

LOS HOMBRES TAMBIÉN LLORAN. MASCULINIDAD, SENSIBILIDAD Y ETNOGRAFÍA ENTRE CATÓLICOS EMOCIONALES PORTEÑOS

Nicolás Viotti
*UFRJ - Museu Nacional**

Resumen: Con base en una etnografía en espacios católicos emocionales en un horizonte de clase media porteño, se discute el papel que juega el llanto masculino en rituales que buscan el bienestar. Se describen las técnicas corporales, las nociones nativas y su marco cosmológico. Finalmente se indaga en la posibilidad de una etnografía de las emociones discutiendo la idea de experiencia corporal del llanto a partir de su inscripción implícita en la cosmología occidental moderna. La relación empática entre investigador y nativos es matizada a partir de un ejercicio de contraste entre modos de articulación diferenciada dentro de un mundo individualista.

Palabras clave: catolicismo emocional, masculinidad, llanto, etnografía.

Abstract: Based on ethnographic fieldwork in a Buenos Aires middle class neighbourhood, the author discusses the place of men's weeping among Porteño emotional Catholics. The ritual contexts of weeping are analyzed in relation to well-being, their cosmological terms, as well as their bodily techniques and native's notions. Finally, the conditions of an ethnography of emotions are questioned by discussing the idea of bodily experience of weeping and its implicit closeness with the modern Western cosmology. The emphatic relationship between researcher and natives is nuanced by a possible approach between contrastive modes of differential articulation inside an individualistic universe.

Keywords: emotional Catholicism, masculinity, weeping, ethnography.

Introducción

La religiosidad de los sectores medios urbanos de Buenos Aires es un tema doblemente problemático¹. Si por un lado la preocupación por los sectores medios no ha tenido sino hasta hace poco gran repercusión académica, mucho menos lo han tenido sus formas de lidiar con lo sagrado². El carácter 'moderno' convencionalmente atribuido a este heterogéneo mundo, baluarte de la ideología laica y de un valor nacional distintivo con

respecto al resto de los países de la región, funciona como un obstáculo epistemológico que invisibiliza estilos religiosos que muestran rasgos cosmológicos diferenciales. Una visita breve pero atenta al paisaje religioso de un barrio central de Buenos Aires como Palermo deja ver que expresiones emocionales del catolicismo y, particularmente, la enorme oferta Nueva Era tienen una presencia muy significativa.

Las transformaciones en la estructura social, las formas de sociabilidad y subjetivación en el mundo de los sectores medios porteños, como buena parte de las grandes ciudades de occidente, han sido acompañadas por una configuración religiosa en transformación que privilegia expresiones emotivas con énfasis en el bienestar similares a las que describen algunos trabajos ya clásicos. La literatura sobre este tipo de manifestaciones es variada. En Inglaterra, Heelas (1996) se ha referido de forma pionera a religiosidades del *self* para referir al énfasis en el bienestar autónomo del individuo, sobretodo en el estilo Nueva Era. En Estados Unidos, McGuire (1982, 1988) ha encarado el tema con dos importantes estudios, uno sobre católicos carismáticos y otro sobre una vasta diversidad de curas rituales centradas en el *self* en un suburbio de Nueva Jersey. Csordas (1994, 2001) ha usado también ese término en un sentido algo diferente concentrándose en un enfoque fenomenológico de los rituales de cura y la vida cotidiana entre católicos carismáticos norteamericanos. En Francia, algunos trabajos como los de Champion & Hervieu-Léger (1990) o Hervieu-Léger (1997) han producido una importante reflexión sobre la articulación entre emoción y religiosidad contemporánea, ampliando el espectro de un fenómeno que no se reduce a movimientos sociales o eclesiales sino a un rasgo de la religiosidad contemporánea en sintonía con núcleos críticos de la modernidad. Bourdieu (1996), por su parte, llamó la atención sobre una nueva delimitación entre el campo religioso de la cura de almas y el campo terapéutico de la cura de cuerpos.

Más allá de sus diferentes enfoques, esta literatura acierta diferencialmente en reconocer algunos puntos críticos como la *interioridad*, el *bienestar* y la *sensibilidad* como diacríticos de lo que algunos autores, con una mirada más envolvente, señalan como vectores persistentes de la cosmología occidental moderna (Sahlins, 1996), una ética romántica (Campbell, 2001) o un régimen general de personificación a partir de un *ethos* del individuo (Duarte, 1983, 2004). Me interesa subrayar particularmente el problema de la *sensibilidad* porque me parece que encontramos en esa vertiente, no solamente una forma de entender más y mejor el giro religioso emocional, sino también el énfasis subjetivo en la antropología.

Mi trabajo de campo en el barrio de Palermo incluyó una gran variedad de personas, aunque el material en el que este artículo se basa proviene en su mayoría de la convivencia e innumerables charlas con participantes de dos Grupos de Oración carismática y de un Taller de Cura Interior³. Un grupo de personas que se reconocen ‘de clase media’ y para quienes la religiosidad es parte vital de sus identidades personales. Pasé aproximadamente doce meses participando con muchos de ellos en actividades religiosas y cotidianas, discutiendo sobre religión y sus formas de pensar. La primera oportunidad que tuve de asistir a una misa de sanación ofrecida en una de las Iglesias del barrio tuve una sensación de conmoción por el clima vibrante que componen la música, los cantos, la imposición de manos, el ‘descanso en el espíritu’, o el contacto corporal con el ostensorio que contiene la hostia consagrada.

Escenas de conmoción y llanto son habituales entre los varones y mujeres que participan en tales encuentros. Repetidas escenas de ese tipo contrastaban con la imagen convencional de la etiqueta emocional que tendría de cualquiera de los vecinos, visitantes ocasionales o seguidores y simpatizantes de la Renovación Carismática Católica en otro ámbito no carismático. Lo que más me llamaba la atención era ver hombres adultos y hasta ancianos llenos de lágrimas en los ojos. Mi percepción en ese momento, más implícita que reflexiva, fue entender esa práctica como el resultado obvio de la estimulación sensible a la música y de un clima de aflicción compartido, ya que muchas personas estaban allí en busca de bienestar, pero también como una reacción corporal ‘natural’ que yo mismo ‘experimentaba’. Si la antropología ha debido dar cuenta clásicamente de lo extraño, el enfrentamiento con una situación relativamente familiar hacia que diera por sentada una continuidad entre mi explicación del llanto y la de ellos.

Un tiempo después me encontraba en la puerta de otra Iglesia del barrio charlando con Juana, una médica de 52 años que participa activamente de uno de los Grupos de Oración, cuando su marido, saliendo de la Iglesia y acercándose a la conversación mientras se secaba las lágrimas con las manos, comentó un poco intimidado: “son las lágrimas del Señor”. Lo que estaba allí en juego no era simplemente una explicación naturalista de la emoción, sino una relación con lo sagrado que había desconsiderado. El trabajo de campo y varias de las charlas que tuve posteriormente, en su mayoría con participantes masculinos, me llevaron a percibir una distancia entre mi categoría de llanto y lo que estaban en juego en las suyas. En ese momento, para decirlo de algún modo, suponía una continuidad dada.

Luego aprendí que si algo podía decir sobre estas personas en relación contrastiva con mis propias formas de pensar era que, inclusive en un mundo relativamente compartido, existía una discontinuidad entre teorías de la subjetividad mediadas por la referencia última de la naturaleza o un mundo encantado.

Esta percepción, que se quería descentrada en relación con la universalidad de una explicación naturalista de las emociones, me llevó a reflexionar sobre algunas condiciones del trabajo etnográfico entre las versiones emocionales del cristianismo. Me permitía también pensar algunas condiciones específicas de la cultura religiosa porteña entre los llamados sectores medios. El área donde desarrollé mi trabajo no sólo se caracteriza por tener los más altos niveles de escolarización e ingreso de la ciudad⁴, sino por ser reconocida como símbolo de la difusión de la cultura psi, asociada históricamente a los valores ‘civilizatorios’ de la Argentina de la segunda mitad del siglo XX (Plotkin, 1999).

En las páginas siguientes me concentro en la descripción de técnicas corporales, las nociones nativas del llanto masculino y algunos rasgos cosmológicos que permiten entender discontinuidades contrastivas con mi propia forma de pensar la subjetividad. Si bien me propongo dar prioridad aquí a dilucidar el papel que estos elementos cumplen en las definiciones de la masculinidad, este esfuerzo pretende producir un descentramiento entre formas diferenciadas de individualismo moderno a partir del análisis de una cultura religiosa que ofrece un lenguaje que es bueno para vivir y bueno para pensar un mundo regido por la elección libre, la gestión de sí mismo, la auto-responsabilización, la integración ‘holista’ de las nociones que integran a la persona y la reducción de las mediaciones entre humano y no humano. El análisis del llanto de los varones me lleva a reflexionar sobre algunas condiciones del trabajo etnográfico sobre las emociones en el cristianismo. En un segundo momento quiero referirme brevemente a los que me parecen ser algunos aspectos medulares de la etnografía de las emociones, en particular cuando está asociada a la *experiencia corporal* en el estudio del catolicismo. Intento subrayar la persistencia de la cosmología occidental moderna, sus raíces cristianas y su incidencia en la epistemología de las ciencias sociales. Discuto su productividad comparativa a partir de la reflexión sobre algunos trabajos producidos recientemente sobre la emoción entre católicos y sobre el vector de la *sensibilidad* a la luz de los datos de mi propia etnografía.

El catolicismo emocional y el llanto de los varones

Las transformaciones cosmológicas e institucionales, sensibles a la temporalidad y los eventos históricos, reconfiguran las relaciones entre universo moderno y catolicismo. La década de 1960 condensa una inflexión de valores ampliamente distinguibles en los modos de regulación de la subjetividad. Siguiendo el argumento general de Dumont (1985), estos valores dan cuenta del significado persistente que posee la religiosidad ‘en el mundo’ y al mismo tiempo muestran una radicalidad inusitada a partir de una amplia difusión en las estructuras eclesiales y en la vida cotidiana. De manera tal que el Concilio Vaticano II se reconoce como un hito de re-mundанизación en el catolicismo, aproximando lo sagrado a la política o la corporalidad⁵, ámbitos profanos imbuidos de valores modernos como el ‘cambio’ o el ‘bienestar’. Asimismo, dentro de lo que la mirada moderna asocia con lo ‘religioso’, el catolicismo comparte un lenguaje ‘del aquí y ahora’ tanto con el pentecostalismo como con la Nueva Era, dependiendo diferencialmente de los ámbitos socio cosmológicos donde se inscribe.

El énfasis en la experiencia personal del Espíritu Santo, la prédica de la efusividad o el renovado valor de la comunidad de individuos fueron catalizados, visiblemente entre los sectores medios, por la Renovación Carismática en Buenos Aires⁶. Así lo señala Cabrera (2001) en un análisis del cuadro general ‘institucional, práctico y cognitivo’ del movimiento y Giménez Beliveau (1999, 2003) al analizar la noción de ‘estar bien’ y la sociabilidad en dos grupos de la periferia urbana. Por su parte, inspirado en Duarte (1986) y privilegiando antes rasgos cosmológicos propios y distintivos del mundo popular urbano que las lógicas institucionales, Semán (2001) describe inscripciones del catolicismo emocional en tensión con los valores del individuo. De cualquier forma, si algo comparte la literatura del área es la insistencia en describir el ímpetu de la *sensibilidad* como un rasgo distintivo. La posibilidad potencial de ser afectado por el Espíritu Santo o de ser conmovido en algún tipo de ‘experiencia’ relocaliza el papel dado a las emociones. Me interesa aquí discutir algunos aspectos de cómo se da el llanto y como es entendido entre algunos participantes del catolicismo emocional del barrio de Palermo como una forma de redefinir no solo los estereotipos del género masculino, sino el estatuto mismo de la persona. Para eso me voy a referir a tres situaciones que ocurrieron durante mi trabajo de campo y a algunas de las nociones que estaban en juego en este mundo católico particular.

El llanto de Jorge

En los encuentros de los Grupos de Oración se finaliza con un momento dedicado a ‘compartir testimonios’ sobre las ‘experiencias’ que manifiesten la presencia del Espíritu Santo en lo cotidiano o durante la reunión. Los momentos de oración suelen estar dedicados a la emoción y cualquier tipo de sensación es promovida y valorada. 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 del grupo desde hacía pocos meses junto a su mujer, intentó contar su testimonio. Antes de conseguir decir, comenzó a llorar, cubriéndose la cara con las manos. En ese momento, uno de los servidores, como se denominan entre ellos 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”.

El llanto de Mariano

Mariano es gerente de marketing de una empresa multinacional con sede en Buenos Aires. A pesar de haber pasado los cuarenta años, reconoce con cierto pesar, 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, recientemente en uno de los grupos que acompañe durante mi trabajo de campo. Mariano fue una de las personas más activas dentro del grupo y con quien pude realizar varias entrevistas, charlar informalmente y preguntar insistentemente sobre todo lo que ocurría. En una de las misas dedicadas a la sanación (en las que se percibe una corporalidad y efusividad relativamente contenida si es comparada con otras liturgias carismáticas que he tenido la oportunidad de presenciar en áreas ‘populares’ del gran

Buenos Aires) 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 le pregunté a Mariano sobre su conmoción y me decía lo siguiente:

A mi 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.

/¿Y lloras usualmente cuando venís a misa?/

Bueno no siempre, es algo que pasa a veces, es una gracia, no siempre se da, no lloras cuando querés, sino cuando podés, cuando se da.

El llanto de Marcos

Marcos participó conmigo de varios encuentros del Taller de Cura Interior en un colegio católico del barrio. Lo conocí durante una de las charlas ocasionales en que los asistentes, en general desconocidos entre sí, nos incorporábamos para pasar el rato mientras se daba comienzo al taller. Había sido convencido, junto a su mujer, 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 la hermana Carla, una monja de la orden Misioneras de María que reniegan cualquier asociación con la Renovación Carismática. Cada encuentro está dedicado a reconocer un tipo diferente de ‘recuerdo traumático’, adquiridos en diferentes 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 des-culpabilización 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”. Son habituales las referencias a estados interiores (“buscar en si mismos lo reprimido”) como catalizadores de una aflicción o inclusive de la búsqueda de cura. Como ha sido remarcado por algunos autores como Csordas (1994, p. 110) o Cohen (1995, p.75), se perciben rasgos psi propios de un cristianismo que dialoga con los saberes laicos de la interioridad (también presentes por cierto, aunque de un modo diverso, entre los participantes de la Renovación).

En una de las reuniones, luego de oír con cuidado la charla de la hermana, nos retiramos, como era habitual, hacia un recinto separado con bancos y sillas localizados frente a un ostensorio con una hostia consagrada. Luego de rezar, se nos pedía que cerremos los ojos y que nos concentráramos en los recuerdos infantiles que pudieran habernos dejado “heridas vitales”. La voz de la hermana Carla se oía sobre el fondo de una música delicada. En un momento, 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 Carla 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 comentaba 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 entre varones de una corriente emocional del catolicismo nos permiten decir algunas cosas sobre la emocionalidad masculina, las técnicas corporales y la búsqueda de bienestar. Constituyen un posible punto de partida para reflexionar sobre un estilo católico porteño, un espacio desde donde pueden registrarse las transformaciones locales de una lógica cultural centrada en el individuo.

Emoción y masculinidad

Si existía un fuerte consenso en las ciencias sociales de post-guerra

-inspiradas por las distinciones funcionalistas entre público y privado- en ubicar a la mujer en roles expresivos y emocionales y a los varones en roles instrumentales, pragmáticos y racionales, análisis más contemporáneos se avocaron a disolver esa distinción, entendiendo formas diferentes de ‘emocionalidad’ entre géneros culturalmente situadas (Lutz & Abu-Lughod, 1990). Por otro lado, un trabajo histórico y sensible a las transformaciones contemporáneas en los valores occidentales de las clases medias como el de Mosse (1996), presenta un cuadro general desde el cual pensar una forma de subjetivación masculina emotiva como la que se esboza entre los católicos emocionales de Palermo que registramos en la historia de Jorge, pero sobre todo en el relato de Mariano.

¿Estaríamos frente a un rasgo contemporáneo que reformularía el modelo dominante de masculinidad? ¿Cuál es el lugar que encuentran en los valores de clase o nacionales? Alejado de cualquier análisis sobre las religiosidades, el trabajo de Archetti (2001) ha explorado sobretudo esta última cuestión sobre el foco de la nacionalidad, el baile y el deporte en Argentina. Las respuestas a estas preguntas en la religiosidad de las clases medias porteñas son hipótesis para seguir explorando, lo que si queda claro es que en estas expresiones de llanto y el valor dado a la emocionalidad masculina es percibido como una inflexión en la subjetividad. Una mujer me lo explicaba del siguiente modo:

¡Yo me lloré todo! No solamente yo, mi marido lloraba conmigo. Y eso era algo que nunca había pasado, nunca lo había visto llorar de esa forma, fue algo distinto, algo que lo cambió. Él sólo había llorado así cuando nuestra hija falleció. Yo creo que esto nos hace bien a ambos.

Esta transformación de valores es también una transformación encarnada. Sin embargo, propongo que para entender algo de la lógica de los católicos emocionales de Palermo, deberíamos primero considerar esa implicación mutua de mediadores simultáneos (físicos, sagrados y técnicos), sin reificar la experiencia corporal. Por otro lado, atender al estatuto de esas relaciones mutuas, es decir, distinguir entre formas particulares de relación entre *interioridad* y *exterioridad* como régimen que estructura una lógica religiosa puede decirnos mucho sobre los valores cosmológicos de este mundo particular. Retomamos aquí el trabajo clásico de Mauss (2003 [1934], p. 401) sobre las técnicas corporales como actos “eficaces”, como “las maneras como los hombres, sociedad por sociedad y de manera tradicional, saben

servirse de sus cuerpos”. Subrayamos que para este autor el cuerpo no es dato del mundo, sino “el primero y más natural objeto técnico”, y al mismo tiempo, “el medio técnico del hombre”. Insisto sobre esta noción *técnica* del cuerpo porque a partir de ella percibimos como para este autor el cuerpo es una parte, no el fundamento de la expresión, y se encuentra inserta en una relación entre lo “técnico, lo físico y lo mágico-religioso” en su sentido “total” (2003 [1934], p. 407).

Incluso cuando un análisis comparado pueda mostrarnos diferencias significativas entre estilos norteamericanos, brasileiros o argentinos, algunos trabajos dedicados al tema permiten tener un cuadro acabado de las técnicas corporales de los grupos carismáticos y la importancia de la presencia renovada del cuerpo en las formas de subjetivación que promueven. Así lo hacen Maués (2000, 2003), en base a una etnografía de cuatro grupos carismáticos de la ciudad de Belem (Brasil), o Csordas (1994, 2001) en diferentes ciudades de los Estados Unidos. Soltar los brazos y elevarlos así como mostrar las palmas de las manos era una práctica notoria en las historias de Jorge y Mariano. Como señala Maués (2000, p. 128) describiendo el mismo acto, este es uno de los gestos corporales que se asocian con el ‘recibimiento’. Es decir, para favorecer la entrada del ‘Espíritu Santo’ en el cuerpo. Esta idea de la “entrada” o la noción nativa de ‘recibimiento’ muestran una concepción de *exterioridad* de lo sagrado que resulta a veces paradójal con la concepción de la residencia interior del Espíritu Santo⁷. Me parece que se entenderían mejor las relaciones *exteriores* o *interiores* si, en lugar de ver allí una contradicción, pudiéramos concebirlas como énfasis diferenciados simultáneos.

Las técnicas corporales del llanto de Marcos en el Taller de Cura Interior presentan un rasgo distintivo más interiorizado. En primer lugar no hubo ningún tipo de enseñanza corporal como en la historia de Jorge, lo que puede deberse –en parte– al clima más respetuoso de la privacidad en este ámbito. Es verdad también que en muchas de las reuniones a las que asistí del Taller, así como en los Grupos de Oración o en la Red de Oración Frente al Santísimo percibí la ejecución de las posiciones similares a las descritas por Maués y que algunas de las personas que asisten al Taller participan simultáneamente de estos ámbitos. Sin embargo, en charlas informales con los participantes del Taller y en la prédica de la coordinadora, el llanto suponía más la ‘manifestación’ del Espíritu que su ‘llegada’. Frases como la ya referida de “buscar en si mismos lo reprimido” y dejar que “Dios cure desde lo más profundo de cada uno” recreaban la interioridad. Por otro lado

se encontraban en juego otros factores como los ‘recuerdos traumáticos’, que eran considerados como “marcas en la psiquis” o “heridas” entendidas como comprometedoras de la vida espiritual, psicológica o física de la persona, incluyendo la posibilidad de que las ‘heridas’ se transmitan entre padres e hijos por medio del código genético⁸. Si bien el llanto era visto como una forma de “lavar” las “heridas vitales” y expresión del contacto con lo sagrado, el tratamiento del cuerpo estaba mucho más concentrado en la intimidad y el silencio. Se integraba una noción psicológica de la persona con rasgos místicos de interacción individual con Dios. El llanto aparecía como una relación *interna* con el pasado biográfico, los recuerdos o, inclusive, la historia familiar.

La expresión emotiva del llanto entre católicos emocionales se asemeja a lo que Huang (2003, p. 73) percibía en un movimiento carismático budista en Taiwán: los participantes se describen a si mismos como “gente a la que le gusta llorar”. Esta autora indaga en el llanto no como ámbito distintivo de los rituales o de fenómenos ocasionales, sino como la emoción -manifiesta en la expresión corporal de las lágrimas- que revela un rasgo central en la conformación del compromiso, la pertenencia y la identidad religiosa centrada en el carisma. Muestra que el llanto es entendido como una “vuelta a casa, una reunión familiar, un sentimiento infantil de encarnación de la *redención*” (Huang, 2003, p. 84, el subrayado es mío).

El placer y la sensación de transformación, el control corporal y la búsqueda personal en la interioridad que retratamos en esos ámbitos del catolicismo emocional en un barrio de clase media porteño, así como la experiencia del llanto que las historias de Jorge, Mariano y Marcos retratan dan cuenta de una idea particular de *redención*. Una experiencia asociada en este ámbito a lo cotidiano y la *sensibilidad* que recrean un ethos religioso del confort. Un sistema de valores que es bueno para vivir y bueno para pensar en un mundo regido por una cultura, no necesariamente religiosa, que se estructura a partir de tales valores.

Según Le Breton (1999), en la tradición cristiana dolorista la presencia abundante del llanto simbolizaba el arrepentimiento del hombre de fe en busca de *redención*, el sentimiento de imperfección mundana y contribuía a hacer más fervorosa la plegaria y la relación con Dios. Si consideramos algunos análisis diacrónicos como los de Elias (1990 [1939]) o Campbell (2001), se percibe un proceso que transforma desigualmente la cultura occidental moderna y, en ese orden, la persona cristiana. La salvación mundana estaría ligada a una autonomización parcial de la gracia regida cada vez más

por la acción individual, es decir por un esfuerzo de control de la relación con lo divino. A partir del retrato del proceso civilizatorio que Elias (1990 [1939], p.188-189) describe como una predisposición hacia el control y la privatización de las emociones y las funciones corporales, Campbell (2001, p. 104-106) describe un proceso de autonomización del control emocional y la emergencia de prácticas novedosas para controlar las emociones a voluntad, lo que inaugura un ‘cultivo de emociones específicas’ regido por la asociación entre imágenes mentales y estímulos físicos. Asociación que este autor inscribe en una matriz pietista del protestantismo donde los estados emotivos intensos eran el “medio de alcanzar la unión con Dios” (Campbell, 2001, p. 351), esto le permite esbozar un cuadro más amplio y complejo sobre el valor del confort en la cultura occidental desde el siglo XVIII hasta el presente.

A riesgo de referirnos a un nivel de generalidad muy amplio, reconozco aquí un mecanismo que asocia emoción/redención a la voluntad individual. Siguiendo a Sahlins (1996) en unos de los pocos análisis antropológicos que toman en serio la lógica cultural del occidente moderno, la búsqueda de la sensación supone una agencia individual que procura el placer. Una lógica cultural, anclada en el cristianismo protestante y la tradición laica liberal, que tuvo un fuerte auge desde la década de 1960 en el mundo euro-americano y difundida ampliamente en el contexto de la llamada ‘globalización religiosa’. Si no tomamos en serio esta fisonomía del bienestar, no podremos entender la centralidad de la ‘experiencia del llanto’ y su lugar dentro de una ética hedonista cristiana. El placer del llanto que anoté sobre la sonrisa de Marcos o el papel liberador en el que insistían los participantes no parecía responder a la corriente dolorista del llorar como pena, sino a un estado emotivo intenso y liberador.

Sobre experiencia y articulación

El punto de partida de lo que quiero colocar aquí es un núcleo clásico que en la antropología se planteo las formas de entender la experiencia como la emoción. Un tema que había sido problemático para el canon de unas ciencias sociales excesivamente preocupadas por su propia epistemología occidental entre esfera pública y privada, objetiva y subjetiva. Es bien conocido el trabajo de Radcliffe-Brown 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 rechazó las apelaciones a la autoridad etnográfica llamando a la integridad de la experiencia, objetanado que semejante análisis ignoraba y devaluaba las emociones de los andamaneses cuando luchan por sobrellevar acontecimientos trágicos (1989, p. 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, solo 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 concentran clásicamente los polos objetivista y subjetivista del abordaje de las emociones y del estatuto de la relación entre la 'experiencia subjetiva' nativa y conocimiento 'objetivo' del investigador. Tomando partido por la primera, si Rosaldo consigue argumentar que puede haber conocimiento solo a partir de una 'experiencia' asimilable entre nativos y antropólogo es porque existe una continuidad dada entre corporalidades. Espero poder retener esta idea porque me parece central para reflexionar sobre la capacidad comparativa de las etnografías que delimitan el campo de los estudios sobre la emocionalidad católica.

El problema de la autoridad y de la experiencia etnográfica era simultáneo a una preocupación por los aspectos 'sujetivos' como las emociones, inclusive para disolverlos en análisis que superaran las distinciones entre cuerpo/mente, cognición/emoción razón/sensibilidad. Los trabajos iniciales que tomaron seriamente a la etnografía de la emoción insisten en la importancia de diluir esas distinciones para acceder a sistemas simbólicos unificados (Rosaldo, 1984; Lutz & With, 1986)⁹. 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 corporales. De tal manera, Lyon (1995) o Lyon y Barbalet (1994) proponen ampliar el paradigma textual para el análisis de las emociones. En un movimiento similar, Reddy (1997) y Crapanzano (1994) remarcan la importancia de una perspectiva histórica. El primero nota la importancia de incluir en el análisis jerarquías y procesos sociales de distinción, Crapanzano (1994, p. 112) mantiene la centralidad de lo simbólico, pero entendido como una 'economía pasional de una sociedad' en el sentido de reflexionar sobre los aspectos discursivos e ideológicos que producen un

tipo de emocionalidad histórica. En este clima de apertura, la pragmática y la fenomenología del cuerpo fueron influyentes para repensar lo que aparecía como un enfoque meramente ‘textualista’. El trabajo de Csordas (1994 y 1999) es paradigmático del esfuerzo por integrar la semiótica (textual o estructural) y el aspecto creativo de la práctica a partir de la noción de ‘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’.

Me interesa reflexionar muy brevemente sobre tres etnografías entre católicos en situaciones urbanas contemporáneas que colocan estas cuestiones y que subrayan la importancia de promover abordajes que superen las distinciones entre mente/cuerpo.

Centrándose en la categoría de *embodiment* para entender al cuerpo como fundamento existencial del *self* y la cultura, Csordas (1994, 1999) desarrolla un abordaje original que no se limita a la mimesis propuesta por Rosaldo. Reconoce la importancia de los aspectos no corporales o lo que denomina ‘representacionales’ o ‘semióticos’, pero como parte de un análisis que debe integrarlos con la ‘experiencia corporal’ (Csordas, 1999, p. 184). De cualquier forma, la centralidad de este último aspecto le permite entender, por ejemplo, una práctica habitual entre los carismáticos que consiste en ser tocados por la mano de un sacerdote o asistente para permitir la entrada del Espíritu Santo, situación que en general va acompañada de la caída y la sensación de extrema tranquilidad y liberación denominada ‘descanso en el espíritu’. “Aseguro que cualquier uno que experimente esa postura puede tener la misma experiencia” afirma el autor, como si las condiciones que llevan a esa experiencia corporal pudieran trascender el encuentro entre católicos carismáticos y antropólogos. Afirmación problemática porque estos últimos y su objeto comparten un estado ontológico no tan extendible fuera de la lógica cultural moderna occidental. “Aseguro también” afirma Csordas “que, si mi atención no estuviese ocupada por estímulos perceptivos –si, por ejemplo, en vez de eso, estuviese rezando- podría bien haber perdido mi equilibrio y caído para atrás” (Csordas, 1994, p. 233-234). Sin duda la experiencia corporal permite algún tipo de homología, sin embargo todavía deberíamos preguntarnos sobre las significación diferencial que el ‘descanso en el espíritu’ significa para el autor y para sus ‘nativos’. De la misma forma que el llanto de los varones no supone la misma cosa para el antropólogo no católico y para los fieles porteños.

Por su parte, Mitchel (1997) propone una ‘antropología de los sentimientos religiosos’ analizando los sentimientos religiosos entre católicos de la ciudad de Valletta (Malta): “Mis informantes usualmente referían experiencias inusuales” refiere, colocando el problema de ¿qué hacer con los datos de campo que salen de nuestras propias categorías antropológicas? El autor resuelve el dilema en la empatía de la experiencia: “Sin embargo, no fue hasta que tuve una experiencia similar en mi mismo que me di cuenta realmente del significado de tales sentimientos para la creencia religiosa” (Mitchel, 1997, p. 82). Preocupado más por la significación, homologa la emoción religiosa como una vía de conocimiento válida, sugiriendo una continuidad implícita entre sus propias categorías de la experiencia y la del grupo analizado.

Finalmente, Bowie (2003) desarrolla un argumento similar sobre la ‘experiencia religiosa interior’ como forma de conocimiento y de transmisión cultural en su estudio del movimiento Focolar en el suroeste de Camerún. En principio constata un problema para registrar el sentimiento: “contra la neutralidad antropológica es difícil de comunicar la religión vivida, la experiencia interior y la motivación de los seguidores”. Colocando su propia doble identidad como católica participante del movimiento Focolar y como antropóloga afirma que se propone: “intentar encontrar una forma a través de la cual atravesar ese dilema, desarrollando nuestro entendimiento del cuerpo como un medio de interpretación para la experiencia espiritual” (Bowie, 2003 p. 50).

A diferencia de Mitchel, Bowie deja bien clara su propio lugar de continuidad con los valores y sentimientos religiosos que estudia. Sin embargo, todos ellos consideran que existen ‘experiencias’ asimilables. Si Mitchell explicita una diferencia en relación a sus informantes (su explicación es “naturalista”), mientras la de sus informantes, afirma, oscilan entre explicaciones “naturales” y “sobrenaturales”, el argumento de Bowie, participante activa del movimiento Focolar además de antropóloga, sostiene que justamente por esa doble condición su ‘experiencia religiosa interior’ puede ser asimilable a la de sus informantes. Como podemos ver, en estos ejemplos se mantiene la centralidad de la experiencia corporal como un *fatum*. La misma puede rendir diferentes tipos de ‘interpretación’ en función del lugar de los ‘nativos’ o el etnógrafo pero su importancia como una vía de acceso válida es incuestionada.

La cuestión de la emoción, a pesar de caracterizar a muchas de las expresiones del cristianismo contemporáneo y de ser un foco crítico de los

fundamentos epistemológicos de la antropología que conlleva la distinción clásica entre cuerpo/espíritu, no ha merecido un análisis cuidadoso en situaciones etnográficas específicas atendiendo a la categoría de persona (Dumont, 1985). Reconocer este aspecto posee la ventaja de percibir cuanto es constitutiva de la tradición moderna (de matriz cristiana) y por lo tanto de los derroteros contemporáneos de la propia antropología.

Recientemente se ha puesto en evidencia la cosmología implícita que muchos de los análisis centrados en la noción de ‘experiencia corporal’ conllevan a partir de etnografías que producen un efecto de contraste con la cosmología del individuo moderno. El trabajo de Vilaça (2005) sobre el ‘cuerpo’ entre los Wari es ejemplar para pensar la capacidad comparativa de los abordajes sobre la ‘experiencia corporal de las emociones’ en el catolicismo (y el cristianismo) en sus inscripciones occidentales. Considerando rasgos generales de la cosmología amazónica, la autora percibe la dificultad de entender la lógica corporal Wari, caracterizada por la discontinuidad ontológica, con un concepto que la considera dada y universal. Podríamos recusar, sin contradecir a nuestros informantes, que ello no es así en la cosmología occidental y que allí sí el cuerpo y las sensaciones son un dato, pero de lo que se trata, creo, es de pensar un mundo etnográfico en contraste comparativo. Dicho de otra forma, lo que me parece que está en cuestión en las religiosidades de la emoción contemporáneas es su mimesis con las antropologías de la emoción que se ciernen sobre ‘la experiencia corporal’. En esa operación se pierde la capacidad de registrar la inscripción de aquellas en la cultura occidental moderna, en su economía general e histórica de las emociones, y en su lugar diferencial con otras cosmologías, inclusive aquellas en las que el cuerpo no es un fundamento común de lo humano.

Bruno Latour da algunas pistas para repensar el lugar de las emociones haciendo un esfuerzo por deshacerse del ‘subjetivismo’ dado como un *fatum* en la antropología. Lo que no quiere decir que debemos deshacernos de la persistencia nativa en los valores del individuo o del vector moderno de la *sensibilidad*. Por el contrario, creo que justamente algo de lo que se dice allí, nos permite entender más y mejor estos aspectos significativos de los valores modernos, como por ejemplo las formas de relación con el ‘Espíritu Santo’ o con los ‘recuerdos personales’. Su definición de la idea de *articulación* pretende entender al cuerpo como una interfase de relaciones con entidades diferentes. Se distancia a la vez del objetivismo que supone totalidades cerradas y de aceptar al cuerpo como algo ya dado tal como aparece en ciertos enfoques fenomenológicos. Si a partir de la categoría de

‘experiencia corporal’ damos por sentado un cuerpo que aprende a llorar en relación con una noción como el Espíritu Santo, la propuesta de Latour nos llevaría a pensar en un encuentro entre entidades, entre las que el cuerpo es una más y no un plano de inscripción. ‘Espíritu Santo’, ‘cuerpos’, ‘objetos’, ‘recuerdos’ y ‘llanto’ se hacen juntos.

Si como quería Mauss (2003 [1934]) el cuerpo es una técnica, una mediación, el llanto podría entenderse como un momento de una serie de elementos que se ponen en juego, sin la preeminencia de una categoría antropológica como ‘experiencia corporal’, que le debe más a la cosmología nativa de la propia antropología que a su proyecto comparado. No es el lugar aquí para explorar las consecuencias de todo esto y tampoco es mi intención resolver esta cuestión. Solo querría dejar planteado que en esta operación se juega uno de los caminos posibles de la comparación a un nivel cosmológico. Una expresión de Latour coloca el problema del siguiente modo:

Las buenas generalizaciones son aquellas que pueden conectar ampliamente diferentes fenómenos y así permitir el reconocimiento de más diferencias. Las malas generalizaciones son aquellas que en beneficio de la unidad descartan las diferencias. Las generalizaciones deben permitir el tráfico del mayor número posible de diferencias, no el menoscabo de las diferentes versiones de un fenómeno (Latour, 2004, p. 220).

Si la lección que aprendí de mi reflexión sobre los datos de campo con estos varones y mujeres católicos sobre lo que esta en juego cuando se llora en su vida ritual es una obviedad antropológica, no me resultaba tan fácil desnaturalizar la propia idea de ‘experiencia corporal’ o ‘emoción corporal’ como una noción anclada en la propia cosmovisión occidental moderna y, por lo tanto, también efectiva en el mundo del catolicismo emocional y en el de la antropología. Dicho de otra forma, la discontinuidad no era entre nociones diferentes, sino entre formas en que esas nociones eran articuladas en relaciones específicas.

Como veíamos en las historias de Jorge, Mariano y Marcos y en la retórica del confort promovida en los ámbitos descriptos del catolicismo emocional, el llanto esta íntimamente relacionado con el ‘Espíritu Santo’, con su doble estatuto *interior* y *exterior* que caracteriza la relación con el Dios cristiano. El lugar limítrofe es el propio ‘cuerpo’. Pensar sin el cuerpo como *fatum* de la experiencia o las emociones y concentrarme en las formas de relación que se articulan en el llanto masculino nos permite registrar la

preeminencia de los valores del individuo característicos de este mundo particular.

Los objetos efectivos como la Biblia, el ostensorio, las manos (de alguna forma también la palabra) suponen relaciones *hacia afuera*. El estatuto de las relaciones entre esos elementos privilegia las ‘sensaciones’ de contacto táctil, visual o sonoro con los objetos que suponen un ‘sujeto sensible’. Esa *sensibilidad* da por sentada la separación moderna entre ‘mundo’ y ‘sujeto’, de la misma forma que supone la separación dentro del sujeto mismo entre entidades superficiales o profundas (psicologizadas). Los pliegues psi, visibles en relaciones *internas* hacia los recuerdos y la memoria afectiva evocados por Marcos en el ámbito de las sesiones de cura interior, dan cuenta de un catolicismo que ha incorporado el lenguaje psicológico de una interioridad, que de la misma forma que el mundo de los objetos, se presenta como redimible y factible de ser subsumida en una totalidad. La posibilidad del acortamiento solo puede existir por la efectividad de la separación. La noción de persona en el catolicismo emocional intensifica esta paradoja del individuo moderno, tensiona esa distancia simultánea entre objetos y personas, entre superficialidad y profundidad, en última instancia se juega en el esfuerzo de pliegue entre cielo y tierra.

Permítaseme volver brevemente sobre la relación con las teorías del ‘Espíritu Santo’ como un elemento fundamental en el llanto. Lo que esta en juego en esta forma de pensar que abre un hiato con la del etnógrafo no son dos interpretaciones, sino dos formas e constitución de la persona en un mismo helo individualista, una cristiana y otra laica naturalista. En ambas existe una continuidad en el lugar nativo atribuido a la corporalidad, como una fuente de expresividad y de voluntad. Continuidad que, de algún modo, familiariza las lógicas del etnógrafo y los nativos dando por dado una configuración parcial y relativa. La pregunta que se nos presenta es: ¿Por qué deberíamos tener que vernos obligados a entender la reconocible centralidad de la ‘experiencia corporal’ del llanto como manifestación del Espíritu Santo con una teoría antropológica que considere dadas a la experiencia corporal o emocional? Percibo que su mimesis no es una ventaja, sino un problema. Si algo caracteriza a la antropología es la permanente desconfianza de teorías que permitan explicar las lógicas nativas y el privilegio de las etnografías que permitan alcanzar un alto rango de comparación. La calidad de esas etnografías, la posibilidad de relaciones de las que pueden dar cuenta, dependen de un énfasis en la cosmología que debe ir más allá de una versión particular de la ‘corporalidad’ o la ‘emoción’ como rasgos de una versión, siempre parcial, de la persona occidental moderna.

Palabras finales

Las lágrimas son algo importante en el mundo católico emocional. En primer lugar, podríamos decir que a son parte de un encuentro entre cuerpos, objetos, recuerdos y el Espíritu Santo. Las nociones nativas de este encuentro describen dos tendencias complementarias. Unas priorizan relaciones *internas*, otras relaciones *externas*. El estatuto doble de las nociones de ‘Espíritu Santo’ o el ‘Señor’, ya que como hemos visto se localizan simultáneamente en una esfera interior y en una exterior del cuerpo entendido como una interfase, se articulan diferencialmente con objetos, otros cuerpos y recuerdos. El estatuto de estas relaciones es sintomático para percibir la continuidad con los valores de la cosmología occidental moderna y sus vectores en transformación. Una reflexión a la luz de los datos recogidos en el barrio porteño de Palermo muestra variaciones locales sobre la corriente emocional del catolicismo que tienen que ver con el papel de las emociones en relación con la *masculinidad*, la *psicologización* y el *bienestar* como formas particulares de un régimen local de subjetivación.

El papel de una perspectiva de género nos permite además, comenzar a preguntarnos sobre la incidencia de tales fenómenos en la redefinición de la masculinidad, o mejor dicho, en la posibilidad de que tales experiencias de emocionalidad intensa permitan visibilizar una subjetividad que no se ajusta al modelo dominante.

La imposibilidad de percibir el carácter relativo de la experiencia corporal de la emoción en la etnografía de las religiosidades emocionales se debe a que es, al mismo tiempo, parte constitutiva de la cosmovisión moderna que da sustento a la epistemología de las ciencias sociales. Propuse que reconocer los rasgos de la cosmología occidental moderna en el campo y en la antropología tiene dos consecuencias. En la antropología, un esfuerzo para pensar estrategias de reflexión sobre los datos que permitan ejercer una comparación cada vez más amplia y sensible a las diferencias cosmológicas específicas. En el trabajo de campo, para reflexionar sobre las propias relaciones entre etnógrafo y nativos y los complejos niveles en que comparten o difieren sus órdenes cosmológicos. En esa relación se ponen en juego lógicas situadas y diferenciales en grados diversos que son centrales para entender mejor incluso donde se espera pura continuidad. Si en estas páginas algo de esa lógica nativa pudo contribuir a entender mejor este mundo religioso de las clases medias porteñas, es justamente porque existe un lazo entre sus formas de articulación y las transformaciones en un

régimen de subjetivación de mayor densidad histórica. Sólo si lo tomamos seriamente como cosmología nativa, podremos desafiar la posibilidad de que los análisis sobre las religiosidades de la emoción sean parte de una verdadera antropología comparada.

Notas

* Candidato doctoral del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.

¹ Algunas ideas que dieron origen a este trabajo fueron discutidas en la VI Reunión de Antropología del MERCOSUR en la ciudad de Montevideo, entre los días 16 y 18 de noviembre de 2005. Agradezco a los pareceristas anónimos de Ciencias Sociales y Religión por la lectura atenta de una última versión y a los valiosos comentarios, a respectivas versiones preliminares, de Luiz Fernando Dias Duarte, Marina Farinetti y Daniel Fridman.

² En Argentina los sectores medios han recibido una renovada atención en el contexto de las violentas transformaciones socio-estructurales recientes. Para una reseña sobre los abordajes en las ciencias sociales argentinas en la última mitad del siglo veinte véase Garguin (2006). Las marcas de la literatura sobre clase media carecen de abordajes etnográficos y sus modelos interpretativos son insuficientes para resolver los problemas aquí levantados. Considero todavía necesario emprender un esfuerzo de reevaluación comparativa y reformulación teórica sobre sus religiosidades. El análisis pionero de Carozzi (2001) sobre la Nueva Era en Buenos Aires a partir de los conceptos de movimiento social y redes sumergidas es una referencia ineludible para registrar el tono de este mundo de valores centrados en la autonomía del individuo.

³ Como el punto de partida es entender algunos rasgos cosmológicos de las religiosidades en un barrio de clase media más allá de las denominaciones religiosas, el trabajo de campo privilegió un Taller de Cura Interior coordinado por una monja de la orden Misioneras de María dado en colegios o parroquias de la zona y dos Grupos de Oración de la renovación carismática, donde pude participar de encuentros semanales, misas y seminarios de vida. Acompañé también una Red de Oración frente al Santísimo, práctica que promueve encuentros de oración en silencio frente a un ostensorio en algunas parroquias de Buenos Aires, promoviendo una relación íntima y emotiva con Dios. Por otro lado, participe y realice entrevistas en algunos centros de espiritualidad católica distribuidos en el área que ofrecen asistencia psicológica y espiritual. Entre el amplio espectro Nueva Era que se percibe en el barrio, participe de un Centro de Meditación Holista y una red asociada a una fundación de vida alternativa que promueve cursos, meditación y seminarios de “superación personal”, los datos allí obtenidos exceden los objetivos e intereses de este artículo. Como es habitual, me reservo todos los nombres verdaderos de lugares y personas.

⁴ Esta heterogénea extensión de la ciudad de Buenos Aires corresponde parcialmente a la Comuna n° 14 y agrupa la población con el nivel de ingreso más elevado de la ciudad y entre las de mayor nivel educativo (Anuario Estadístico de la Ciudad de Buenos Aires, 2006, p. 56). Asimismo agrupa las menores cantidades de personas por ambiente (Encuesta Anual de Hogares, 2006).

⁵ Son conocidas las implicaciones políticas del catolicismo en el ámbito de la teología de la liberación durante las décadas recientes, sin embargo han sido mucho menos exploradas sus relaciones con los saberes psi en este clima de acercamiento con los valores modernos del individuo (Viotti, 2009). El fenómeno terapéutico del catolicismo entre sectores medios urbanos ha sido analizado en diversos contextos, algunos antecedentes en la bibliografía anglosajona son: Csordas (1994) o McGuire (1982, 1988), en Francia: Cohen (1995) o Charuty (1990).

⁶ Soneira (2001, p. 75) muestra que la RCC tendría una inserción social preeminente entre los sectores medios a partir de un estudio que privilegia datos socio-ocupacionales y nivel educativo. Hecho que muestra coincidencias con la difusión del catolicismo emocional en Estados Unidos, Francia o Brasil.

⁷ Hay algo de la propia concepción de la persona cristiana que análisis históricos como los de Dumont (1985) o Veyne (2007) insisten en reconocer como característico: la doble presencia del Dios 'en' y 'fuera' del individuo.

⁸ En una etnografía sobre católicos carismáticos en Porto Alegre, Steil (2006) desenvuelve con detalle un interesante análisis sobre las relaciones entre las nociones de enfermedad y cura que involucran antepasados y 'demonios generacionales' en un contexto aparentemente mucho más explícito y elaborado que el aquí apenas mencionado.

⁹ La fuerte oposición a las explicaciones naturalistas o instintivas de la emoción y por lo tanto a su inscripción privada e individual fue un tema clásico de la escuela sociológica francesa. No está demás recordar el papel del sentir en la definición clásica de hecho social de Durkheim ni los trabajos de Mauss (1968[1921]) sobre la obligatoriedad o de Halbwachs (1947) sobre la expresión de los sentimientos.

Referencias bibliográficas

- ARCHETTI, Eduardo. *Masculinidades*. Buenos Aires: Antropofagia, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. La disolución de lo religioso. In: *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa, 1996. p. 102-106.
- BOWIE, Fiona. An Anthropology of religious experience: spirituality, gender and cultural transmission in the Focolare movement. *Ethnos*, Estocolmo, vol. 68, n. 1, p. 49-72, mar. 2003.
- CABRERA, Paula. Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica. *Ilha*. Revista de Antropología, Florianópolis, vol. 1, n. 3, p. 121-137, 2001.
- CAMPBELL, Colin. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- CAROZZI, María J. *Nueva Era y terapias alternativas*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.
- CHAMPION, Françoise & D. HERVIEU-LÉGER. *De l'émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.

- CHARUTY, Giordana. Les Liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques. *Le Débat*, Paris, n. 59, p. 68- 80, Paris, 1990.
- COHEN, Martine. Les charismatiques et la santé, offres religieuses de salut ou nouvelles médecines parallèles? In: F. Lautmann & J. Maître (Org.). *Gestion religieuse de la santé*. Paris: L'Harmattas, 1995. p. 61-87.
- CRAPANZANO, Vincent. Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain*, Paris, n. 22, p. 109-117, mar. 1994.
- CSORDAS, Thomas. *Languaje, Charisma, and Creativity. Ritual life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York: Palgrave, 2001.
- _____. The Body's Career in Anthropology. In: H. Moore (Org.), *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1999. p. 172-205.
- _____. *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- DUARTE, D. Luis Fernando. *Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira*. In: M.L. Heilborn *et al* (Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 137-176.
- _____. *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- _____. O culto do eu no templo da razão. *Boletim do Museu Nacional (Nova série-Antropologia)*. *Três Ensaíos sobre Pessoa e Modernidade*, Rio de Janeiro, vol. 41, p. 1-69, 1983.
- DUMONT, Luis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 [1939].
- GARGUIN, Enrique. La formación histórica de la clase media en Argentina. Una aproximación bibliográfica. *Apuntes de investigación del CECYP*, Buenos Aires, n. 11, p. 62-70, 2006.
- GIMÉNEZ BELIVEAU, Verónica. La comunidad, la Iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad en dos grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, Porto Alegre, vol. 23, n. 1, p. 73-106, 2003.
- _____. Salud, sanación, salvación: representaciones entorno del 'estar bien' en dos grupos católicos emocionales. *Sociedad y Religión*, n. 18/19, Buenos Aires, p. 23-39, 1999.
- HALBAWCHS, Maurice. L'expression des émotions et la société. In: *Echanges sociologiques*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1947. p. 3-5.
- HEELAS, Paul. *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 18, n.1, p. 31-47, 1997.
- HUANG, C. Julia. Weeping in a Taiwanese Buddhist charismatic movement. *Ethnology*, Pittsburg, vol. 42, n. 1, p. 73-86, 2003.

- LATOUR, Bruno. How to talk about the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, London, vol. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.
- LE BRETON, David. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- LUTZ, Catherine & G. WITH. The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, n. 15, p. 405-436, oct. 1986.
- LUTZ, Catherine & L. Abu-Lughod. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LYON, M. L. Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion. *Cultural Anthropology*, Los Angeles, vol. 2, n. 10, p. 244-266, mai. 1995.
- LYON, M. L. & J. M. BARBALET. Society's Body: Emotion and the 'Somatization' of Social Theory. In: T. T. Csordas (Org.). *Embodiment and experience. The Existential Ground of Body and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 48-66.
- MAUÉS, Raymundo H. Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 46, n. 1, p. 10-40, 2003.
- _____. Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 2, n. 2, p. 119-52, set. 2000.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1934]. p. 399-422.
- _____. L'expression obligatoire des sentiments. In: *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1968 [1921].
- MCGUIRE, Meredith. *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988.
- _____. *Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 1982.
- MITCHEL, Jon. The moment with Christ: the importance of feelings in the analysis of belief. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, vol. 3, n. 1, p. 79-94, mar. 1997.
- MOSSE, George L. *The image of Man: The creation of modern masculinity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- PLOTKIN, Mariano. Tell Me Your Dreams: Psychoanalysis and Popular Culture in Buenos Aires, 1930-1950. *The Americas*, Berkeley, vol. 55, n. 4, p. 601-629, 1999.
- REDDY, William M. Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology*, Chicago, vol. 38, n. 3, p. 327-351, jun. 1997.
- ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feeling. In: R. A. Shweder & R. A. LeVine (Org.). *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. New York: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.
- ROSALDO, Renato. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press, 1989.

- SAHLINS, Marshall. The Sadness of Sweetness. The Native Anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology*, Chicago, vol. 37, n. 3, 1996. p. 395-428.
- SEMÁN, Pablo. Cosmológica, holista y relacional. Una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 45-74, oct. 2001.
- SONEIRA, Jorge Abelardo. *La renovación carismática católica en la republica argentina*. Entre el carisma y la institución. Buenos Aires: EDUCA, 2001.
- STEIL, Carlos Alberto. Os demônios geracionais. A herança dos antepassados na determinação das escolhas e das trajetórias pessoais. In: L.F.D. Duarte, M.L. Heilborn, M.L. de Barros & C. Paixoto (Orgs.), *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p. 219-240.
- VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien*. Paris: Albin Michel, 2007.
- VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: Reflections on Amazonian corporalities. *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, London, n. 11, p. 445-464, 2005.
- VIOTTI, Nicolás. Religión, persona y modernización. Una lectura de la psicologización del catolicismo argentino en la década de 1960. Trabajo presentado en el XXVIII Congreso de Latin American Studies Association (LASA), Río de Janeiro, 2009.