural. Desde los enfoques que tenían a la clase media como objeto central de análisis, la religiosidad es un tema que reaparecía eventualmente en relación a las transformaciones culturales más amplias de los sectores medios.

Aunando lo que algunos analistas consideraban aspectos “simbólicos” y socio-estructurales, ciertos estudios se dedicaron a analizar grupos de clase media: sus formas de sociabilidad y sistemas de valores. Tales trabajos apuntaron a mostrar procesos de movilidad social durante la década, reconociendo dos procesos simultáneos, el de una parcela de los sectores medios “emergentes” y otra “en descenso”. Los sectores medios “en descenso” se caracterizaban por una serie de prácticas que respondían a estrategias de mantenimiento de niveles de vida y sistemas de honor a partir de viejos y nuevos recursos. Entre los primeros podemos mencionar las redes informales de intercambio vinculadas a la familia o las amistades (Kessler, 1998). Entre los segundos la emergencia de sistemas más formalizados de intercambio de bienes y servicios conocidos como “clubs de trueque”, una práctica que cobró un verdadero protagonismo y una significativa visibilidad en los primeros años del milenio (Gonzalez Bombal, 2002).(5)

Alusiones a lo que podemos considerar como una nueva “vida religiosa de los sectores medios” aparecen en referencias a las terapias alternativas (Reiki, el yoga o la astrología) como una práctica “subjetivista” pero que al mismo tiempo producía autoconfianza y un espíritu emprendedor asociado al “hágalo usted mismo” (González Bombal, 2002:113). Esta configuración era vinculada a valores que sustentaban argumentos de una “vida alternativa”, la “solidaridad” o un “nuevo tipo de vínculo entre personas”. Un enfoque paralelo puede leerse en el trabajo de Mabel Prelorán, quien realizó durante la década de 1990 una etnografía en un barrio de la periferia de Buenos Aires con personas que se reconocen como “de clase media”. En su trabajo señala que surgieron en muchas familias formas de distribución doméstica distintas a las existentes hasta el momento (salida de mujeres al mundo laboral y fortalecimiento de los roles de contención emocional) y que en el barrio se fortalecieron redes sociales como los “clubes de trueque” que estimulaban las relaciones de confianza y solidaridad a la par de la consolidación de “redes espirituales” de contención que habían surgido paulatinamente en las últimas décadas (Prelorán, 1995). Así, ese estudio muestra como un sector en “descenso” participaba activamente en nuevas formas de religiosidad: los grupos de oración carismáticos por ejemplo eran un recurso significativo, así como el hábito de acudir con más frecuencia a las homilias, por otro lado señala también que otras personas se decantaban por las nuevas prácticas alternativas como la meditación o las prácticas orientales (Prelorán, 1994, 1995). Este análisis, que tiene la ventaja de ver en la

proliferación de esos recursos una productividad accionada por un contexto de crisis y no una consecuencia automática de ella, puede leerse en paralelo a los trabajos sobre la parcela más golpeada de los sectores medios entendidos como un grupo objetivamente dado. Pero asimismo, constituye una alternativa que parte de un emplazamiento territorial y de las experiencias religiosas de las personas entendidas en sus propios términos, incorporando asimismo los procesos de identificación con la “clase media” en el nivel etnográfico.

Por su parte, las miradas sobre los sectores medios “emergentes” se caracterizaban por una nueva forma de delimitación territorial, visible por ejemplo en el crecimiento de condominios y barrios cerrados que emulaban la “vida campestre”, la “naturaleza”, la “calidad de vida”, la “igualdad”, la “libertad”, el “equilibrio” y la “autonomía” en un análisis sobre los “nuevos estilos de vida” en los barrios cerrados (Svampa, 2001). Al igual que en la parcela “en descenso” se reconocían allí elementos vinculados indirectamente con las prácticas de cuidado de sí, a veces asociadas con las prácticas alternativas. Sin embargo, esa nueva configuración de valores que las prácticas alternativas fomentaban era adscripta a procesos de movilidad social como principal foco del análisis, quedando el aspecto “simbólico” desprestigiado y relegado a una función de un proceso social que lo explica. El tratamiento de los valores del individualismo o la autonomía carece de la relevancia que adquieren, por ejemplo, en los estudios sobre los grupos religiosos antes descritos (cfr. Carozzi, 2000; Semán, 2003). Al distinguir entre “prácticas” y “valores” como la “autonomía” y la “calidad de vida” como ámbitos independientes, corren el riesgo de considerarlos como expresiones “meramente retóricas” que no pueden ser tomadas seriamente o que representan procesos independientes por fuera de lo “meramente” simbólico. Así, por ejemplo, se sostiene que personas que participan del “estilo de vida natural” actúan “con el frenesí propio de la lógica del mercado, sobrealimentado por los discursos hiperbólicos acerca de las ventajas del verde, por parte de comunicadores, suplementos periodísticos y agentes inmobiliarios” (Svampa, 2001:132). Con una interpretación equivalente las referencias a la “esfera terapéutica alternativa” son asociadas con una práctica “mercantilizada” (Svampa, 2001: 85) o mancomunada incluso a los procesos de individualización más amplios que caracterizan a la cultura de las clases medias de Buenos Aires. Las referencias sobre ese proceso son leídas en clave negativa, es decir que connotan una “crisis de lo social”, “desapego respecto a la vida pública” o “pasaje de lo colectivo a lo individual” (Svampa, 2001:34-35). Siguiendo un argumento similar, Beatriz Sarlo (2001) se refería a la “nueva espiritualidad” como una práctica “superflua”, marcada por el desinterés de la vida común, donde es difícil establecer relaciones de solidaridad o fomentar el valor de la responsabilidad social. Este tipo de religiosidades estaría, para esta autora, en sintonía con una crisis de los valores públicos, la crisis de la política y la desconfianza de la acción colectiva. En suma, las nuevas religiosidades representarían la versión espiritual de un individualismo de mercado contemporáneo (Sarlo, 2001:144). Este argumento entiende a los “valores” en tanto un fenómeno “externo” o en todo caso “falso”, separando abstractamente “utilitarismo” de “valores”, neutralizando la potencialidad de la lógica nativa y colocando el sentido nativo al servicio de una lógica mercantil que aparece como universal. La crítica comunitarista a este proceso de individualización, que solo ve relaciones sociales disueltas por un utilitarismo agresivo que promueve la falta de compromiso con las instituciones heredadas, solo consigue desarrollar una mirada moralmente negativa, sin conseguir mostrar ningún tipo de positividad. Pero, por sobre todo, considero que no permite explicar la creciente capacidad de interpelación que tiene en una porción importante de la población.

La religiosidad y los procesos de delimitación social

Acabamos de referirnos primero a algunos enfoques específicos sobre las “nuevas religiosidades” en contextos de sectores medios urbanos que muestran una serie de trabajos que entienden a la religiosidad desde perspectivas diversas. Recapitulando podemos decir que existen tres grandes enfoques que articulan de diferentes modos ambas categorías de análisis. Primero las descripciones sobre grupos religiosos adscriptos genéricamente a los sectores medios. Un conjunto de trabajos dedicados a analizar rasgos organizacionales, vivenciales y simbólicos se avocan a lo explícitamente religioso, teniendo como telón de fondo al atributo de “clase media” de sus participantes. Un segundo grupo que tiene como punto de partida expresiones concretas de las religiosidades alternativas y, en menor medida, la llamada nueva espiritualidad católica, incluye análisis que extienden la religiosidad a la cultura letrada como un horizonte más amplio de definición de las clases medias. Así, los valores característicos del individualismo y la autonomía permiten definir a las clases medias de forma específica y contrastiva con formaciones donde esos valores resultan menos preeminentes. En diálogo explícito con estos elementos ideológicos, la religiosidad de las clases medias adquiere un estilo propio que permite analizar las condiciones culturales de arraigo y reproducción. Finalmente describimos un tercer grupo de trabajos que, preocupados inicialmente por la movilidad social de los sectores medios, describen a sociabilidad de grupos concretos, reconociendo allí elementos que tienen que ver implícitamente con su religiosidad. Si bien comparten con el segundo grupo la descripción de rasgos culturales comunes a las clases medias, como el individualismo y la autonomía, su tratamiento es bien diferente. Si en aquellos se reconoce cierta productividad inherente a una cultura de clase específica, en el último esos valores son el resultado de un proceso de desagregación social y, por lo tanto, son considerados “falsos” o, en todo caso, “superfluos”. Más allá de los límites epistemológicos que algunos de estos estudios puedan presentar para tomar seriamente los valores e incluso las relaciones específicas de intercambio entre las personas y lo sagrado que allí se producen, esos trabajos aciertan en reconocer una configuración particular que resulta profundamente relevante para entender el cambio cultural en el contexto de fuertes transformaciones sociales y económicas que vivió la Argentina en las últimas tres décadas. De todas maneras considero que es todavía necesario repensar esa transformación con miradas sobre la vida religiosa que reconozca su productividad y su creatividad.

Las definiciones de la clase media en función de valores que le son relativamente específicos y que por lo tanto aparecen atravesando y reconfigurando los estilos de sus manifestaciones religiosas resulta una vía privilegiada de vínculo entre cultura de clase media y religiosidad. Sin embargo creemos que esa relación puede incluso revelar otras facetas. Un ejemplo de ello es preguntarse por el lugar pragmático de la religiosidad en las formas de diferenciación social o, más concretamente, la manera en que determinados sectores viven la religiosidad como formas de construcción de identidades de clase. Creemos, asimismo, que lejos de optar por una o por otra, ambas estrategias de análisis deben ser complementarias. (6)

Todavía queda el trabajo de indagar en las formas de jerarquización social específicas que grupos religiosos concretos ponen en acción en su vida cotidiana, siendo necesaria una historia y una etnografía que de cuenta tanto de los procesos capilares de conformación de una cultura religiosa letrada individualizada, heredera de respectivos procesos de evangelización,

psicologización y secularización, así como las formas en que esa cultura opera en la construcción de una identidad de “clase media”.

Si bien no siempre referidos a la religiosidad, las relaciones entre jerarquización, cultura y clase poseen trabajos ya clásicos. El análisis propuesto por Pierre Bourdieu (1979) resulta sustancial, su privilegio a las delimitaciones sociales y culturales suponen allí una operación en cierto modo dada, preocupada más por la distinción como una operación política que por la complejidad de las culturas de clase y las relaciones de intercambio específicas en lo cotidiano. 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). Las críticas y los enfoques que han intentado desequilibrar ese excesivo énfasis en la dominación han sido diversos. Estrategias que han renovado ese análisis se encuentran, por ejemplo, en el trabajo de Mary Douglas (1998) quien señala divisiones internas a las clases en lo que define como diferentes “estilos de pensar” distintivos en las clases medias urbanas inglesas que muestran una creciente “opción por la delicadeza y lo espiritual” frente a el fiscalismo biomédico en las opciones de bienestar (Douglas, 1998:47-48). Si bien no analiza la religiosidad, los trabajos de Michèle Lamont resultan una alternativa contemporánea que ha intentado analizar la jerarquización desde una perspectiva menos rígida y relativamente abstracta haciendo un esfuerzo por extender los procesos de delimitación moral a una multiplicidad de ámbitos situados de los sectores medios y medios altos de Francia y los Estados Unidos (Lamont, 1992; cfr. Lamont & Molnar, 1992:15). Por último, resultan estimulantes los estudios sobre la cultura como “formas de conocimiento” específicas que tienden a invertir las miradas deterministas sobre las relaciones de clase. Así, por ejemplo Knorr-Cetina propone privilegiar las formas de conocimiento nativas por sobre las operaciones abstractas de jerarquización social en las sociedades occidentales contemporáneas, señalando que la estructura social y las operaciones de reproducción de la desigualdad responden primero a particulares “culturas de conocimiento” que tienen que ser entendidas en sus propios términos por sobre las lecturas del conocimiento como un componente de una vida social, económica y política considerada dada y fundamental (Knorr-Cetina, 2005:74).

Esos ejercicios contemporáneos proporcionan diferentes alternativas de análisis sobre cómo la religiosidad moviliza formas de jerarquización social y de construcción de identidades de clase media. Así, los valores de la *intimidad* con Dios propuestos en el carisma católico o las particulares formas de bienestar y *confort* que tanto la nueva espiritualidad católica como las tradiciones alternativas u orientalistas promueven, pueden ser leídos al lado de formas de diferenciación explícita de otras manifestaciones religiosas. Atender, por ejemplo, a la afinidad entre las prácticas Nueva Era y el catolicismo carismático en términos de valores comunes, no en términos de identidades religiosas en disputa, puede mostrar recurrencias como la “psicologización”, la “delicadeza”, el “holismo” o el “igualitarismo”, elementos que bien pueden ayudarnos a construir una lógica cultural relativamente extendida. Esa especificidad moviliza particulares modos de diferenciación y jerarquización, produciendo afinidades y rechazos que se inscriben no solo en el horizonte de las identidades religiosas, sino en función de valores culturales que las atraviesan. Ello, por ejemplo, nos permitiría entender el común rechazo de las expresiones Nueva Era y de los carismáticos a las formas “racionalizadas” y “dualistas” de la experiencia cotidiana así como la oposición a las prácticas llamadas “mágicas” propias del catolicismo popular. En cada uno de esos rechazos no existe solamente una redefinición de la identidad religiosa, se percibe también una redefinición de la identidad de una parcela de la clase media

urbana que rechaza el dualismo secularizado de buena parte de la cultura letrada con la que conviven, ubicándose a sí mismos por encima de ellos en la jerarquía espiritual. Pero también rechazando muchas prácticas religiosas preeminentes entre los sectores populares como el culto a los santos o ciertas prácticas devocionales efusivas, consideradas “engañosas”, “vulgares” o “poco espirituales”. En esa trama de rechazos y afinidades se encuentra toda una jerarquización espiritual que es al mismo tiempo interna y externa a los grupos de los sectores medios urbanos y que moviliza complejos mecanismos que articulan tanto la religiosidad como las culturas de clase.

La prioridad de considerar las relaciones en su totalidad, las que definen particulares formas de vínculo con lo sagrado como las relaciones que producen determinado tipo de vínculo con otros grupos sociales, resulta un recurso que tiende a una mirada integrada entre cultura e identidad. En este tipo de enfoques, que consideramos todavía necesarios, se abre un campo para la investigación y la relectura de la literatura producida tanto desde el análisis focalizado en grupos religiosos, como en las diferentes perspectivas sobre la cultura y los valores de clase media. La religiosidad resultaría, al mismo tiempo, un espacio pensado como un pliegue entre relaciones “internas”, eminentemente religiosas, y “externas”, vinculadas a los procesos de jerarquización social. Creemos que considerar el conjunto de esas relaciones permite repensar simultáneamente las formas de diferenciación, distinción y jerarquización con las de conformación de algún tipo de cultura y experiencia común. Un ejercicio que nos hace problematizar la relación entre reciprocidad y jerarquía para entender mejor cómo los individuos, grupos y expresiones de lo sagrado pueden estar produciendo, al mismo tiempo que particulares formas de religiosidad, espacios sociales distintivos, incluso de subordinación o privilegio.

Bibliografía

Adamovsky, Ezequiel. 2009. Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión (1919-2003). Planeta. Buenos Aires.

Aruj, Roberto. 1992. “Los Hare Krishna en la Argentina”. En *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, D. Santamaría (org), pp. 47- 61. Centro Editor de America Latina. Buenos Aires.

Bianchi, Susana. 2004. Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas. Sudamericana. Buenos Aires.

_____. 1992. “Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política”. En *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, D. Santamaría (org), pp. 89-127. Centro Editor de America Latina. Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre. 1979. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Minuit. Paris.

_____. 1971. “Genèse et structure du champ religieux”. En *Revue française de sociologie* Volumen 12 N° 3. pp. 295-334.

Cabrera, Paula. 2006. Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

_____. 2001. "Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica". En *Ilha* Volumen 3 N° 1. pp. 121-137.

Carini, Catón. E. 2009a. "La estructuración ritual del cuerpo, la experiencial y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino". En *Religião & Sociedade* Volumen 29. pp. 62-94.

_____. 2009b. "La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo zen argentino". En *Ciencias Sociales y Religión*, N° 11. pp. 157-180.

_____. 2006. "Estrategias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino". En *Ciencias Sociales & Religión/Ciências Sociais & Religião* N° 8. pp. 124-151.

Carozzi, Maria J. 2002. "Ready to move along. The sacralisation of disembedding in the New Age Movement and The Alternative Circuit in Buenos Aires". En *Civilizations* N° 51. pp. 139-154.

_____. 2000. *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. EDUCA. Buenos Aires.

_____. 1999. "Nova Era: autonomia como religião". En *A Nova Era no Mercosul*, M.J. Carozzi (org.), pp. 149-190. Vozes. Rio de Janeiro.

Contepomi, M. del Rosario. 2000. "La Nueva Era en Misiones. El Color Local de un Movimiento Global". En *Estudios Regionales* N° 17. pp. 141-161.

Douglas, Mary. 1998. *La elección entre lo somático y lo espiritual*. En *Estilos de pensar*, pp. 38-64. Gedisa. Barcelona.

Forni, Floreal. 1993. "Nuevos movimientos religiosos en Argentina". En *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* Volumen 2, A. Frigerio (org.), pp. 7-23. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

Frigerio, Alejandro (org). 1993. *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

Giménez Béliveau, Verónica. 2003. "La comunidad, la Iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad en dos grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires". En *Religião e Sociedade* Volumen 1 N° 23. pp. 73-106.

_____. 1999. "Salud, sanación, salvación: representaciones entorno del "estar bien" en dos grupos católicos emocionales". En *Sociedad y Religión* N° 18/19. pp. 23-39.

González Bombal, Inés. 2002. "Sociabilidad en clases medias en descenso. Experiencias en el trueque". En *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los 90*, L. Beccaria, S. Feldman, I. González Bombal, G. Kessler, M. Murmis & M. Svampa (orgs), pp. 97-136. Biblos & UNGS. Buenos Aires.

Kessler, Gabriel. 1998. *Le processus de pauperisation de la classe moyenne argentine (1976-1995)*. Tesis de Doctorado en Sociología. Ecole de Hautes Etudes Sciences Sociales (EHESS). Paris.

Knorr-Cetina, Karin. 2005. "Culture in global knowledge societies" En M. Jacobs & N. Weiss Hanrahan (orgs), *The Blackwell companion to the sociology of culture*, pp. 65-79. Blackwell. Oxford.

Kraustofl, María E. 1999. "Raíces locales de la renovación carismática católica". En *Sociedad y Religión* N° 18/19. pp. 11-22.

Lamont, Michèle. 1992. *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. University of Chicago Press. Chicago.

Lamont, Michèle & V. Molnar. 1994. "Introduction". En *Cultivating Differences. Symbolic boundaries and the making of inequality*, M. Lamont & M. Fournier (orgs), pp. 1-17. University of Chicago Press. Chicago.

Mallimaci, Fortunato. 1996. "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin de milenio desde Argentina". En *Sociedad y Religión* N° 14/15. pp. 71-95.

Miguez, Daniel. 2000. "Modernidad, Posmodernidad y la Transformación de la Religiosidad de los Sectores Medios y Bajos en América Latina". En *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Pratt* N° 10. pp. 57-72.

Prelorán, Mabel. 1995. *Aguantando la caída: Familias argentinas venciendo la desocupación*. Buenos Aires: Mutantia.

_____. 1994. "A Dios rogando y con el mazo dando: grupos de oración en la Matanza". En *Revista de Investigaciones Folklóricas* N° 9. pp. 41-46.

Puglisi, Rodolfo. 2009. "La meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: acceso corpóreo-experimental a Dios". En *Religião & Sociedade* N° 29. pp. 30-61.

Roldán Verónica. 1999. "Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma". En *Sociedad y Religión* N° 18/19. pp. 73-98.

Saizar, Mercedes. 2009. *De Krishna a Chopra. Filosofía y prácticas del Yoga en Buenos Aires*. Antropofagia. Buenos Aires.

Santamaría, Daniel J. 1992. "El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología". En *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, Santamaría (org), pp. 7-45. Centro Editor de America Latina. Buenos Aires.

Sarlo, Beatriz. 2001. "La amable espiritualidad". En *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura*, pp. 140-148. Siglo XXI. Buenos Aires.

_____. 1992. *La imaginación técnica Sueños modernos de la cultura argentina*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Semán, Pablo. 2003. “Notas sobre Pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores”. Em Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal França e Grã-Bretanha, O. Velho (org), pp. 129-157. Attar/CNPq. São Paulo.

Soneira, Jorge Abelardo. 2001. La renovación carismática católica en la republica argentina. Entre el carisma y la institución. EDUCA. Buenos Aires.

Svampa, Maristella. 2001. Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados. Biblos. Buenos Aires.

Visacovsky, Sergio & E. Garguin. 2009. Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos. Antropofagia. Buenos Aires.

Notas

(1) Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctorando en Antropología Social por el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional (MN)-Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), nicolas.viotti@gmail.com. Una versión inicial y más extensa de este trabajo que incluye material de campo elaborado en base a mi propio trabajo sobre las prácticas de bienestar en las religiosidades de un barrio céntrico de Buenos Aires fue discutida en le 2º Seminario de discusión: “Investigación histórica y etnográfica de las clases medias en Argentina”. Agradezco los comentarios de Pablo Wright, Sergio Visacovsky y Enrique Garguin en esa oportunidad. La posibilidad de condensar la argumentación y ordenar una versión original mucho más desprolija le debe mucho a los dos comentaristas anónimos de Revista *Cultura y Religión*.

(2) Un antecedente significativo al respecto es el ensayo de Daniel Miguez (2000) quien realiza un sugerente retrato del crecimiento diferencial de la Nueva Era y el pentecostalismo en los sectores medios y los sectores populares respectivamente.

(3) El esquematismo de esa clasificación, eminentemente parcial, no da cuenta de articulaciones múltiples y de límites que no resultan tan claros en un corpus de trabajos diversos y heterogéneos. De cualquier modo considero que el esfuerzo por ordenar esa producción a partir de estos dos focos funciona como un punto de partida para pensar globalmente grandes líneas en la producción académica.

(4) El análisis histórico sobre religiosidades urbanas fuertemente marcadas por los valores modernos como el ascenso social, el evolucionismo y el individualismo, 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, 2004), Daniel Santamaría (1992) y sobretudo la idea de lo “maravilloso moderno” propuesta por Beatriz Sarlo (1992) como una categoría que atraviesa importantes zonas de la nueva cultura urbana moderna.

(5) Los “clubs del trueque” promueven la actividad de “trocar” sin mediaciones en un claro esfuerzo por investir esa actividad de una ideario asociado a “reinventar el mercado”, “reinventar la vida”, presentándose como alternativa a unos vínculos sociales “mercantilizados” por contraposición a la “confianza y a la reciprocidad” (Gonzales Bombal, 2002, p. 100-101). Estos rasgos resultan significativamente similares a los que promueven muchos de los grupos religiosos asociados a las nuevas espiritualidades, sobre todo en su propuesta de una “nueva vida” o en un “renacimiento”, por esa razón resulta estimulante ponerlos en relación con las descripciones que trabajos que reconocen elementos de las nuevas religiosidades en el horizonte más amplio de una cultura de clase media. Así, por ejemplo, esos datos bien pueden leerse en paralelo a los valores estructurantes de la autonomía y el individualismo que atraviesan a la Nueva Era (Carozzi, 2000).

(6) Por ahora este enfoque no ha producido trabajos significativos más allá de descripciones sobre la emergencia y la reproducción de la noción de “clase media”. Si bien algunos trabajos insisten en procesos de diferenciación en base a criterios étnicos y morales que se articulan con elementos de clase, la religiosidad no ha tenido todavía estudios sistemáticos que la considere como un ámbito privilegiado de delimitación (Adamovsky, 2009; Visakovsky & Garguin, 2009). 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 secular dominante la separación entre sagrado/secular y por ende su crítica a la “magia”, considerada una práctica de colectivos no-blancos y síntoma del “atraso”. Creemos que este aspecto revelaría un campo de análisis fecundo, sobretodo cuando es poco lo que se conoce sobre como la religiosidad funcionó y funciona prácticamente como vehículo de diferenciación y delimitación de identidades de clase.