



Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología
ISSN: 1900-5407

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias
Sociales, Universidad de los Andes

Viotti, Nicolás

Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos *
Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 28, 2017, Mayo-Agosto, pp. 175-191
Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda28.2017.08>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81451534009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos*

Nicolás Viotti**

FLACSO, CONICET, Argentina

Como citar este artículo: Viotti, Nicolás. “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 28: 175-191. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda28.2017.08>

Artículo recibido: 31 de mayo de 2016; aceptado: 16 de diciembre de 2016; modificado: 13 de marzo de 2017.

Resumen: Las religiosidades con un fuerte componente “emocional” tuvieron gran visibilidad en la sociedad argentina durante las últimas décadas. Este trabajo analiza el llanto en grupos vinculados a la espiritualidad al estilo de la Nueva Era y el catolicismo revivalista y/o renovado, en el contexto más amplio de las llamadas “nuevas espiritualidades”. Asimismo, pretende reflexionar sobre las afinidades entre sacralidad y emocionalidad como objetos de análisis complejos de las ciencias sociales, y sobre lo que el enfoque relacional de una corriente de la religiosidad contemporánea tiene para decir sobre el campo más amplio del estudio de los afectos en el análisis de la religiosidad. Sobre todo, cuando los análisis más difundidos oscilan entre diagnósticos sociólogos, o bien subjetivistas, es decir que entienden el “emocionalismo” como crisis contemporánea de lo “social”, o la emoción como *locus* de la “experiencia subjetiva”. En suma, el artículo quiere subrayar cómo el hecho de atender a las teorías nativas sobre las causas de la emoción –en cuanto proceso relacional que prioriza un enfoque comunicacional, que articula componentes humanos y no humanos situados, y nociones específicas de eficacia y causalidad– resulta ser una estrategia complementaria para analizar las emociones.

Palabras clave: Emoción, espiritualidad Nueva Era, Catolicismo renovado, subjetividad, teoría nativa (palabras clave del autor).

* Este artículo es resultado del trabajo de investigación realizado en el marco de mi tesis doctoral en Antropología Social, Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro, y del proyecto sobre espiritualidad, subjetivación y mercado, financiado por el CONICET, Argentina.

** Doctor en Antropología Social por el Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. Sociólogo, Universidad de Buenos Aires. Investigador del CONICET. Entre sus últimas publicaciones están: coautor en “El paraíso está dentro de nosotros”. *Nueva Sociedad* 260: 81-94, 2016; y autor en “El affaire Ravi Shankar. Espiritualidad y medios de comunicación en Argentina”. *Sociedad y Religión* 25 (43): 13-46, 2015. nicolas.viotti@gmail.com

Emotion and the New Spiritualities. Towards a Relational and Situated View of Affects

Summary: Religiosities with a strong “emotional” component had strong visibility in Argentina over the past decades. This paper analyses the crying in groups linked to the New Age spirituality and revivalist Catholicism in the broader context of the so-called “new spiritualities”. It also aims to reflect on the affinities between sacred and emotionality as a research focus in the social sciences and what the relational approach has to say about the broader field of affect studies in the analysis of religiosity. Especially when the most widespread analysis understand “emotionalism” as a contemporary crisis of the “social” or as a locus of “subjective experience”. In short, the article intend to emphasize how considering native theories about the causes of emotion, as a relational and situated process that considers human and non-human agents, ideas of cause and efficacy, could be a complementary strategy to analyse emotions.

Keywords: Emotion, New Age spirituality, Catholic Renewal, Subjectivity, native theory (author’s keywords).

Emoção e novas espiritualidades. Por uma perspectiva relacional e situada dos afetos

Resumo: Religiosidades com um forte componente “emocional” tiveram grande visibilidade na sociedade Argentina nas últimas décadas. Este artigo analisa o choro nos grupos ligados às espiritualidades Nova Era e ao catolicismo revivalista no contexto mais amplo das chamadas “novas espiritualidades”. O artigo tem também o objetivo de refletir sobre as afinidades entre o sagrado e os afetos como objetos da análise nas ciências sociais, particularmente frisa a importância da abordagem relacional no campo mais amplo do estudo dos afetos. Considera criticamente as análises mais generalizadas sobre o “emocionalismo” como crise contemporânea do “social” ou como locus da “experiência subjetiva”. Em suma, pretende-se enfatizar como reconstruir as teorias nativas sobre as causas da emoção, em tanto processo relacional e situado que considera as relações entre humanos e não-humanos, as ideias sobre a causa e a eficácia, resulta uma estratégia complementar para o estudo antropológico das emoções.

Palavras-chave: Emoção, espiritualidade Nova Era, Catolicismo renovado, subjetividade, teoria nativa (palavras-chave do autor).

La centralidad de rituales públicos donde se narran los sentimientos personales y las escenas de conmoción que se manifiestan en el llanto o la risa es el rasgo de diferentes expresiones religiosas, que van desde el cristianismo pentecostal, las variadas expresiones del catolicismo de tipo carismático e incluso de las manifestaciones más difusas de la espiritualidad de la Nueva Era¹. La “nueva cultura emocional” estaría en sintonía con lo que algunos analistas describen como un “nuevo emocionalismo religioso”, viendo allí un proceso simultáneo de autonomización subjetiva que estaría en sincronía con la cultura capitalista de las sociedades occidentales (Illouz 2008).

Religiosidad y emoción son categorías que guardan una relación estructural e histórica entre sí, en la medida en que, dentro del pensamiento ilustrado, ambas son imaginadas como sujetas a un proceso de intimización o, en su defecto, como parte de un proceso de reemergencia pública contemporánea. Son imaginadas también como representantes de lo “arcaico”, lo “no moderno” o lo “tradicional”. Frente a estas miradas, perspectivas más reflexivas han mostrado que esas imágenes corresponden más a las formas en que las sociedades modernas se autolegitiman, que a un fenómeno empírico, y que tanto la sacralidad como las emociones son constitutivas de buena parte de la experiencia social pasada y contemporánea. Ello, sin embargo, no quiere decir que no existan especificidades vinculadas con diferentes momentos históricos y diversos recortes de la vida social: regionales, nacionales, étnicos, de género, de clase o de estilo de vida.

Como categoría histórica y moderna, la *religiosidad* remite a los procesos de autonomización y privatización de la vida en las sociedades europeas del siglo XVIII. Como muestra Talal Asad (1993; 2003) no existe nada propio de lo religioso o de lo secular en sí mismo; estas son categorías históricas que se construyeron como opuestas y complementarias. *Lo religioso*, en cuanto tal, emergió como categoría, y también como experiencia específica, como consecuencia de la reforma protestante, produciendo nuevas distinciones entre lo sagrado y lo secular, tanto en el orden estatal como en el subjetivo. La religión se convirtió en asunto privado, y, asimismo, la “creencia” fue consecuencia directa de una “elección personal” que debía mantenerse al margen

1 Entiendo por catolicismo revivalista y/o renovado a las expresiones centradas en una experiencia extática con lo sagrado que suponen una experiencia biográfica previa de relativa secularización. Sin reducir el fenómeno a un movimiento eclesial, la expresión paradigmática del catolicismo revivalista es la Renovación Carismática Católica, surgida en el contexto del Concilio Vaticano II, en el ámbito norteamericano, y con una fuerte impronta de la matriz protestante pentecostal de la manifestación del Espíritu Santo (Csordas 1994; 2001; Champion y Hervieu-Léger 1990; para Argentina ver Cabrera 2011; Giménez Béliveau 2003). Entiendo por *Nueva Era* a una sensibilidad religiosa que comparte con el catolicismo revivalista la experiencia biográfica de relativa secularización en sus adherentes. A diferencia del catolicismo, es más difícil reconocer un sistema cosmológico estable y una lógica eclesial. Sin embargo, entendemos que la sensibilidad Nueva Era incluye al menos dos componentes que comparten con el catolicismo revivalista una gramática cultural semejante centrada en la intimidad personal y en las relaciones extendidas más allá del cuerpo: un *Yo sagrado* como un reducto intimista de la subjetividad y la *Energía*, una fuerza holística que es agente de la transformación (Heelas 1996; 2008; sobre Argentina ver Carozzi 2000; para una síntesis sobre los elementos ordenadores de la Nueva Era con base a la literatura latinoamericana ver Frigerio 2013).

de los actos públicos. La matriz cristiana pasaba de un orden encantado propio del catolicismo a un dios privado, idealmente encarnado en la tradición protestante. A su vez, esa nueva relación con lo sagrado no tenía la centralidad que adquiriría en órdenes sociales donde lo sagrado resultaba el eje de la organización política y subjetiva de la vida social.

El registro de lo sensible siguió un proceso semejante de autonomización relativa. Su exclusión de la vida pública, y la construcción de una subjetividad escindida entre una “conciencia cognoscente” y una “esfera emocional”, tuvieron una eficacia relativamente extendida. El análisis de Norbert Elias (1989) resulta un ejemplo sustancial sobre ese proceso de autocontrol de las emociones en las sociedades del norte europeo, sobre todo entre sus sectores ilustrados, durante los siglos XVII y XVIII. Ese proceso de intimización de las emociones sigue un modelo comparable con el de lo religioso. Si en las sociedades del Antiguo Régimen lo sagrado resulta de una relación distribuida entre subjetividad y su entorno –mercado, Estado, relaciones de parentesco–, también la emoción resultaba de una concepción relacional y, por lo tanto, manifestada públicamente. Los procesos de autonomización subjetiva de la cultura europea, siguiendo este argumento, habrían producido en el orden emocional algo semejante a la compresión de lo sagrado al “fuero íntimo”.

178 ■ Leídos en conjunto, tanto lo sagrado como la emoción quedarían dentro de un orden dualista: a nivel político, con la construcción de lo “privado”; en la dimensión subjetivo-corporal, en la emergencia del “fuero íntimo”. Por lo tanto, serían categorías asociadas a lo “no representable” –en cuanto poseedoras de una cualidad opaca–, a una racionalidad universal –ideal de la comunicabilidad y el entendimiento democráticos–. Categorías racionales que estarían encarnadas en un espacio público expresado en lo visible y una conciencia que se manifestaba con lo decible.

Si bien esos análisis que muestran la intimización de lo sagrado y de las emociones dan cuenta de procesos históricamente efectivos, en muchos casos, esos procesos han sido leídos con niveles de homogeneidad y de generalidad muy amplios que invisibilizan sobrevivencias, reapropiaciones e, incluso, transformaciones más contemporáneas. Sobre todo, con ese nivel de generalidad puede funcionar como una metanarrativa de la modernidad occidental que legitima una imagen lineal de la transformación de las sociedades modernas (Englund y Leach 2000). Una visión alternativa podría entender que los procesos de secularización y de autocontrol de las emociones son más un problema por investigar que un dato dado. Lo mismo puede decirse sobre dos ideas bien contemporáneas: el “reencantamiento del mundo” y la “nueva cultura emocional”, o, aun, las “religiosidades de la emoción” como síntesis de ambas. Esas ideas, utilizadas en forma abstracta, pueden replicar la metanarrativa moderna acríticamente, leyendo cierta visibilidad contemporánea de lo sagrado y lo emocional como una reacción al proceso de racionalización e institucionalización de la religión y/o la cultura, o bien como consecuencia de la “crisis de lo social”, entendido como sinónimo de lo racional y lo secular. De esta manera, la emocionalidad religiosa contemporánea sería consecuencia de la “revancha” de la religión y de la emoción,

aspectos “reprimidos” de la cultura occidental, o el resultado de una disolución de lo social y la emergencia del individualismo. Ambas concepciones condensan, primero, la idea de una disolución efectiva difícil de comprobar históricamente, y, segundo, una separación entre lo social y lo individual que responde a una separación analítica demasiado asociada a la teoría nativa sobre la acción humana de las élites intelectuales europeas del siglo XIX (Latour 2007).

Muchos científicos sociales interesados en la religiosidad han descripto como “emocional” la relativa visibilidad de movimientos carismáticos católicos o la espiritualidad al estilo de la Nueva Era (Champion y Hervieu-Léger 1990; Bellah 1985; Heelas 1996; 2008)². Para esta perspectiva, ese fenómeno sería simultáneo con una desinstitucionalización de la religión y la emergencia de una creatividad personal inusitada en los modos de creencia que llevaría a religiosidades “nómadas” y “sincréticas”. En algunos casos extremos, al asociar el emocionalismo contemporáneo con una concepción radicalmente autónoma de la subjetividad, este tipo de aproximaciones tienden a ver las emociones como sinónimo del individualismo empírico y, por lo tanto, como un fenómeno enfrentado a una concepción de lo social reducida a la lógica institucional-ecclesial. Entendemos que esas miradas, por lo tanto, pueden producir una lectura muy general de un fenómeno que, creemos, podría entenderse mejor atendiendo a las redes sociales, los estilos de vínculo con lo sagrado, y todo el entramado de relaciones entre humanos y no humanos que producen particulares regímenes de afectividad.

Nos parece que relocalizar los regímenes de afectación religiosa en situaciones específicas es una perspectiva complementaria, que, incluso, sin desconocer los procesos efectivos de autonomización, ayudaría a entenderlos mejor, y permitiría concebir más y mejor qué significan esos procesos en colectivos concretos y en función de configuraciones nacionales, étnicas, de clase, o estilos de vida. Al mismo tiempo, permitiría comprender mejor el supuesto contraste con regímenes de subjetivación menos autónomos, y comparar con regímenes de afectación religiosa diferenciales, en términos de jerarquía sociocultural, o históricos. Una perspectiva relacional sobre las emociones religiosas puede, aun, ser una herramienta para la reflexión sobre el estudio socioantropológico de las emociones en general que no incluya un aspecto sagrado en sentido estricto.

Con ello en mente, me detendré en algunos relatos y prácticas sobre el llanto en mi propio trabajo de campo en dos redes religiosas localizadas en una zona central de Buenos Aires identificadas con identidades y estilos de vida de las clases medias³.

2 En Argentina, este tipo de análisis cuenta con trabajos importantes que adaptan algunos de esos enfoques a situaciones históricas y geográficas diferenciales. Ver, por ejemplo, Mallimaci (2009) y Mallimaci y Giménez Béliveau (2007).

3 Entiendo por *clases medias* a una configuración relacional e histórica que en Argentina incluye al menos tres aspectos: identificaciones y autoidentificaciones con la “clase media”, tanto en los discursos y las prácticas públicas como en las *performances* personales; aspectos culturales y valorativos sedimentados en una experiencia sociohistórica de hábitat relativamente común, y, por último, rasgos sociodemográficos propios, tales como ingreso, nivel educativo o área de residencia.

Esas redes están vinculadas con el catolicismo *revivalista* y la Nueva Era, y condensan una trama de marcadores, imágenes, discursos, prácticas, cuerpos y agentes no humanos centrados en la gestión del bienestar personal, con un fuerte componente intimista en el vínculo con lo sagrado y, al mismo tiempo, con un elemento holístico y relacional de reintegración con los otros sociales y con el cosmos.

En principio, examino algunas posiciones analíticas sobre la emoción. A continuación, me detengo en las manifestaciones del llanto en las redes católicas y la espiritualidad al estilo de la Nueva Era. El material expuesto aquí proviene de diez meses de trabajo de campo en dos grupos de la Renovación Carismática Católica, un Taller de Cura Interior impulsado por una monja católica y dos centros de meditación y prácticas “holísticas” inspirados en una ideología orientalista ecléctica. Estos grupos constituyen una red católica espiritualista y otra vinculada con la denominada *Nueva Era*, localizados en la zona norte de Buenos Aires. Muestro cómo se conjugan elementos íntimos de la persona y dispositivos relacionales que disputan el dualismo cuerpo/alma y sagrado/secular. Por último, sugiero que las emociones en esa trama religiosa de una zona del mundo de los sectores medios de Buenos Aires sirven para pensar a la emoción como un dispositivo relacional y comunicacional entre diferentes componentes, y que ese enfoque permite complejizar los análisis circunscritos únicamente a la totalidad social o a la experiencia corporal intersubjetiva. Retomando algunas ideas de la antropóloga Jeanne Favret-Saada (2009) sobre la noción de *afectación*, proponemos que, antes que remitir a una construcción sociocultural, aun corporal –como ha sido habitual en la antropología norteamericana–, o a una representación social –recurso común en una corriente influyente de la sociología de la religión francesa–, la emoción puede entenderse mejor como un dispositivo comunicacional que articula componentes situados específicos y que moviliza teorías nativas de la eficacia y la causa.

El afecto: entre lo social, la cultura y la experiencia corporal

Un grupo importante de trabajos, sobre todo inspirados en una corriente contemporánea de la sociología francesa y la antropología anglosajona, han reconocido la centralidad de la afectividad. Sin embargo, esas perspectivas de análisis tienden a priorizar algún aspecto como “determinante” de las emociones, relativizando o dejando de lado las teorías nativas. Estos recursos son parte central de nuestras herramientas disponibles para imaginar problemas de investigación. A riesgo de reducir sus argumentos principales, mencionaré brevemente tres enfoques más o menos canónicos para pensar las emociones: el de la sociología de la religión francesa de Danièle Hervieu-Léger, la antropología de las emociones norteamericana de inspiración posmoderna y, finalmente, una derivación de esta última: la antropología del *embodiment* de Thomas Csordas.

Una propuesta fundamental para el estudio de las relaciones entre emoción y religiosidades contemporáneas es la de Champion y Hervieu-Léger (1990), quienes caracterizan la afectividad por la “falta de lo social”. Inspirados en la teoría del caris-

ma de Max Weber, estos autores desarrollan una concepción emocional del carisma como algo “volátil” e “inestable” que sirve para pensar las nuevas religiosidades en las sociedades occidentales contemporáneas, caracterizadas por la “crisis de lo social” y la emergencia de un marcado “individualismo”. La identificación del carisma con lo afectivo caracterizaría a las religiosidades poco institucionalizadas y, por ello, individualistas. Ese retrato tiende a condensar lo social en una imagen reificada de lo institucional como sinónimo de lo eclesial; por lo tanto, las religiones de la emoción serían la consecuencia de un crecimiento de modos de creer y de practicar la religiosidad por fuera de lo eclesial. En síntesis, el afecto es analizado como asocial, y, en todo caso, puede convertirse en social sólo cuando es incorporado en un proceso de institucionalización que lo hace socialmente viable. El problema con tales definiciones de las religiosidades emocionales es que naturalizan el modelo eclesial (en general, el de las iglesias cristianas) como socialmente válido, dejando de lado la dimensión colectiva de todas las experiencias religiosas que no funcionan bajo el orden de una estructura jerárquica. Asimismo, al oponer lo social y racional a lo individual y emotivo, esa mirada supone una forma dualista de entender la vida social demasiado anclada en la teoría nativa de la sociedad europea del siglo XIX sobre lo “social” y el “individuo”, dejando de lado las relaciones sociales efectivas, siempre colectivas, que producen subjetividad⁴.

Otro enfoque prioritario en el estudio de las emociones es el de una corriente de la antropología norteamericana de la década de 1980. El punto de partida de lo que quiero esbozar aquí es un núcleo clásico que se planteó las formas de entender las experiencias emocionales dentro del paradigma de la antropología llamada *posmoderna*. Un tema que esa corriente se propuso discutir, por cuanto había sido problemático para el canon de unas ciencias sociales –excesivamente preocupadas por su propia epistemología occidental– que distinguía entre esfera pública y privada, objetiva y subjetiva. Según Rosaldo (1989), un antecedente en la antropología es el bien conocido trabajo de Radcliffe-Brown (1922) sobre el llanto ceremonial en las islas Andamán. Los andamaneses lloran en ocasiones prescritas durante los rituales referidos a las crisis vitales; el llanto es explicado como un acto simbólico, como una convención. Contra esta lectura del llanto de los andamaneses, y amparado en el giro subjetivista de una corriente influyente de la antropología norteamericana, Rosaldo rechaza las apelaciones a la autoridad etnográfica llamando a la integridad de la experiencia, objetando que semejante análisis ignoraba y devaluaba las emociones de los andamaneses cuando luchan por sobrellevar acontecimientos trágicos (Rosaldo 1989, 21). La pretensión de objetividad, según este autor, es una maniobra en una batalla por la autoridad. En su propio trabajo de campo, nos dice, sólo consiguió entender el sentimiento de rabia *ilongot* que provocaba la pulsión a la caza de cabezas que acompañaba al pesar, un daño espiritual o la pérdida de un ser querido, cuando él mismo experimentó la trágica muerte de su mujer. En esta breve reseña se

4 Para una mirada crítica a esta perspectiva ver Favret-Saada (1994).

concentran clásicamente los polos objetivista y subjetivista de la aproximación a las emociones y al estatuto de la relación entre la “experiencia subjetiva” nativa y el conocimiento “objetivo” del investigador. Tomando partido por la primera, si Rosaldo (1989) consigue argumentar que puede haber conocimiento sólo a partir de una “experiencia” asimilable entre nativos y antropólogo, es porque existe una continuidad dada entre corporalidades.

El problema de la autoridad y de la experiencia etnográfica era simultáneo con una preocupación por los aspectos “subjetivos” como las emociones, incluso para disolverlos en análisis que superaran las distinciones entre cuerpo/mente, cognición/emoción razón/sensibilidad. Los trabajos iniciales que tomaron seriamente la etnografía de la emoción insisten en la importancia de diluir esas distinciones para acceder a sistemas simbólicos unificados (Rosaldo 1984; Lutz y With 1986). Las críticas a algunos de estos trabajos en la década siguiente subrayan la importancia de otros aspectos no estrictamente simbólico-expresivos, es decir, sociales, históricos, ideológicos o corporales⁵. El trabajo de Csordas (1994; 1999) es paradigmático del esfuerzo por integrar la semiótica (textual o estructural) y el aspecto creativo de la práctica a partir de la noción *experiencia corporal*. Por estar íntimamente ligadas a la veta subjetiva y remitir a aspectos “interiores”, algunos de los puntos críticos en los estudios sobre emociones, o, en su defecto, de la “experiencia corporal” son todavía las posibilidades metodológicas de acceso a la “experiencia nativa”.

Centrándose en la categoría *embodiment* para entender al cuerpo como fundamento existencial del *self* y la cultura, Csordas (1994; 1999) desarrolló una aproximación original que no se limita a la mimesis propuesta por Rosaldo (1989). Reconoce la importancia de los aspectos no corporales, lo que denomina “representacionales” o “semióticos”, pero como parte de un análisis que debe integrarlos con la “experiencia corporal” (Csordas 1999, 184). El análisis de Csordas, si bien critica aspectos puramente cognitivos y sistémicos, da por sentada la experiencia corporal como un fenómeno relativamente general. Si bien es un recurso significativo para entender las formas de emocionalidad en situaciones específicas como las del catolicismo carismático o la dimensión emocional de las espiritualidades al estilo de la Nueva Era, la corporalidad aparece aquí como un factor prioritario para explicar la emoción. Si las aproximaciones que identifican lo emocional como una crisis de lo social restringen lo religioso a una manifestación eclesial, el enfoque de la corporalidad como fundamento de las emociones lo restringe al cuerpo como una categoría predefinida, que en muchos casos puede no corresponderse con las teorías nativas sobre las causas de la emoción.

La emoción: entre el Espíritu Santo y la Energía

Las situaciones de fuerte emocionalidad son prácticas habituales en las llamadas nuevas espiritualidades. Las causas que las personas les atribuyen, sin embargo, distan bastante de las causas que los analistas imputan a esas manifestaciones. El llorar

5 Ver, por ejemplo, los trabajos de Crapanzano (1994) y Reddy (1997).

en público en ceremonias del catolicismo emocional o en encuentros vinculados con la espiritualidad Nueva Era, por ejemplo, es atribuido, o bien a representaciones sociales que constituyen el marco general de un movimiento emocional en la religiosidad contemporánea, o bien a experiencias corporales intersubjetivas aprendidas en procesos de socialización situados. En ambos casos, las teorías nativas sobre las causas del llanto quedan relativamente suspendidas.

En la medida en que las teorías nativas se refieren a entidades o fuerzas que no pueden ser incluidas en el modelo de lo social o lo culturalmente dado, son reducidas a un proceso de gran escala que supone totalidades preexistentes a los agentes. Según esta perspectiva, estarían sujetas a un proceso de disolución contemporáneo y a la emergencia de una dimensión individual no representable (Champion y Hervieu-Léger 1990). En un movimiento paralelo, esos agentes o fuerzas no naturales descriptos son subordinados a la conciencia intersubjetiva (o, en su defecto, el cuerpo), en cuanto categoría analítica universal y totalizante que es el fundamento de la realidad (Csordas 1994). Los agentes o fuerzas como el Espíritu Santo o la Energía son entendidos como una construcción social intersubjetiva o intercorporal que no tiene una existencia autónoma respecto de las personas. Como veremos, considerar a los participantes en los grupos católicos renovados y los círculos de la espiritualidad Nueva Era podría mostrarnos que el llanto y las situaciones de fuerte emocionalidad son producto de algo más que una totalidad social en crisis o una construcción intersubjetiva. Entender la emoción como resultado de una combinación de agentes que suponen la presencia de fuerzas como el Espíritu Santo y la Energía, que no se reducen a una representación ni a una experiencia puramente corporal, es una alternativa analítica que creemos fecunda.

El movimiento carismático en el barrio se localizaba en dos iglesias, donde semanalmente funcionaban dos grupos de oración⁶. Los encuentros de los grupos de oración promueven la oración, el recogimiento, pero también el canto, el baile y la experiencia del Espíritu Santo, un modo de posesión fugaz donde la entidad entra en el cuerpo y produce sensaciones de conmoción y placer. En general, la presencia del Espíritu suele estar acompañada de la caída del cuerpo y una situación posterior de “descanso en el Espíritu” que deja a los fieles en el suelo en estado de gracia. Estas prácticas son habituales en los grupos, en las misas y en los retiros espirituales, donde se espera que el Espíritu cure y sane las aflicciones del “cuerpo”, el “alma” y la “psiquis”. En muchos casos, estas experiencias finalizan con un momento dedicado a lo que denominan “compartir testimonios”. En este ritual público que cierra los encuentros se espera que los asistentes o algunos de ellos cuenten públicamente sus experiencias y relaten su propia perspectiva sobre la presencia del Espíritu Santo en la cotidianidad de sus vidas semanales o durante la reunión. Los momentos de oración suelen estar dedicados a la emoción, y cualquier tipo de sensación y de manifestación sensible es promovida y valorada.

6 El material sobre este tipo de afectos en el mundo católico, sobre todo en relación con la masculinidad, fue analizado con más amplitud en un trabajo anterior (Viotti 2009).

Uno de los grupos en los que participaba tenía un ministerio de música particularmente activo, es decir, un grupo de participantes que acompañan la reunión con guitarra y cantos. Durante uno de los encuentros, realizado en un aula de la escuela que depende de la parroquia, ocurrió lo siguiente: Jorge, un empleado de banco que vivió desde su adolescencia en el barrio, y que participaba en el grupo desde hacía pocos meses junto a su mujer, intentó contar su testimonio. Antes de conseguir decir una palabra, comenzó a llorar, cubriéndose la cara con las manos. En ese momento, uno de los servidores, como se autodenominan los responsables del grupo, lo tocó con delicadeza y le dijo suavemente: “Soltá las manos, soltó las manos, es una bendición llorar, ¡llorá todo lo que puedas!”. Jorge soltó las manos, dejó caer la cabeza sobre su pecho y siguió llorando, con los brazos y hombros sueltos sobre cada costado de su cuerpo. Cuando terminaba el encuentro, algunos de los servidores celebraron la actitud de Jorge de “dejarse llevar por el Espíritu Santo”.

Mariano, otro asistente habitual al grupo carismático, es gerente de marketing de una empresa multinacional con sede en Buenos Aires. A pesar de contar con más de 40 años, reconoce, con cierto pesar, que nunca se casó. Estudió en un colegio católico parroquial del barrio de Palermo y fue un miembro activo en movimientos estudiantiles durante su juventud. Participa en la Renovación Carismática desde hace más de quince años, y fue una de las personas más activas dentro del grupo y con quien pude realizar varias entrevistas, charlar de manera informal y preguntar con insistencia sobre todo lo que ocurría. En una de las misas dedicadas a la sanación, encontré a Mariano apoyado contra una de las altas columnas de la nave central de la iglesia. Se encontraba con la espalda apoyada, los ojos cerrados y los brazos levemente erguidos, con las palmas hacia arriba, el rostro lleno de lágrimas y una leve sonrisa. Registré en mi cuaderno de campo la situación, y, tiempo después, durante una conversación, dijo lo siguiente:

A mí me hizo bien llorar, tenemos como una idea de que no podemos llorar, desde chicos nos dicen eso de que no tenemos que llorar, que está mal. ¡Los hombres no lloran! Yo quedo profundamente conmovido, es un estado de gracia, un sentimiento profundo. No lloro de tristeza, lloro de alegría. Es un lujo poder llorar, es liberador [...] es algo que pasa a veces, es una gracia, no siempre se da, no lloras cuando querés, sino cuando podés, cuando se da.

Finalmente, los encuentros del Taller de Cura Interior en un colegio católico del barrio nos muestran situaciones similares. Marcos y su mujer frecuentaron el grupo por un año, fueron convencidos por una pareja de amigos que les había garantizado que les “cambiaría la vida”. Los Talleres de Cura Interior son una práctica relativamente difundida por coordinadores independientes, en este caso, por una monja de la orden Misioneras de María que niega cualquier asociación con la Renovación Carismática. Cada encuentro está dedicado a reconocer un tipo diferente de “recuerdo traumático”, adquiridos en distintas etapas vitales, y causa de malestar, sufrimientos y enfermedades. Cada uno de los cursos tiene una duración de dos meses y cada

encuentro se dedica a tratar las sucesivas etapas vitales, desde la concepción hasta la adultez. Los encuentros usualmente ocurren en aulas, salas de actos de colegios de la zona, o en algún recinto de alguna iglesia que ceda el lugar para la ocasión. Constan de un primer momento, donde la coordinadora diserta, durante el lapso aproximado de una hora. Los temas recurrentes son la desculpabilización por el sufrimiento, la auto-responsabilización de la sanación personal o familiar y la importancia de entender a la persona como un “todo integrado entre mente, cuerpo y alma”⁷.

En una de las reuniones, luego de oír con cuidado la charla de la hermana, nos retiramos hacia un recinto separado con bancos y sillas localizados frente a un ostensorio con una hostia consagrada. Luego de rezar, se les pedía a los asistentes que cerraran los ojos y que se concentraran en los recuerdos infantiles que pudieran haber dejado “heridas vitales”. La voz de la hermana se oía sobre el fondo de una música delicada. En un momento determinado, Marcos comenzó a llorar agitadamente. Puso sus manos en la cara y se quedó acurrucado sobre sus piernas en una de las sillas. Al acabar la sesión, la hermana agradeció la posibilidad de la sanación, de haber sido “tocados por Dios”, y resaltó la expresión del llanto de uno de los participantes como una manifestación “liberadora y sanadora”. “Esta tarde Dios ha obrado”, dijo. Un rato más tarde, Marcos ofreció llevarme en su auto. Durante el trayecto, me comentó su experiencia: “Yo tuve muy en cuenta una imagen de mi padre de cuando yo era muy chico. Esa imagen que tenía guardada de él, me la había borrado de la cabeza”, e hizo referencia a que sentía que pudo perdonarlo y que “recordarlo fue muy liberador”. Mencionó además que había sentido un “ardor en el pecho”: “como algo que me quemaba”.

Estas tres breves historias sobre el llanto de una corriente revivalista del catolicismo contemporáneo nos permiten decir algunas cosas sobre la emocionalidad. Constituyen un posible punto de partida para reflexionar sobre un estilo católico que es parte de una trama más amplia, donde pueden registrarse las transformaciones de los modos de creencias entre las clases medias, un modo de creencias que valora la emoción, el trabajo de la interioridad, el holismo cuerpo-alma y el bienestar (Viotti 2010). El papel del llanto y de la emocionalidad no era menor en los centros de espiritualidad Nueva Era; algunos momentos allí condensaban expresiones de sensibilidad particularmente significativas. Uno de esos momentos era aquel dedicado a hablar de las experiencias, el acto de contar en público experiencias personales, sentimientos, casos de mejoría, conquistas y éxitos. Al igual que en los grupos católicos revivalistas, en muchos centros de espiritualidad o prácticas espirituales no católicas –pero sensibles a técnicas de crecimiento personal, ejercicios orientales de meditación y trabajo corporal–, un momento estaba dedicado a la “puesta en

7 Son habituales las referencias a estados interiores (“buscar en sí mismos lo reprimido”) como catalizadores de una aflicción o, incluso, de la búsqueda de cura. Como ha sido remarcado por algunos autores como Csordas (1994, 110), se perciben rasgos *psi* propios de un cristianismo que dialoga con los saberes seculares de la interioridad (también presentes, por cierto, aunque de un modo diverso, entre los participantes de la Renovación). Para un panorama más amplio sobre los procesos de psicologización de la religiosidad en este ámbito ver Viotti (2014).

común”: contar en público las percepciones personales sobre las sensaciones o auto-percepción de la práctica.

En uno de los centros donde se practicaba meditación grupal, el contar en público las experiencias personales estaba, en realidad, restringido a comentarios sobre la vida cotidiana o a pedidos de bendición para situaciones concretas. En general, los procesos de transformación personal o de mejoramiento físico, emocional, psicológico y/o espiritual eran asuntos de cierta reserva, o comentados indirectamente. En otro de los centros, esas prácticas eran mucho más promovidas y aceptadas. Su coordinadora se llamaba Mariela, una arquitecta de poco más de 45 años, con experiencia en diferentes prácticas alternativas en Brasil y Estados Unidos. Mariela designaba su ejercicio como una serie de “técnicas híbridas” que ella misma se encargaba de promover. Las actividades incluían biodanza, bioenergía, y otras formas no convencionales de establecer un diálogo entre los participantes a partir del cuerpo. La biodanza, me explicaba, es un sistema que busca el desarrollo de aspectos positivos de las personas que va contra la idea de que la persona hace una terapia sólo para curarse de un problema específico⁸. Era entendida como una “terapia para personas saludables”, una actividad que potencia las cosas buenas y funciona como una especie de “medicina preventiva” que hace a las personas “encontrar un equilibrio”.

186

■ Referencias al “equilibrio” eran, de hecho, bastante frecuentes entre los participantes de ambos grupos. En este segundo grupo se desarrollaba una teoría especialmente elaborada a ese respecto, donde se afirmaba que cuando estimulamos la alegría, el movimiento, la vinculación afectiva y corporal, y principalmente la creatividad, son estimulados aspectos que, en palabras de su coordinadora, “la cultura en que vivimos insiste en mantener adormecidos”. Esa práctica era una forma de transformación y mantenimiento permanente de bienestar, no una mera respuesta a la aflicción. De esta manera, la dimensión terapéutica que la práctica de la biodanza promovía concernía a un estilo de vida, a una serie de vivencias y una actividad cotidiana que transformaban la totalidad de la persona. La música y los cuerpos de los demás participantes producían, según ellos, una articulación que estimulaba no sólo la dimensión espiritual, sino también la parte biológica de la persona. La propuesta consistía en potencializar la “Energía vital” que todos las personas llevan consigo a través del contacto físico y emocional (no racional). Práctica que, según sus participantes, regenera el organismo, las células y la dimensión “biológica del cuerpo”, junto a los aspectos “energéticos”, “espirituales” y “psicológicos”. Se evocaba una concepción de las relaciones entre interioridad y corporalidad que apuntaba a una integración igualitaria. La música y el contacto físico tenían efecto no sólo sobre la

8 La biodanza es una práctica elaborada por el psicólogo chileno Rolando Toro durante la década de 1960, con inspiración en las nuevas psicologías y terapias corporales. La práctica se basa en un sistema de integración afectiva, que busca la renovación orgánica y el reaprendizaje de funciones vitales originales; la aproximación consiste en la inducción de vivencias a través de la música, de la danza, del canto y de diversas situaciones de encuentro en grupo. La “terapia bioenergética”, según me explicaban, remite a un principio de Energía producida e intercambiada por los organismos humanos. Esa Energía puede generar tanto bienestar como destrucción, de modo que la práctica terapéutica busca conducirla a una finalidad positiva.

dimensión sensible, sino también sobre la configuración orgánica del cuerpo, provocando en él una transformación y colocándolo en equilibrio, volviéndolo más sano.

Cierto día, al final de un encuentro en su casa, Mariela se sentía mal, tenía una fuerte gripe. La causa de su gripe era natural. Pero la posibilidad de su bienestar, por el contrario, residía en una lógica que iba más allá de la lógica de lo natural. Esa tarde me explicó que había enfermado por haber tomado aire frío, pero que durante la sesión sentía que su resfrío fue curado, algo que percibía en su cuerpo a partir del fluir de la Energía con otras personas. Me contó, incluso, que, a partir de esa relación energética, llegaba a sentir a personas curándose de cosas más graves, como fuertes depresiones, cáncer, o simplemente desánimo y estrés.

Había siempre en el grupo un momento inicial de diálogo colectivo acerca de las expectativas, en el cual eran establecidas las propuestas del encuentro. Mariela podía proponer un día, por ejemplo, que imaginásemos “como si estuviésemos dentro del agua”, y, otro día, que nos sintiésemos “como si fuésemos llamas”. Las propuestas debían funcionar como un punto de partida que detonaba la dinámica corporal de las sesiones. Había siempre un momento para compartir las experiencias, en el cual los participantes reflexionaban en grupo sobre sus sensaciones y/u opiniones de las vivencias ocurridas durante la hora de la actividad. En estos diálogos colectivos, en los cuales los asistentes participaban sentados en el suelo, estirados o con las piernas cruzadas, no era raro que alguien se largara a llorar o manifestara estar profundamente emocionado. En una de esas ocasiones, participaba en el encuentro Micaela, una vieja amiga que Mariela conoció en uno de sus viajes a California, y con quien perdió contacto durante años. Al final de la sesión, Micaela no sólo agradeció por el reencuentro, el cual sentía como el presagio de nuevos caminos que se abrían “para hacer cosas juntas”, sino que también relató que aquel era un momento de profunda “vivencia” personal, que la había conmovido (“movido muchas cosas adentro”). En este momento, no obstante, tuvo que interrumpir su discurso, pues sus ojos se llenaron de lágrimas. Mariela explicó luego que no era una emoción triste, sino que eran “lágrimas de alegría”.

En esta misma jornada, cuando se esperaba que cada persona hiciese algún comentario, uno de los participantes se disculpó por no poder hablar, pues estaba muy emocionado. Dijo además que todo había sido tan maravilloso, que él no podía decir nada, y que, por sentir muy profundamente aquello que lo había emocionado, prefería guardar la experiencia para sí mismo.

Esas situaciones revelaban un proceso semejante a aquel descrito entre los grupos católicos. Si, en el caso de los grupos católicos revivalistas, la causa de la emoción suponía la acción de Dios –que “prendía fuego” al pecho de Marcos en el Taller de Sanación Interior, o conmovía a Mariano, que insistía en que no se llora cuando se quiere sino cuando se puede, es decir, cuando se es tocado por el Espíritu Santo–, en los grupos cercanos a la espiritualidad Nueva Era, la explicación del llanto o de la conmoción involucra la Energía vital como fuente de transformación personal. Considerar este factor en las causas de la emoción podría llevar a pensar que el analista comparte la teoría nativa sobre por qué se llora o por qué las personas se emocionan

en esos ámbitos espirituales. Lejos de ello, el tomar esa teoría en sus propios términos –suspendiendo la narración de la “emocionalización de la religión contemporánea” o la idea de que la emoción es consecuencia de una “experiencia subjetiva” construida con base en una corporalidad universal– permitiría acceder a un régimen de relaciones que la emoción efectivamente pone en movimiento. Este régimen de relaciones, como vimos en las historias de las espiritualidades católicas y Nueva Era, muestra algo más que una totalidad social que se imprime en las personas, y algo más que una corporalidad como *locus* de la emoción. Si consideramos la propuesta relacional de Jeanne Favret-Saada (2009) sobre los *modos de afectación*, tal vez la emoción de la espiritualidad contemporánea pueda ser leída en sus mutuas relaciones como un compuesto de elementos que se potencian entre sí. Las concepciones de *mente*, las ideas de *cuerpo* y las de *fuerzas con capacidad de agencia sobre los sujetos*, entendidas en sus propios términos, sin ser reificadas unas independientemente de las otras, se afectan mutuamente produciendo el llanto o la conmoción, que tan significativa parece ser en esa corriente de la religiosidad contemporánea. Esa mirada relacional permitiría ir aun más allá de la naturalización del dualismo sociedad/individuo, condensado en cierta tradición sociológica, y del sujeto con experiencia corporal, de cierta tradición antropológica. Ambas posiciones, aunque en diferentes niveles, son cercanas a la imagen de un sujeto libre y autónomo que sustenta el análisis de la espiritualidad contemporánea y que hace eco en la idea de nomadismo y pluralismo religioso.

Por supuesto que con un llamado a una mirada más situada y relacional de la emoción religiosa en estas corrientes espirituales contemporáneas no queremos negar la existencia efectiva de un proceso de nomadismo y de pluralidad religiosa que tuviese cierta novedad. Pero creemos que, muchas veces, esa imagen da por sentado un sujeto más o menos libre, demasiado encarnado en la autonarrativa moderna de la individualización, ya sea en su faceta sociológica o en su correlato epistemológico, que prioriza enfoques centrados en la experiencia subjetiva y corporal. La posibilidad de abrir esa “caja negra” de la acción religiosa emocional podría incluso mostrarnos, de un modo más realista, el proceso de autonomización e individualización. Los participantes en grupos católicos *revivalistas* y en espiritualidades Nueva Era promueven interpretaciones que articulan corporalidad e interioridad, condensan una trama de relaciones entre cuerpo, mente y concepciones de lo sagrado que producen una forma de entender a la persona, en donde la agencia individual es relativa a una serie de factores y agentes entrelazados en un modo de subjetivación, donde la “libertad individual” o el “voluntarismo” son, al menos, relativos.

Por una mirada relacional de los afectos

Durante las últimas décadas, las religiosidades con un fuerte componente emocional adquirieron fuerte visibilidad en la sociedad argentina. Aunque muchas veces los trabajos sobre grupos religiosos se han concentrado en manifestaciones específicas, en nuestro caso intentamos subrayar aspectos transversales a denominaciones o grupos religiosos, para tratar de reconocer procesos más amplios que puedan mos-

trarnos movimientos más generales de una configuración relativamente autónoma, identificada con grupos de los sectores medios urbanos, aunque, evidentemente, no pueda reducirse a ellos. Sin embargo, reconocemos allí una serie de elementos que muestran modos de subjetivación en una clave, al mismo tiempo, intimista y relacional. Regímenes en donde la producción de autonomía personal es constantemente negociada con modos heterónomos de subjetivación que incorporan aspectos no personales que extienden la concepción de la persona mucho más allá del individuo y su agencia, su decisión libre, en una concepción integrada de la vida donde una “agencia otra” resulta fundamental. La espiritualidad al estilo de la Nueva Era y el catolicismo revivalista, en el contexto más amplio de las llamadas “nuevas espiritualidades”, es un espacio de producción de regímenes de relación entre personas, cosas y agencias sagradas que configuran emociones específicas. Encontramos en el llanto una manifestación significativa de estos regímenes, en la medida que estos integran la corporalidad con entidades anímicas de la persona y modos de agencia no humanas como el Espíritu Santo y la Energía. La descripción de estas formas de producción de emociones, como resultado de tramas situadas de relaciones entre lo interior (anímico-mental), lo corporal y lo sagrado, nos muestra modos muy situados de manifestación de lo afectivo.

¿Qué es lo que esos procesos nos dicen sobre la teoría social de las emociones?
¿Qué es lo que esa corriente de la religiosidad contemporánea tiene para decir sobre el campo más amplio del estudio de los afectos?

Creemos que el análisis de las tramas específicas que producen emociones –tal como son entendidas por las personas que participan en esas formas de religiosidad– puede ser un camino que nos ayude a entender más y mejor la llamada “emocionalidad religiosa contemporánea”, fundamentalmente, en la medida que esta estrategia desafía las naturalizaciones de las fronteras estables entre lo sagrado-secular, al mismo tiempo que no da por sentadas las distinciones estables entre lo público y lo íntimo, e incluso la diferenciación entre lo cognitivo y lo emocional.

Esa estrategia puede ser válida, en primer lugar, por cuanto los conceptos disponibles para dar cuenta de ese fenómeno suelen descartar la dimensión sagrada que los actores le atribuyen, considerando ese aspecto como algo dado o construido socialmente. Ese recurso deja la dimensión no humana de las explicaciones sobre la emoción como algo inexplicado o, en todo caso, como un “residuo” de lo que aparece como verdaderamente importante: su determinación social o su construcción intersubjetiva. Este aspecto supone una reflexión más amplia sobre el lugar de las explicaciones que suponen una lógica no secular en ciencias sociales y exceden largamente lo que podemos tratar aquí, pero creemos que el camino de entender los regímenes de producción de los afectos como un proceso relacional y situado que incorpore este tipo de agencias es un desafío significativo para repensar las naturalizaciones de las fronteras entre sagrado y secular. No sólo, sobre todo, cuando las ciencias sociales se proponen como objetivo mostrar las condiciones de producción social de lo religioso,

sino también cuando pretenden restituir el lugar de las teorías nativas sobre lo sagrado como un camino para mostrar la diversidad interna de lo religioso.

En segundo lugar, creemos que este recurso ayuda a entender más y mejor los procesos centrados en la emoción que se visibilizan en diferentes manifestaciones espirituales y religiosas contemporáneas, incluso los que no dejan de estar enmarcados en procesos históricos a largo plazo. Lejos de una reivindicación puramente situada de las teorías nativas de la emoción, un análisis de las relaciones de afectación que las producen puede mostrar las mediaciones como alternativa a abstracciones a veces demasiado identificadas con la cohesión social, y su supuesta crisis contemporánea, y con el subjetivismo de la experiencia. Lejos también de una reivindicación teórica por sobre otra, el recurso a una mirada relacional y situada sobre la emoción religiosa podría ser también un llamado y una invitación a ver en acción los diferentes modos de vivir y entender la emoción religiosa.

Por último, la posibilidad de recuperar la percepción nativa sobre la emoción en ámbitos identificados con lo “religioso” podría ser un ejercicio mucho más ambicioso que requeriría un desarrollo aparte y más extendido. De todos modos, lo que aquí se dijo sobre la emoción, en el campo de estudios de las ciencias sociales de la religión, puede ser también un desafío para ese otro campo en consolidación denominado *estudios de la emocionalidad*. La reivindicación de una perspectiva situada, relacional, y que considere con fuerza las teorías nativas sobre la acción emocional, podría también ser un llamado a la mirada integrada de los procesos socioculturales en general, que sólo suponen “esferas” o “áreas” independientes en la imaginación de nosotros, los investigadores.

Referencias

1. Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
2. Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
3. Bellah, Robert. 1985. *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
4. Cabrera, Paula. 2011. “Nuevas prácticas, nuevas percepciones. La experiencia de la renovación carismática católica”. *Ilha. Revista de Antropología* 3 (1): 121-137.
5. Carozzi, Maria Julia. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y en la interacción*. Buenos Aires: Educa.
6. Champion, Françoise y Danièle Hervieu-Léger. 1990. *De l'émotion en religion*. París: Centurion.
7. Crapanzano, Vincent. 1994. “Réflexions sur une anthropologie des émotions”. *Terrain* 22: 109-117.
8. Csordas, Thomas. 1994. *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
9. Csordas, Thomas. 1999. “The Body’s Career in Anthropology”. En *Anthropological Theory Today*, coordinado por Henrietta Moore, 172-205. Cambridge: Polity Press.
10. Csordas, Thomas. 2001. *Language, Charisma, and Creativity. Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. Nueva York: Palgrave.

11. Elias, Norbert. 1989. *El proceso de la civilización*. México: FCE.
12. Englund, Harri y James Leach. 2000. "Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity". *Current Anthropology* 2 (41): 225-248.
13. Favret-Saada, Jeanne. 1994. "Weber, les émotions et la religion". *Terrain* 22: 93-108.
14. Favret-Saada, Jeanne. 2009. "Être affecté". En *Désorceler*, 145-162. París: Éditions de l'Olivier.
15. Frigerio, Alejandro. 2013. "Lógicas y límites de la apropiación new age: dónde se detiene el sincretismo". En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, compilado por Rene De La Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet, 47-70. México: CIE-SAS, El Colegio de Jalisco.
16. 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* 23 (1): 73-106.
17. Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.
18. Heelas, Paul. 2008. *Spiritualities of Life*. Oxford: Blackwell.
19. Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.
20. Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
21. Lutz, Catherine y Geoffrey M. With. 1986. "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Anthropology* 15: 405-436.
22. Mallimaci, Fortunato. 2009. "Cuentapropismo religioso: creen sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana". En *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, compilado por Algo Ameigeiras y José Pablo Martín, 15-43. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, Prometeo.
23. Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau. 2007. "Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político". *Revista Argentina de Sociología* 9: 44-63.
24. Racliffe-Brown, Alfred R. 1922. *The Andaman Islanders; a Study in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Reddy, William M. 1997. "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". *Current Anthropology* 3 (38): 327-351.
26. Rosaldo, Michelle. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". En *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, compilado por Richard Shweder y Robert A. LeVine, 137-157. Nueva York: Cambridge University Press.
27. Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
28. Viotti, Nicolás. 2009. "Los hombres también lloran. Masculinidad, sensibilidad y etnografía entre católicos emocionales porteños". *Ciencias Sociales & Religión* 11: 35-58.
29. Viotti, Nicolás. 2010. "El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires". *Apuntes de Investigación del CECyP* 18: 39-68.
30. Viotti, Nicolás. 2014. "Revisando la psicologización de la religiosidad". *Culturas Psi* 2: 8-25.