



REVISANDO LA PSICOLOGIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD/ REVISITING THE PSYCHOLOGIZATION OF RELIGIOSITY

Nicolás VIOTTI (*)

Resumen: Este trabajo analiza los procesos de psicologización de la religiosidad en un ámbito identificado con las clases medias de Buenos Aires. Con foco en versiones reavivadas del catolicismo y en experiencias vinculadas con la llamada Nueva Era, analiza comparativamente la especificidad de categorías y prácticas psi en esos ámbitos. Dando prioridad a la cultura letrada urbana por sobre la denominaciones religiosas, propone un análisis contrastivo con los modos diferenciales de construcción de la persona psicológica en espacios seculares de la cultura letrada e, incluso, en la religiosidad de los sectores populares.

Palabras Clave: Psicologización, Cultura Letrada, Catolicismo Revivalista, Nueva Era, Buenos Aires.

Abstract: This paper analyzes the processes of psychologization of religiosity in an area identified with the middle classes of Buenos Aires. Focusing on revivalist versions of Catholicism and experiences related to the so-called New Age spirituality, this paper comparatively analyzes the specificity of psychological categories and practices in these contexts. Prioritizing urban learned culture over the religious denominations, this work proposes a contrastive analysis with other modes of psychological personhood settled in secular contexts of learned culture, and even in the religiosity of popular classes.

Keywords: Psychologization, Learned Culture, Revivalist Catholicism, New Age Spirituality, Buenos Aires.

Recibido: 20 de marzo de 2014 / Aceptado: 26 de junio de 2014.

(*) CONICET-FLACSO, Buenos Aires. nicolas.viotti@gmail.com



Introducción

Una mujer de poco más de treinta años se refiere a su situación actual como un momento de duelo y a una situación de depresión como consecuencia de un trauma infantil. Otra mujer me habla de su stress y de su síndrome de ansiedad como consecuencia de una vida agitada. La referencia a estas expresiones no llamaría la atención si estos testimonios de aflicción personal ocurrieran en un ámbito psicoterapéutico. Sin embargo, éstos provienen de diferentes espacios dedicados a una espiritualidad contemporánea encarnada en redes del tipo Nueva Era, o incluso de un catolicismo renovado, que han adquirido fuerte visibilidad en las últimas décadas. Meditación, relajación, conectarse con uno mismo, o tener una vida más espiritual son parte de un lenguaje contemporáneo que moviliza tanto conceptos asociados a la intimidad personal como una promesa de confort ¿Qué significa esta presencia de categorías psicológicas en un contexto religioso de búsqueda contemporánea del bienestar “holístico”? ¿Qué nos dice ello sobre la continuidad con recursos de bienestar personal arraigados en la cultura de los sectores medios? ¿Qué nos sugiere, también, sobre la transformación de una cultura que ha sido históricamente descripta como psicologizada?

Este trabajo analiza los procesos de psicologización de la religiosidad en un ámbito identificado con las clases medias de Buenos Aires. Para ello se concentra en una lectura comparada del uso de categorías psicológicas y de metáforas sobre la interioridad personal en una trama espiritual compuesta por diferentes expresiones del catolicismo renovado y de la llamada Nueva Era en un barrio céntrico de Buenos Aires. El tema de la psicologización y de la espiritualización es leído con el prisma de las formas de construcción de la Persona en el sentido dado por Marcel Mauss, es decir, un hecho moral que puede adquirir la modalidad de un “ser psicológico” centrado en el “yo” como un caso histórico y etnográfico vinculado a la cultura occidental moderna (Mauss 1971:331; ver también Duarte 2003). Asimismo, el foco está puesto en un barrio urbano identificado con las clases medias porteñas como un aspecto transversal a los grupos religiosos¹. La prioridad dada a una perspectiva ecológica no es arbitraria sino estratégica, en función de un objeto que no es ni una institución, ni un movimiento religioso ni terapéutico, sino un modo de vida novedoso mucho más extenso y por ello menos fácil de definir, extendido en redes sociales, espacios de circulación y gramáticas

¹ Entendemos este recorte no como un ámbito de homogeneidad cultural autónoma, sino como una “ficción etnográfica” inspirada en la construcción histórica de una experiencia común que opera como una herramienta analítica y contrastiva con otros ámbitos etnográficos (Strathern 1987). Sobre las formas de identificación bajo la categoría de “clase media” ver Visacovsky & Garguin (2009).



“holísticas” que dan cuenta de particulares ideas de la persona, la causalidad, la eficacia, el bienestar y las relaciones entre lo sagrado y lo secular. La prioridad a lo que entendemos como una sensibilidad común tiene la intención de producir un recorte transversal a los grupos religiosos que nos permita reflexionar sobre el particular modo en que la espiritualidad psicologizada se difunde en ese ámbito, intentando mostrar redefiniciones y procesos de transformación en sus modos de subjetivación, en cierta medida invisibilizados por los modos dominantes de auto-identificación con la cultura psicoanalizada como marca nacional y de clase media. Para ello, con la intención de producir un contraste analítico que muestre estilos diferenciados de psicologización, este artículo hace un ejercicio comparativo con estudios similares dedicados a la psicologización de la religiosidad en los sectores populares urbanos, pero también en relación con las imágenes seculares más clásicas de la psicologización en el mundo de los sectores medios como sinónimo del psicoanálisis.

1. La religiosidad y las clases medias de Buenos Aires

Las relaciones entre nueva religiosidad y la cultura de los sectores medios presenta algunas manifestaciones que son particularmente significativas. Durante nuestra indagación en el barrio de Palermo, pudimos reconocer al menos tres expresiones de la nueva espiritualidad que mostraban un fuerte discurso psicologizado². En primer lugar, un Centro de Meditación que promueve el “crecimiento personal” con una oferta de prácticas asociadas a elementos orientales con referencias nativas americanas. En segundo lugar, dos grupos de oración de la Renovación Carismática Católica que funcionaban en dos Iglesias del barrio. Aunque con menos relevancia, también fue incluida información que proviene de un Centro de Espiritualidad católica dedicado a la “psicología integral” que mostraba un pliegue entre el catolicismo y la psicología. Estas experiencias nos permiten delimitar una cartografía religiosa en el barrio que definen un espacio no siempre visible y que muestra una emergencia contemporánea en un ámbito clásicamente identificado, sobre todo, como secular y psicoanalizado. El paisaje del barrio ha sido históricamente un espacio de auto-reconocimiento del psicoanálisis porteño, un hecho que llevó a que algunas secciones del mismo -al concentrar buena parte de los consultorios privados y las asociaciones psicoanalíticas-, fuera

² El barrio de Palermo se ubica en el corredor norte de Buenos Aires y es considerado un barrio “de clase media” tanto por el discurso público como por el sentido común de los vecinos y visitantes habituales. Asimismo, es la residencia de la población con más nivel educativo de la ciudad.



bautizado informalmente como “Villa Freud” y funcione como uno de los estereotipos de la identificación entre cultura psicoanalítica y cultura nacional (Visacovsky, 2007:52).

La creciente visibilidad de regímenes de bienestar y de construcción de la subjetividad que conviven con la oferta psicológica ortodoxa, da cuenta también de un nuevo paisaje social en los barrios de clase media urbana. Secciones de autoayuda en los medios masivos, carteles difundiendo prácticas “holísticas” y eventos masivos de respiración y yoga en los parques de Buenos Aires son solo la imagen pública de una serie de prácticas menos visibles que crecen puertas adentro, en Centros de Meditación, en grupos privados o en la lectura de literatura de autoayuda. Esoterismo, orientalismo, psicoterapias y cristianismo conviven en el llamado “boom de la espiritualidad”. Durante la década de 1990, María Julia Carozzi señalaba que la profesionalización y la masificación de este tipo de prácticas iban de la mano de un fuerte discurso psicológico. Mostraba incluso que la mayoría de los centros se concentraban en Palermo, “hecho que parece corresponder a la incorporación al circuito alternativo de un buen número de psicólogos que ofrecían sus servicios en esa área” (Carozzi 2000, 67).

La prioridad dada a un territorio y a las personas que por allí circulan, en lugar de poner foco en grupos religiosos y/o terapéuticos específicos es deliberada. Creemos que esa estrategia nos permite poner entre paréntesis las distinciones más clásicas entre religión, psicología y terapia. Los límites en la definición de lo religioso o lo terapéutico tienden a cerrar los espacios de análisis en lógicas institucionales o des-institucionalizadas, en espacios dedicados a lo espiritual o a lo mental, perdiendo la posibilidad de leer su reconfiguración mutua tanto en términos subjetivos como organizacionales.

2. Psicologización de la religión

Este proceso se vincula con lo que reconocemos como un modo de vida novedoso centrado en la interioridad, el equilibrio, los vínculos íntimos, la afectividad y una concepción sacralizada de la vida cotidiana que tiene una raíz en la contracultura de la década de 1960 (Heelas 2008). La redefinición de las fronteras modernas entre religiosidad y psicoterapia fue incluso advertida por Pierre Bourdieu, quien durante la década de 1980 se refirió a un proceso de “disolución de lo religioso”, es decir la desarticulación de los límites entre lo religioso y lo psicoterapéutico (Bourdieu 1988).

Teniendo en cuenta la especificidad latinoamericana, algunos trabajos dan cuenta de un particular proceso de psicologización de la religiosidad. En Brasil Pierre Sanchis (2005)



llamaba la atención sobre un singular modo de gestión del bienestar “sincrético” centrado en el trabajo sobre una interioridad que no respondía a los cánones tradicionales de lo psicoanalítico. Allí Sanchis notaba una preocupación por el “cuidado de sí” en un lenguaje psicologizado transversal a las diferentes denominaciones religiosas y prácticas espirituales, produciendo síntesis complejas entre la Nueva Era, las versiones carismáticas del catolicismo y las “psicologías heterodoxas”. En sus palabras, era “otro campo psi” el que se reivindicaba. En las referencias psicoanalíticas no era Freud sino Jung a quien se evocaba y, en sentido amplio, eran las psicologías asociadas a la “heterodoxia” del tipo transpersonal o gestáltico las referencias más habituales (Sanchis 2005, 35-36)³.

Este modo de vida contemporáneo re-significa elementos de la cultura psicológica moderna en una concepción que insiste tanto en la intimidad como en rasgos relacionales con el propósito de sacralizar la experiencia íntima en un orden más amplio de vínculos con las otras personas y con el cosmos. Ejemplo de ello son categorías como la de *Energía* entre las experiencias de tipo Nueva Era o el *Espíritu Santo* entre los católicos renovados, que remiten a manifestaciones que intervienen en la experiencia de la aflicción y el bienestar, re-vinculando la intimidad con agencias externas al propio individuo, extendiendo la idea de persona en una red de vínculos entre lo corporal, lo mental y lo espiritual que se presenta como innovadora.

En el lenguaje cotidiano de los grupos espirituales de Palermo, eran habituales frases referidas a un proceso de “transformación personal”. La recurrencia a las narraciones de la “experiencia personal” como formas acceso eficaz al bienestar delineaban todo un campo semántico en torno al “yo”, pero lo hacían en función de un “yo” sacralizado en un horizonte más amplio que el de la persona individual. Frases como “renacimiento en el Espíritu” entre los católicos carismáticos, y “cambio de vida” en los grupos de meditación daban cuenta de una concepción del “yo” que era, al mismo tiempo, una concepción re-encantada de la intimidad en el propio cuerpo y en la mente. En decir, el énfasis en lo espiritual era al mismo tiempo un énfasis en lo corporal y lo mental como categorías que componían un mismo orden personal.

Las manifestaciones corporales entre los católicos carismáticos y el horizonte alternativo del barrio de Palermo contrastaba con una concepción pasiva del cuerpo que los

³ Sobre la afinidad cultural contemporánea focalizada en la inmanencia y la efectividad de este tipo de psicologías (denominadas a veces pos-psicologías), la Nueva Era y la psiquiatría con base en las neurociencias véase Russo (2001). Sobre los procesos de negociación entre espiritualidad estilo Nueva Era y campo psicológico ver Tavares (2003).



frecuentadores de estos grupos espirituales identifican tanto con un catolicismo romanizado, que hablaba del “espíritu sin contenido”, como con el psicoanálisis o las “terapias de la palabra”, que olvidaban la dimensión corporal y espiritual. Así, la corporalidad ocupaba un lugar central en las prácticas de todos estos grupos: en la meditación, las técnicas de respiración o las posiciones corporales de relajación, así como en la oración y las manifestaciones de llanto y efusión corporal entre los carismáticos. “Soltar el cuerpo” o “hacerlo presente” era una consigna común en esos ámbitos, reivindicando la conciencia de que existe un cuerpo y de que esa existencia había sido olvidada por el estilo de vida urbano. Por eso, esa reivindicación del cuerpo es crítica de formas de gestión del bienestar consideradas “frías”, “racionales” o “dualistas”, centradas unilateralmente en lo mental o en lo espiritual.

La “transformación personal” es un elemento fundamental que atraviesa la forma de entender a la persona como un todo integrado entre cuerpos, mentes y espíritus que supone lo que María Julia Carozzi denominó una “cosmización del *self*”, es decir una concepción de la persona que tiende a la integración de las esferas y las jerarquías que la componen en un horizonte más amplio de integración con los otros y la naturaleza (Carozzi 2000). Ese dispositivo, evidentemente, tiene consecuencias que van mucho más allá de los saberes psicológicos o centrados en la dimensión terapéutica, movilizandopreguntas sobre cómo este modo de vida emergente re-piensa la política, la economía o la ecología. De todas maneras, el estilo de integración entre cuerpo, mente y espíritu que componen la persona supone un grado cero de la socialidad que da cuenta de una lógica que puede reverberar en otras dimensiones. En el análisis de las formas de subjetivación y las ideas del bienestar, las articulaciones entre cuerpo, mente y espíritu no son arbitrarias, suponen modos particulares de mediación que movilizan saberes y prácticas muy específicos.

El lenguaje psicológico ocupaba un lugar central en las nociones sobre la aflicción y el bienestar; se trataría de un proceso de negociación permanente en donde lo psicológico era releído en términos espirituales. La corporalidad, la mente y el espíritu eran entidades vinculadas en una relación de igualdad atravesada por el *Espíritu Santo* o por la *Energía*. La sensación de confort que los participantes describían siempre estaba asociada con una concepción integrada de esas relaciones y con la presencia unificadora del *Espíritu* que “baña” o la *Energía* que “fluye”. La forma de ese vínculo da cuenta de una relación entre personas y mundo sagrado que tiende a una relación de igualdad o, al menos, de crítica a las relaciones de jerarquía entre esos términos. Esa concepción igualitaria entre un orden sagrado y otro



secular es paralela a la concepción igualitaria entre el cuerpo y la mente. Es decir que, de forma similar a la crítica de una separación radical entre lo sagrado y lo secular, se favorece una articulación más allá de los límites entre mente y cuerpo. A partir de una noción circular y continua, la persona está más allá de lo corporal y lo mental, por lo que es entendida como una extensión de la relación con el mundo sagrado que totaliza la concepción del “yo”.

Los lenguajes del “yo”, como parte de un proceso de psicologización más amplio, requieren también desagregar el tema de lo “psicológico” en un tipo particular de psicologización vinculada con saberes psicoterapéuticos específicos, no necesariamente psicoanalíticos. Este caso podría ayudar a desnaturalizar la psicologización cultural como sinónimo de la amplia difusión del psicoanálisis. Resulta muy significativo que el tipo de psicoterapia que prevalece en esos ámbitos es el de una corriente de tradición norteamericana que constituye una verdadera cultura psicológica anclada en una tradición liberal anglo-sajona. En verdad, una serie heterogénea de tradiciones y prácticas que van de las terapias centradas en el cliente influenciadas por la psicología del *human potential movement* de Carl Rogers y Abraham Maslow, las terapias corporales o las terapias cognitivo-comportamentales que se concentran, con diferentes énfasis, en la corporalidad, la des-jeraquización de la relación terapeuta-paciente, la eficacia, la libre elección, el punto de vista del cliente y el confort personal como valores primordiales del trabajo terapéutico. En suma, configuran un modelo de atención que reivindican una concepción relativamente más inmanente de la aflicción y la cura que la que supone, por ejemplo, el psicoanálisis.

3. Espiritualidad católica psicologizada

En una oportunidad Amalia, una participante habitual de uno de los grupos carismáticos, me contaba que había hecho terapia (psicoanalítica), pero que no le alcanzaba con eso en términos de eficacia. Insistía en que la dimensión espiritual era más eficaz porque lejos de descartar la dimensión mental la complementaba con una acción que estaba más de acuerdo con su concepción de la persona como un compuesto de mente, cuerpo y espíritu:

Me parece que ahí te pasas años y no pasa nada, venís acá y el Espíritu te toca, toca también tu psiquis, porque es algo que circula por todo tu cuerpo, tu cabeza. Mira, nosotros somos como cáscaras vacías. Nos falta algo, el Espíritu te da lo que falta, te llena hasta arriba. El cuerpo, la cabeza, el inconsciente, el alma, todo.

Las referencias a la “cabeza” o el “inconsciente” no eran excluidas del relato de Amalia, en realidad eran integradas a una concepción que las volvía a interpretar a partir de la



centralidad del *Espíritu Santo* como un elemento central en la concepción del carisma católico en la construcción del bienestar en un sentido integrado (Giménez Beliveau 1999).

Una conversación entre algunos participantes de uno de los grupos carismáticos mostraba diferentes posiciones al respecto que eran significativas de la centralidad de los saberes psicológicos en ese ámbito, no solo como un lenguaje incorporado, sino incluso para disputarlos. Luego de una “misa de unción”, como los carismáticos llaman a las misas que están dedicadas a la cura en sentido físico, mental y espiritual, me encontré con algunos miembros del grupo para tomar un café en un bar cercano a la plaza que se encuentra en frente a la iglesia. Me he referido anteriormente a que esa área es considerada por muchos porteños como “Villa Freud”, por concentrar una gran cantidad de consultorios psicoanalíticos. Tanto es así, que algunos bares de la zona se apropian de esas referencias, usando nombres como “Bar Narciso”, o el más famoso restaurante “Sigi”, en explícita referencia a Sigmund Freud. Aquel día, mientras compartíamos un café y charlábamos sobre las experiencias de la misa, alguien hizo referencia al bar en el que estábamos y al psicoanálisis. A mi lado estaban sentadas Estela, de algo más de cincuenta años que participa hace más de dieciséis en el grupo y que es dueña de una peluquería en el barrio, y Micaela, miembro del servicio de música del grupo que tiene 35 años y que trabaja en el área de recursos humanos de una empresa.

En esa conversación informal Estela sostuvo que no necesitaba ningún psicólogo, que la psicología era algo que ya no tenía sentido para ella, que ella había consultado durante años psicólogos pero que desde que había empezado a participar de la renovación, eso le parecía parcial, porque estar con el Espíritu Santo –sostenía–, resolvía incluso los problemas “psicológicos” a los que un psicólogo siempre entendería de forma parcial e imperfecta, por considerar a la persona humana en sus partes y no en su totalidad. Tocando la paloma que tenía como prendedor en la chaqueta, Estela me decía que el *Espíritu Santo* no solo la había hecho curarse de un cáncer de garganta, sino que le había cambiado la vida y que eso no era solo un problema físico, sino incluso psicológico, pero que para ese cambio no necesitaba psicólogos. Le resultaba suficiente con “llenarse del Espíritu”, porque esa sensación de plenitud, de completitud, automáticamente desacreditaba cualquier tipo de práctica psicológica. Éstas, en última instancia, le resultaban banales. A esto Micaela reaccionó intentando argumentar que había que respetar a las personas que recurrían a un psicólogo, porque tal vez a ellas les hacía bien, y que no se podía generalizar esa idea de que Dios le hiciera bien a todo el mundo. Sostuvo que ella participaba de las misas carismáticas y de



algunos grupos de oración, pero que también desde hacía años concurría a un psicólogo que mezclaba psicoanálisis con otros recursos como ejercicios de autoayuda inspirados en las psicoterapias breves. A lo que agregaba que en los momentos más difíciles, ella consideraba que ambas cosas la habían ayudado en igual medida a sentirse mejor.

A partir de estas dos posiciones se entabló un diálogo en toda la mesa que reavivaba estos dos puntos de vista indistintamente y que acabó con la exclamación de Estela: “Jesús es el mejor psicólogo que puedes encontrar”. La frase resonó particularmente en este bar que irónicamente se llama “Sigi”. La referencia a la eficacia de Espíritu para sanar no provenía de un mundo social alejado de los estilos de vida modernos de Buenos Aires, ni tampoco resultaba un hecho aislado. En cierto modo la frase de Estela estaba poniendo de manifiesto un modo de pensar la persona, lo sagrado y el bienestar que provenía de cambios recientes en la cultura de los sectores medios. La discusión ponía de manifiesto dos elementos de cambios y continuidades culturales en las formas de entender a la persona que me resultaban significativos.

El argumento de Estela mostraba estas continuidades y discontinuidades en dos aspectos del mismo relato. En primer lugar, la subsunción de lo psicológico a la capacidad totalizadora de lo sagrado para transformar a la persona en sentido integrado nos muestra una posición posible y novedosa con relación a la psicoterapia como terapia mental. En segundo lugar, su concepción de la totalidad no deja de considerar a lo mental como una esfera independiente que, en todo caso, debe ser subsumida en lo sagrado. Esto muestra que la novedad de la integración entre mente, espíritu y cuerpo puede ocurrir en función de una concepción previa dada que considera esos elementos como autónomos. El trabajo de la espiritualidad carismática católica, en todo caso, sería un proceso de fabricación de una nueva persona “renacida” que debe negociarse con modos de subjetivación previos en donde los elementos que componen a la persona son vividos como independientes. En otro orden de cosas, la posición de Micaela mostraba continuidades y discontinuidades en dos modos de pensar la subjetividad que podían mantenerse como independientes. Micaela insistía en que ambos recursos, es decir la psicoterapia y el *Espíritu Santo*, constituían formas paralelas y no mutuamente excluyentes. En esta posición, enfática en la idea del respeto de otras formas de búsqueda del bienestar, la convivencia era posible, mostrando cómo ambos recursos de bienestar podrían funcionar eficazmente como complementarios. En palabras de Micaela:

Con las dos cosas me siento bien, ambas me complementan en diferentes cosas. Con el psicólogo hablo de cosas muy precisas y con el Espíritu Santo es algo más general, que tiene que ver con un cambio más radical. Yo creo que el Espíritu



Santo ayuda también al psicólogo, pero la espiritualidad necesita también de la psicología para entender mejor cómo funcionan algunas cosas.

En el horizonte de la psicologización de la espiritualidad católica, registramos una diversidad interna que nos obliga a considerar una diversidad de saberes y psicoterapias que no quedan restringidos al psicoanálisis. Entre los carismáticos las referencias a las nuevas psicologías aparecían de forma evidente en algunas conferencias a las que asistí durante el trabajo de campo. En más de una oportunidad, uno de los grupos organizó charlas con temas psicológicos. Un invitado habitual era el canadiense Albert MacPherson, médico psiquiatra y sacerdote agustino. Sus charlas ocurrían en conjunto con encuentros de sanación e imposición de manos en la iglesia en las que participaba el propio MacPherson con otros sacerdotes de la Renovación Carismática. El tono íntimo, afectuoso y desprejuiciado producía un clima de sinceridad e informalidad. El humor y los chistes producían un efecto en el encuentro, que cortaba la rigidez de la basilica neogótica en donde los asistentes discurrían entre los propios testimonios personales de cura y bienestar, y las anécdotas y las historias personales de MacPherson.

En cierta ocasión, luego de una serie de cantos y alabanzas particularmente efusivas, la charla de MacPherson se refirió a todo un dispositivo psicológico asociado a la “culpa” como el origen del la aflicción, y a la necesidad de perdonar y establecer relaciones “pacíficas” y “felices” con las personas y con Dios. Mucho del lenguaje que el sacerdote usaba era inspirado en la biomedicina, en la psiquiatría y en las relaciones humanas, señalando cómo esos saberes no podían ser entendidos de manera independiente. MacPherson mostraba incluso estudios hechos por terapeutas cognitivo-conductuales en los Estados Unidos que mostraban significativas mejoras cuando parte de la terapia para situaciones de stress, ataques de pánico y depresión, recurría a la oración y la alabanza. Este tipo de justificación “científica”, amparada en estudios clínicos de eficacia terapéutica en psicología, resultaba sintomático de una articulación entre religiosidad y lo que se entendía como una “psicología científica”, no solo como estrategia terapéutica, sino incluso como “evidencia científica” de su eficacia. Si un estudio de eficacia clínica podía explicar la importancia de la oración para la mejora de problemas de stress, ataques de pánico y depresión, la causa última de la cura se atribuía a la presencia del *Espíritu Santo*. Como ha señalado Elisabeth Claverie en un trabajo sobre la noción de “prueba” en espacios del catolicismo renovado, a diferencia de las justificaciones “científicas” del milagro de cura tan comunes en el catolicismo romano, habitualmente consistentes en exámenes médicos producidos luego de un evento ocasional, el modelo carismático de articulación borra los límites permanentes entre “ciencia” y



religiosidad, estableciendo imbricaciones mutuas difíciles de separar en “esferas” independientes (Claverie 2010).

Más allá de los grupos carismáticos, en el horizonte de la espiritualidad católica renovada del barrio otros lenguajes psicologizados estaban encarnados en ofertas de acompañamiento y *counselling*. La oferta psicológica-espiritual era explícita, sobretodo en técnicas de acompañamiento psicológico que se plegaban con las de consejeros espirituales. En un folleto de un Centro de Espiritualidad encontrábamos un comentario que redefinía la relación del especialista psi como una relación de “santidad” que iba más allá de la pura terapia:

El acompañamiento espiritual es una relación de amor, en la cual Jesús es el que se pone al lado del acompañado a través del acompañante; no es una relación de pares, es una relación de ayuda. No busca resolver problemas, sino dar el sentido espiritual a la vida. No es terapia, la terapia busca la sanidad, el acompañamiento espiritual, la santidad. **Es una relación trinitaria donde los verdaderos protagonistas son el acompañado y el Señor.** El acompañante es solamente un facilitador de esta relación (subrayado en el original).

Lejos de criticar el abordaje psicoterapéutico, éste era considerado un aspecto central que complementaba un abordaje “integrado”. De hecho, como en otros ámbitos, el saber psicológico era re-significando en términos religiosos, con una propuesta de des-jerarquización entre especialista y paciente que remitía a la figura del “facilitador”, lenguaje típico de los estilos Nueva Era de espiritualidad (Carozzi 2000). Por otro lado, el Departamento de Psicología y Espiritualidad del Centro organizaba seminarios y encuentros con profesionales de la salud. El siguiente comentario de Mariela, una de las psicólogas del Centro, en relación a un foro de discusión organizado allí, muestra cómo el perfil de ciertos enfoques teóricos de las llamadas nuevas psicologías se articulan con la vocación cristiana de sus participantes:

Quando se armó este primer foro de acompañantes espirituales, las psi del Equipo de Psicología y Espiritualidad fuimos convocadas a presentar un caso y analizarlo desde diferentes marcos teóricos, para esclarecer desde un abordaje más científico el tema del foro, desenmascarando al ego. Más allá del éxito de la actuación, resultó muy interesante, y tuvieron muy buena acogida las tres ponencias: desde la psicología del self, el modelo cognitivo, y la psiquiatría psicodinámica. Una experiencia de comunidad muy plena y nutritiva para seguir contribuyendo a la multiplicación de los panes de la gracia de Dios hasta los confines de la tierra. Sé lo que tanta gente trabajó en la organización, y estoy contenta y agradecida de que hayamos podido aportar nuestro granito de arena en esta maravillosa experiencia.

Las temáticas del “yo”, el autoconocimiento y la relacionabilidad se encuentran en sintonía con otros rasgos que ya hemos mencionado para los grupos de oración carismática, pero el estilo de sacralización de una experiencia psicologizada muestra también una fuerte



impronta de una psicología que poco tiene que ver con el psicoanálisis; se trató más bien de una articulación con modelos terapéuticos inspirados en las “nuevas psicologías” de origen norteamericano. Esto se percibe en las referencias a la prueba científica de la eficacia espiritual entre los carismáticos, pero también en el *counseling* espiritual, la terapia grupal o la concentración en aflicciones específicas y cotidianas como la depresión y el stress. El énfasis en la obtención de bienestar en un tiempo breve y una idea de la persona con una condensación íntima de la dimensión trascendente, como la que inspira una psicología del *self*, parecen mostrar una afinidad entre lo psicológico y lo religioso, tan lejos de un Dios fuera del mundo como de un inconsciente en el mundo interior.

4. Psicologización y estilo Nueva Era de espiritualidad

Marina, una asidua asistente al Centro de Meditación, me insistía permanentemente sobre la importancia de la psicología en una concepción “holística de la persona”, pero también me contaba que desde su adolescencia había consultado psicólogos. Cuando era adolescente sus padres la habían enviado a una consulta con un psicoanalista que no le dio buen resultado. Según Marina la relación era rara y ella no se sentía nunca cómoda, no sentía que avanzara mucho, y al poco tiempo dejó la consulta. Años más tarde, cuando estaba por separarse de su pareja volvió a consultar con un psicoterapeuta, que “no era tan psicoanalítico”, y que eso le ayudó mucho en el momento de la separación. Si bien Marina considera que su familia estaba muy influenciada por el psicoanálisis, sostiene que en cierto modo ella “rompió” con esa tradición de la misma manera que también rompió con el catolicismo de sus padres. En una conversación sobre el tema me contaba que:

Yo sigo siendo católica, pero de una forma nueva. Empecé a ver toda esa parte espiritual que antes no nos contaban del catolicismo. Y con la psicología pasa algo parecido, hay toda una psicología re-interesante que no me contaban a mí cuando era más chica. Mis papás me mandaron al psicoanalista cuando era chica, y uno crece con esa imagen del diván y el tipo con barba que sabe todo. Pero ¿sabés qué? Yo descubrí toda otra psicoterapia que se vincula más con el cuerpo, con todo eso que no vemos, que tiene que ver con un mundo que está mucho más allá de la idea del inconsciente. Ojo, no porque el inconsciente no sea importante. Sino porque hay cosas ahí que tiene que ver con un mundo que no podemos explicar desde lo racional, sino desde cosas que nos superan y para las que buena parte del psicoanálisis no está preparado. Yo creo que necesitamos algo más, que hay que usar herramientas de la psicoterapia pero para ir más allá.



El lugar de la psicoterapia como una consulta con un psicólogo o un psicoanalista era para Marina un espacio “parcial”. Mostraba que si bien había sido parte de su experiencia biográfica, e incluso de su ámbito familiar, ella había “roto” con esa tradición. De un modo semejante al argumento de Estela en aquella charla luego de la misa carismática, su imagen de la psicoterapia era la de un recurso que no alcanzaba a la totalidad de la persona entendida como una entidad que suponía algo más que lo mental. La idea de lo “racional” como opuesto a algo que habría que reivindicar como una dimensión no manifiesta adquiere un matiz singular en el relato de Marina. En su particular imagen el psicoanálisis es vivido como sinónimo de lo racional y alejado de un saber espiritual: “un mundo que está mucho más allá de la idea del inconsciente”. Si en el caso de Estela, el *Espíritu Santo* era más eficaz que el psicólogo, en el caso de Marina una concepción de lo que está “más allá” resulta una noción más difusa pero no menos vinculada a esa eficacia. Utilizar la psicoterapia para ir “más allá” es además una expresión de Marina que también da cuenta de una persistencia del modelo psicológico, pero releído en una clave espiritualizada donde el mundo de lo sagrado lo re-significa para considerar una persona que no se limita a lo físico-mental.

Al igual que en la espiritualidad católica, la prioridad de las nuevas psicologías en la meditación resulta central. Marina, había hecho cursos de temáticas psi diversas, desde *coaching* ontológico hasta programación neuro-lingüística, y consideraba como referentes a las ideas, que incluso ella consideraba heterodoxas, del psiquiatra Brian Weiss. Ella misma se consideraba una ecléctica terapeuta de biodanza y bioenergía, técnicas que había aprendido en viajes a Brasil y California, así como una sensible lectora de obras de psicología transpersonal y la gestalt. Asimismo, muchas de las concepciones con respecto a la aflicción y la cura que aparecían más o menos sistematizadas en las ideas de Marina tenían que ver con una concepción del bienestar que suponía “el cambio de percepción de las personas”. Esa idea del cambio de percepción estaba fuertemente ligada a la idea de la auto-ayuda que difundía el coordinador del Centro de Meditación.

El lenguaje psicológico de la auto-ayuda era una fuerte inspiración del Centro de Meditación. A pesar de recomendar complementar con la meditación la consulta con psicólogos “para poder entenderse mejor uno mismo”, el coordinador insistía en que ese auto-conocimiento no era puramente intelectual. En una síntesis ecléctica y original entre filosofías orientales y cosmología americana pre-hispánica, el Centro ofrecía prácticas de meditación guiada que apuntaban a un “ser holístico”. Las meditaciones eran seguidas por un breve discurso del Maestro con algunos consejos de vida en un clima de informalidad controlada.



Era habitual que las palabras del maestro se refirieran a las ventajas de la meditación como una forma de movilización de *Energía* y las consecuencias que tenía en la persona como un todo integrado entre mente, cuerpo y espíritu. La movilización de la Energía y el ejercicio de la meditación eran una práctica que, en última instancia, dependía de una voluntad personal de cambio. “El que no quiere cambiar, no va a cambiar. Las cosas dependen de un cambio de percepción” –decía. Cada uno debía recorrer un camino que no dependía de los otros, sino del trabajo con “uno mismo”. Luego de la disertación, los asistentes, en su mayoría mujeres que participaban desde hacía muchos años en el grupo, podían hacer algunas preguntas e incluso dar “testimonios” de la experiencia de cada uno.

La práctica de hablar de sí mismo en público y contar los problemas personales y cómo éstos pueden ser vistos desde otro punto de vista a partir de la meditación resultaba cotidiano en el Centro. Por ejemplo, si una persona había conseguido relajarse y ver las cosas de otro modo con respecto a un problema, podía contarlo en la reflexión final, mostrando cómo la práctica de la meditación le permitía enfocarse en lo que verdaderamente importaba y deshacerse de los problemas menores de todos los días o, en el caso de que fueran problemas importantes, para mostrar como la meditación le permitía dimensionarlo y tomar decisiones para actuar responsablemente en consecuencia. Ese contacto con la *Energía* o el poder del “yo superior” sacralizaban a la persona como un todo, “purificando” tanto el cuerpo como la mente y produciendo pensamientos más claros.

Tanto en la historia de Marina como en este breve retrato del coordinador del Centro de Meditación, vemos cómo el modelo de subjetividad que separa mente, cuerpo y espíritu es más un espacio de negociación que algo estático. Nuevas concepciones que promueven una integración entre esos componentes son negociadas con las imágenes que suponen espacios autónomos. El uso de un lenguaje psicologizado para hablar del “yo” en los términos del crecimiento personal, la centralidad del “testimonio” como recurso de legitimación de la eficacia y las referencias al lugar de las nuevas psicoterapias delimitan un espacio novedoso que, si bien difiere en sus términos con el de los grupos espirituales católicos, comparte una gramática común centrada en una sacralización del “yo”.

Conclusiones



Los procesos de psicologización de la religiosidad muestran un particular uso de categorías psi en ámbitos donde espiritualidad, autoayuda y novedosas modalidades de gestión de sí mismo se articulan para dar respuesta a situaciones y experiencias de aflicción e inseguridad personal. ¿Pero qué modalidad de este proceso sería propia del mundo de los sectores medios urbanos?

La posibilidad de atribuir una práctica semejante a un sector social como una especificidad resulta compleja y discutible. Evidentemente, las relaciones entre psicologización y religiosidad constituyen un capítulo complejo de los modos de personificación en Argentina, y remite a contextos variados: los saberes expertos, la cultura masiva, la cultura letrada y la cultura de los sectores populares. La presencia de una religiosidad psicologizada, en tanto, parece tener una presencia amplia en la sociedad Argentina. Sin embargo, ello tal vez no signifique lo mismo ni sea vivido de la misma manera en diferentes espacios sociales.

Algunos estudios antropológicos sobre la cultura de los sectores populares realizados en Brasil muestran una permanente re-significación de los saberes expertos en función de configuraciones de valores que son, es bueno repetirlo, no esenciales sino comparativamente diferenciales a los de la cultura letrada (Duarte, 1986; Ropa & Duarte, 1985; Sanchis, 1994). Siguiendo esa perspectiva pero considerando la especificidad argentina, Pablo Semán ha señalado -en un trabajo que nos permite contrastar algunas datos referidos aquí-, que habría que desconfiar de una continuidad cultural entre el universo de las clases medias y el de los sectores populares, sobre todo en lo que respecta al uso y la significación de las prácticas psi. A su vez, esto le permitía insistir en que un análisis de ese tipo podía convertirse en una “oportunidad de definir la especificidad de la psicologización en los grupos populares” que, sin dejar de reconocer elementos innovadores propios de los procesos de modernización argentinos pasados y contemporáneos, estaría marcada por la continuidad de una lógica de indistinción entre sagrado/secular que es propia del universo popular (Semán 2008, 133). En otras palabras, según esta perspectiva existiría un modo específico de apropiación de las versiones psicologizadas de la religiosidad contemporánea que, en el caso de los grupos de sectores populares, se manifestaría en modalidades populares del carisma católico y en el pentecostalismo evangélico. La difusión de una religiosidad psicologizada, empero, sería permanentemente resignificadas en base a un modelo de larga duración y de significativa vitalidad contemporánea, propio de la cultura “encantada” de los sectores populares (Semán 2001).



Si mantenemos como criterio analítico el principio de la discontinuidad en el uso de los conceptos psi, incluso en un espacio “cercano” al de los saberes expertos como es el del mundo de los sectores medios urbanos, sería productivo extender el análisis de la resignificación en función de una cultura letrada que vive su propio proceso de transformación. Como hemos intentado mostrar aquí, tampoco en el horizonte de los sectores medios podemos suponer la continuidad plena de los modelos de psicologización e interiorización secularizada que caracteriza la versión dominante de la modernidad. El contenido psicológico que estas manifestaciones religiosas contienen – potencial humano, terapias breves y modelos cognitivos - remite a un tipo particular de psicoterapia mucho más afin al diálogo con el énfasis terapéutico “holista” e “inmanente” de la nueva espiritualidad, que al que podría manifestar, por ejemplo, el psicoanálisis. Asimismo recorta una experiencia de la persona que muestra un desplazamiento del modelo centrado en el individuo y en la intimidad extendiendo esa noción a una trama de relaciones más extendida que configura un modelo de cosmización del “yo” diferencial con respecto al de la modernización y la secularización. Este hecho da cuenta de un proceso de transformación en el que resultaría necesario diferenciar nuevos y viejos procesos de psicologización.

En ese sentido, al menos en los colectivos de los sectores medios que participan en las llamadas nuevas espiritualidades, deberíamos relativizar también la presencia de modelos de psicologización puramente seculares, sobre todo en función de la auto-imagen del psicoanálisis como sinónimo de la identificación dominante de la clase media urbana y la cultura nacional. A diferencia de lo que parece ocurrir en el mundo popular urbano, la sacralización de las prácticas psi que el catolicismo revivalista y las espiritualidades estilo Nueva Era movilizan se produce sobre una experiencia de secularización y de psicologización previa que obliga a las personas a negociar el aspecto psicologizado de la nueva sacralidad con concepciones previas secularizadas. De alguna manera, los colectivos de los sectores medios urbanos que participan de este nuevo modo de gestión del bienestar lo hacen de modo *sui generis*, es decir, en función de sus modos dados de entender a la persona y al bienestar, marcados por la separación sagrado/secular. Ello no quiere decir que la novedad que las nuevas espiritualidades proveen no produzcan una efectiva transformación en sus formas de entender el bienestar y la aflicción, incluso en sus concepciones y estilos de vida; pero esa transformación resulta en un proceso de construcción permanente sobre un espacio cultural históricamente delimitado por una concepción de mundo en la que los saberes psicológicos y la religiosidad seguían caminos relativamente autónomos.



Si la modernidad religiosa se ha caracterizado por la separación, siempre parcial, entre los ámbitos de lo secular y lo sagrado, la presencia creciente de nuevas experiencias espirituales como las descritas aquí que sacralizan lo psicológico, al tiempo que psicologizan la religiosidad, muestran un proceso de continuidades y transformaciones complejas que resulta necesario todavía entender mejor, sobre todo, si ello nos permite desarmar la mirada homogénea de una modernidad religiosa argentina única y omnipresente.

Bibliografía

Bourdieu, P. (1988), "La disolución de lo religioso" in Bourdieu, Pierre, en *Cosas dichas* (Barcelona: Gedisa).

Carozzi, María. J. (2000), *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y en la interacción* (Buenos Aires: EDUCA).

Claverie, E. (2010), "La Virgen, el desorden, la crítica. Las apariciones de la Virgen en la era de la ciencia", *Apuntes de Investigación del CECyP*, 18, 11-36.

Duarte, L. F.D. (2003), "Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença", *Ciência & Saúde Coletiva*, 1 (8), 173-186.

_____ (1986), *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar)

Giménez Béliveau, V. (1999), "Salud, sanación, salvación: representaciones entorno del "estar bien" en dos grupos católicos emocionales". *Sociedad & Religión*, 18/19, 23-39.

Heelas, P. (2008), *Spiritualities of Life* (Londres: Blackwell)

Mauss, M. (1971), "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del "yo" en Mauss, Marcel, *Sociología & Antropología* (Madrid: Tecnos).

Ropa, D. & Duarte, L. F.D. (1985), "Considerações teóricas sobre a questão do "atendimento psicológico" às classes trabalhadoras", en Figueira, Sérvulo (ed.), *Cultura da Psicanálise* (São Paulo: Brasiliense).

Russo, J. (2001), "A pós-psicanálise. Entre Prozac e Florais de Bach", en Jacó-Vilela, A. M; Cerezzo, A. C. & Rodriguez, H. B. C. (eds.), *Clio-Psyche. Hoje. Fazeres e dizeres psi na história do Brasil* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará).

Sanchis, P. (2005), "A Igreja Católica no Brasil e a dimensão do sujeito" in Luiz F. D. Duarte, Jane Russo & Ana Tereza A. Venancio (eds.), *A Psicologização do Brasil* (Rio de Janeiro: Contracapa).

_____ (1994), "Pra não dizer que não falei de sincretismo" *Comunicações do ISER*, 45, 5-11.

Semán, P. (2008), "Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires" *Sociedad & Religión*, 30/31, 107-135.

_____ (2001), "Cosmológica, Holista y Relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", *Ciências Sociais & Religião*, 3, 45-74.



Strathern, M. (1987), "The limits of Auto-anthropology", en Anthony Jackson (ed), *Anthropology at home (ASA Monographs, 25)* (London: Tavistock).

Tavares, F. (2003), "Legitimidade Terapêutica no Brasil Contemporâneo: As Terapias Alternativas no Âmbito do Saber Psicológico" *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, 13(2), 83-104.

Visacovsky S. (2009), "La constitución de un sentido práctico del malestar cotidiano y el lugar del psicoanálisis en Argentina", *Cuicuilco*, 45, 51-79.

Visacovsky, S. & Garguin, E. (2009), *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos* (Antropofagia: Buenos Aires).