

Religión y best sellers: superar una disociación para entender la espiritualidad contemporánea.

Pablo Semán
CONICET/UNSAM

Diversos indicadores evidencian la expansión de la venta y consumo de libros que, en términos generales son considerados “de autoayuda”, “superación personal”, y que nominaré como literatura espiritual contemporánea o masiva¹. Los géneros literarios implicados en esta producción varían ampliamente: manuales de consejos, novelas, narraciones míticas complementadas con prescripciones rituales, testimonios comentados o presentados en forma directa y manuales que traducen, a prácticas cotidianas y rituales colectivos e individuales, las premisas espirituales que afirma o desarrolla esta literatura.

Esta literatura tiene diversas valencias en relación a los agrupamientos e ideologías religiosas: puede proclamarse ajena a lo religioso y sin embargo inspirar prácticas y creencias en diversos ámbitos sociales, puede integrar esfuerzos proselitistas de iglesias establecidas, puede hacerlo con nuevos movimientos religiosos, puede invocar un punto de vista que sintetiza diversas expresiones religiosas en una nueva (o que afirmando principios religiosos originales, puede proponerse compatible con las experiencias preexistentes). En este contexto, la literatura espiritual contemporánea, por su recepción masiva y por sus usos posibles (propuesta de transformación personal, de ideología religiosa, de género narrativo), constituye un objeto estratégico en la indagación de las relaciones entre consumo masivo y producción de ideologías religiosas. Estos libros han constituido comunidades de intérpretes que congregan una serie heterogénea de procedencias sociales, culturales y nacionales. Esa comunidad se concreta en patrones de actividad individual y en intercambios –formales e informales, sistemáticas o aleatorias, virtuales, impresas o de boca en boca– en las que se deriva y afirma el sentido de una lectura que después integra, de diversas formas, una sensibilidad religiosa.

De todo esto deriva una pregunta pregunta ¿cómo interactúan literatura masiva y religión en la producción de experiencias religiosas? Anticipando un poco mi conclusión diría que es preciso superar a disociación, y aún el paralelismo, en que viven dos miradas disciplinares y, sobretudo, los objetos consagrados aisladamente como “religión” y “literatura”. En tono de proposición, argüiré a favor de la posibilidad de concebir literatos enraizados en tradiciones cosmológicas, y espirituales. También daré argumentos que nos permiten referir lectores que apoyados en esas tradiciones usan el libro para construir expectativas religiosas densas e sistemáticas. Desarrollaré esta respuesta en tres momentos. En el primero,

¹ Me refiero al caso argentino, y entre esos indicadores a: relevamientos en librerías, encuestas de cámaras comerciales-de relativa validez, pues sus categorías son muy agregadas-, a entrevistas con gerentes editoriales-quizás el instrumento más válido- y a nuestros propios registros cuantitativos.

consideraré un marco conceptual general que permite capitalizar tanto elementos de la discusión “teórica” como los resultados de la investigación que luego es expuesta, muy breve y parcialmente en dos apartados diferentes². En uno de ellos, segundo acápite de este trabajo, expongo un caso en el que la autoría literaria masiva puede vincularse a la emergencia de nuevas formas de sacerdocio. En el otro apartado, el tercero de esta presentación, referiré los puntos de encuentro simbólicos y técnicos entre lectores y oferta literaria tratando de ilustrar la eficacia mutiple de esta literatura en diversas trayectorias sociales y sus relaciones con la religiosidad de la “Nueva Era”. La exposición va de lo general a lo particular como una fórmula pertinente para exponer de forma sistemática y argumentada tres proposiciones relativas a las formas de devoción que se traman alrededor de la literatura masiva.

I-Religión y Literatura: bases de una disociación.

El abordaje de esta actividad de producción de sentido, requiere la elaboración crítica de las premisas que ciñen una intersección empíricamente existente, pero analíticamente soterrada por la lógica de abordajes que, de diversas formas, la niegan. En primer lugar, trataremos de mostrar los obstáculos y los puentes que, a nivel teórico e investigativo, presiden el análisis de las relaciones entre literatura y religión.

Una lectura sintética, condensada y conscientemente abstraída de matices puede decirnos que en el conocimiento social, aparece una disociación entre fenómenos literarios y religiosos sobre todo cuando estos son referidos a la contemporaneidad. Tal disociación surge, por un lado, de la perspectiva a partir de la cual las ciencias sociales de la literatura se posicionan frente a la religión y, por otro, de la que las ciencias sociales de la religión adoptan frente a la literatura. En los estudios sobre religión la mediación literaria es minimizada y en los estudios sobre recepción de la literatura la temática religiosa es relegada. Los estudios sobre el uso del libro le atribuyen importancia como vehículo emancipador y promotor de una cultura moderna (en el sentido de laica) y, por lo tanto, dejan de lado la religión, al menos la literatura religiosa consagrada, privilegiando textos y/o lecturas heterodoxas que cumplen el objetivo de extraer a los sujetos de una determinada opresión. Dos ejemplos significativos de esta actitud son la máxima teórica de Jauss (1978) que concibe la posibilidad del placer literario como efecto de la secularización o el clásico estudio de Radway (1991) que muestra las posibilidades contradictorias, pero potencialmente positivas y ligadas al cambio social, en la literatura popular consumida por las mujeres en los EEUU³. En cambio los estudios sociales sobre

² La investigación conjuga datos de un primer realizado entre 2000 y 2002 en Río de Janeiro y Buenos Aires, entre los lectores de Paulo Coelho y una segunda investigación, en curso desde 2009, entre lectores de diversos autores de literatura espiritual contemporánea en Buenos Aires y Córdoba. En dichas investigaciones hemos aplicado procedimientos cualitativos, cuantitativos y etnográficos. El primer apartado, expone de forma más extensa un argumento que señalé como posible en Semán (2003). El segundo apartado, surge de la investigación actualmente en curso al igual que el tercero (en el que se incluyen dos análisis que corresponden, también a Semán (2003)).

³ Esta es una idea deliberadamente extrema y despojada de matices para ilustrar la lógica más general del argumento que surge al considerar la literatura que enfoca esta cuestión. Señalemos algunos de esos matices cuya ausencia hace abrupto el razonamiento anterior 1) No se nos escapa que diversos abordajes de

religión enfatizan los contextos rituales y los significados prácticos siguiendo una regla de validez comprobada, pero no necesariamente absoluta: lo que los antropólogos no nos cansamos de confirmar, que el sentido realmente existente de las religiones no se deduce ni comprende si se lo deduce de los textos que organizan su dogma. .

La superación de una disociación

Pero resulta que considerando la posición de la literatura espiritual contemporánea y las características de la contemporaneidad, pueden ponerse en cuestión esos presupuestos para comenzar a revertir la disociación señalada. La literatura espiritual contemporánea, los indicios que tenemos sobre su circulación y recepción y las propias condiciones de emergencia de esta producción literaria, ostentan una posición particular como fenómeno religioso y literario. De una parte, y como interpelación religiosa, está en la base de una cultura espiritual que genera un nuevo consenso que se impone transversalmente al mundo de las denominaciones religiosas, aún a pesar de las intenciones de estas de sancionar negativamente su influencia por no pertenecer al corpus oficial. Esto plantea un problema a la perspectiva que deja de un lado la literatura en la religión: siendo que es verdad que, en general, del dogma escrito no se deduce lo que es efectivamente practicado, qué hacer cuando el sistema de apropiaciones de cualquier religión (o a elaboración de universos personales de creencia religiosa) incluye sistemáticamente la lectura “autónoma” de Louise Hay o de Paulo Coelho?. De otra parte, y como interpelación literaria, lleva a un extremo particularmente interesante las necesidades de relativización que las ciencias sociales impusieron a las disciplinas que estudian

las ciencias sociales, algunos clásicos e influyentes, han reparado y examinado que existen religiones para cuyo dogma y transmisión se propone un libro sagrado o textos consagrados. Aún así es evidente que, como resultado de la influencia de la antropología, que destaca la prioridad de las apropiaciones que sustentan el sentido histórico de una religión, los libros y los dogmas son relativizados junto con los sacerdotes y los líderes que encarnan a voz oficial. 2- Sabemos que en las ciencias sociales de la religión la distinción entre religiones con o sin libros da lugar a categorías de análisis y a estudios comparativos que en una etapa anterior, y de acuerdo al raciocinio subsecuente, se conectan con el modo en que el problema es abordado en este artículo. Desde puntos de vista más generales, se han estudiado las propiedades de la oralidad y la escritura en el funcionamiento social incluyendo la religión Ong (1982), Goody (1987), Olson e Torrence (1995), Olson (1997)). Otro abordaje, y su combinación con el anterior, desembocan en la oposición general entre los mundos de la oralidad y la letra que supone polaridades y linealidades que desconocen matices que nos interesa señalar: los relativos a diferentes estilos de lectura, a usos diferentes de la literatura, a configuraciones singulares en las que los polos citados anteriormente se mezclan en resultados que subvierten y redefinen. Esta trayectoria desemboca en el campo de los usos, consagrado por M. De Certeau, que es el que privilegiamos, como un campo de singularidades en el que los conocimientos generales no deben ser excluidos (pero tampoco incorporados como paradigma para confirmar o rechazar). Hay bibliografía que trata de los usos populares de la literatura, que incluye la religiosa, como los de Chartier (1996, 1999). Y es justo reconocer que estos, raramente, se sitúan en la contemporaneidad. No es casual: la intersección entre religión y literatura es reconocida sólo como parte del pasado de acuerdo a una percepción que se gobierna por la expectativa moderna de desaparición de la religión y autonomización de la literatura. Los fenómenos que nos interesan nos obligan a recorrer un camino que cuestiona esas dos seguridades. 3- Debemos mencionar los estudios sobre la literatura producida por religiosos o la presencia de lo religioso en la literatura secular. Estos parecen atraídos por el tipo de fenómeno que nos preocupa, pero no atienden al foco especificado (la recepción) privilegiando la autoría. Entre ellos se encuentran O'Toole (1995) que analiza la presencia de temas religiosos en la literatura canadiense o Wellbeloved (1998) que analiza la literatura de Gurdjieff.

el uso y circulación del libro: aún aquellas visiones que han sabido describir el uso de los objetos culturales con distancia de las miradas normativas de la estética dominante, presuponen la supracitada condición enunciada por Jauss (1978) (la secularización) y no pueden responder satisfactoriamente a una cuestión de hechos. Aún si la secularización es una condición de los literatos y de la cultura literaria (en verdad, de una parte de ellos) es, justamente, en la extensión indebida de esa condición histórica a un concepto teórico de pretensión universalizante, que reside el problema: la secularización no es una condición real de los lectores, tal como fue evocado en el inicio de este trabajo. Y, con eso, se mantiene una deuda respecto de lo propuesto como giro fundamental en la hermenéutica contemporánea: la adopción del punto de vista del lector y las apropiaciones como lugar de comprensión del sentido de la literatura. Pues si estos no se secularizaron, aunque aprendieron a leer y usar libros, ¿porque no leerían desde un punto de vista religioso, desde un compromiso con lo sagrado? Y si fuera así, porque disociar lo religioso y lo literario.

Las dos direcciones apuntadas (pensar como parte de las identificaciones religiosas las prácticas de lectura y cuestionar la exclusión de la expectativa religiosa del contexto de recepción) se contraponen a la disociación descripta inicialmente. Así queda dispuesta en el horizonte una situación que permite asumir dos posibilidades que discutiré: la posibilidad de un campo religioso influido por literatos y el surgimiento de un sentido del religioso vehiculado (constituido y/o expresado), en parte, por la literatura.

II-Nuevos Sacerdotes

Ari Paluch es un conductor radial que inicio su carrera en los años de la apertura democrática en una época en que en la Argentina cambian los lenguajes y se hacen más directos en lo afectivo y lo político. En una época en que el rock en español triunfó entre los jóvenes argentinos aportando espíritu crítico -en lo social, lo político y lo moral- Paluch acompañó todas esas causas desde una emisora que fue efecto y causa de ese clima. En la narrativa de su vida, la competencia con algunas figuras más importantes que la suya y la ambición frustrada de triunfar de forma contundente, hicieron de nuestro personaje un sujeto se sentía fracasado y enojoso. En esa misma narrativa emerge reconvertido luego de 20 años de tribulaciones endemoniadas, como un nuevo ángel, como un mensajero de la paz espiritual. Su tránsito y su mensaje se sintetizan en dos libros (El combustible Espiritual I y II) que desde el año 2007 son best sellers y en intervenciones radiales que cada vez ocupan más tiempo de su programa de noticias. En libros y monólogos ha convertido en proposiciones espirituales las armas que le permitieron salir de la rabia, la depresión y la crisis.

Sus libros componen de una forma específica una serie de vertientes. De las referencias contraculturales queda el desenfado. Luego las que provienen de un psicólogo cristiano que lo ha orientado en la salida de su crisis⁴ (imitando la de otras figuras populares de Argentina, que publicitan su terapia, pero a diferencia de ellos, con un terapeuta evangélico). Y junto a estas dos todas las que son clásicas en lo que suele llamarse “Nueva era” (religiones o espiritualidades con referencias orientales y psicológicas, figuras carismáticas, prácticas como la meditación, la respiración y la confesión positiva). En su testimonio escrito y sobre todo en sus intervenciones radiales aparece, más recientemente la polémica reivindicación de un conservadorismo que excede con mucho la visión de la necesidad de sentar cabeza con que muchas veces se balancea la vida a mitad del camino. La figura de la revelación y la conversión reivindicadas por Paluch no configuran la épica clásica del repudio de una vida satánica, sino la experiencia de salida de una vida seca de espiritualidad, ahora bélicamente afirmada a favor de las figuras cristianas, del milagro, del amor, la misión. Pero también con la reivindicación de “metafísicos” no cristianos como Conny Mendez o músicos de rock como Gustavo Cerati.

Paluch, es ecléctico y anti intelectual. En esto parece una especie de versión grosera de otras expresiones de la “Nueva Era”: ésta, en cuanto se difunde se bifurca ente expresiones cada vez más exclusivas y caras (viajes, tratamientos, hotelorías, prácticas guiadas) y otras más masivas, menos costosas y más vinculadas a un sentido común precedente (en el caso argentino, más vinculado al cristianismo) y ofrecidos en formatos más accesibles. Acompañando esta dirección las expresiones de Paluch aproximan la “Nueva Era”, a un sentido común en el que están activas las maneras impositivas, ampulosas, de los porteños. Como en la mayor parte de los libros comercialmente exitosos, el caso de Paluch combina en un mismo cuerpo al héroe y al narrador. La situación que hace posible este tipo de actuación es la inversa de la que se supone que domina círculos literarios más estrechos y elaborado. En ellos lo interesante es la narración mientras que entre los que leen este tipo de libros, una vida interesante exige un libro que la presente, y se termina de construir como tal, con un libro que viene a coronar un camino. No sólo los lectores: los animadores culturales masivos –los periodistas, los conductores de radio y

⁴ El psicólogo cristiano es Bernardo Stamateas también autor de best sellers a cuyos lectores aludiremos mas adelante.

televisión, ciertos editores- luego de escuchar una trayectoria vital que les resulta fascinante afirman: “¿¡Pero como todavía no hiciste un libro con eso!?”. La existencia del literato y del líder religioso no puede ser insensible a su anclaje en configuraciones sociales en las que la “religión” y la literatura existen más allá de púlpitos, círculos universitarios, intelectuales, bohemios y aun folletinescos. Ari Paluch encarna una forma de esa reconfiguración que se inscribe dentro de la literatura espiritual contemporánea.

La escena ofrecida por la firma de libros en una exposición es un ángulo estratégico para analizar el desempeño de los autores de esta literatura. De presencia mucho más juvenil que la de su edad hacía gala de su aspecto deportivo en el escenario de la Editorial Planeta que ocupaba el lugar central de la Feria del Libro realizada en la Ciudad de Buenos Aires (un evento que congrega las expectativas de libreros y lectores y se presenta en la Argentina como una especie de celebración del carácter culto y civilizado con que se autorepresenta y autointerpela la clase media de Buenos Aires en la Argentina). Todo el proceso previo al inicio de las firmas estuvo signado por muestras ostensibles de una distancia del evento en tanto evento de escritores. Paluch no “habla difícil”, “no polemiza”, “no frunce el ceño”, casi no parece un escritor y muestra su distancia con el mundo del libro, con el simple recurso de mostrar, de forma permanente, su genuino asombro por estar “¡como autor!”, “con tanta gente tan sabia”, en la Feria del Libro. Nada de esto es nimio: el mundo de la literatura cambia porque el mundo de la autoría se transforma. Por diversas razones cada vez más personas se tornan autores y el rol del escritor se encuentra en reformulación radical. Paluch es parte de un hecho más amplio del que es una muestra paradigmática: las salas de conferencia más grandes e importantes de la Feria del Libro en Argentina, que llevan nombres como Borges o Lugones, dan lugar al protagonismo de autores de literaturas, masivas, religiosas y/o utilitarias que se alejan bastante del perfil que prescriben las invocaciones a los fundadores de la literatura nacional.

Pero al mismo tiempo que el campo literario se transforma, se transforma el patrón de performance religiosa, tal como puede concluirse de la prosecución de la escena. Al comienzo de la sesión de firmas, el contacto con cada lector contrastaba con la discreción que se autoimpone el literato clásico en el mismo evento: las formas suaves y contenidas cedían aquí a la muestra ostensible y expansiva de afectos, a la concesión de oportunidades

para una foto que podía incluir la exigencia de la camisa del club de fútbol del demandante del autógrafo o la presencia de familiares. Los agradecimientos efusivos, la muestra de testimonios materiales y simbólicos de los beneficios recibidos de la lectura formaban parte importante del encuentro entre el autor y su público. Así era posible observar que las personas llevaban al autor, escritos de su autoría, pero también copias o *links* de *webs* en las que ellos mencionaban al autor o concretaban un proyecto nacido de las enseñanzas que se tomaron de él. Aliento afectivo, liberación inspiradora, esclarecimiento y determinación eran los bienes que se habían recibido del escritor que ahora firmaba sus ejemplares. Cada firma era un encuentro extendido, pleno de afecto y confesiones. El autor imponía o determinaba un ritmo lento de avance para la fila de cientos de personas que igual esperarían. La pregunta personalizada, la escucha atenta, la réplica y el abrazo, iban más allá de una búsqueda de motivos para personalizar la firma del libro. Se trataba de buscar intimidad y conocimiento del interlocutor sin mostrar la más mínima huella de apuro, impaciencia o incomodidad. La despedida de cada uno de los firmantes era afectuosa y marcada por la disculpa en nombre de la necesidad de dar un espacio a los otros que seguían con tanta paciencia como imponía la paciencia del escritor. En tiempo y modos, el autor actuaba la espiritualidad que sus libros promovían como santa mansedumbre en el fragor de la vida urbana, y del ajetreo de la feria.

Cada agradecimiento efusivo era respondido con una reverencia ante quien agradecía, enfatizando con humildad el hecho de que ese agradecimiento no debía hacerse a él sino a la idea que transmitía y a su autor original (al que Paluch presenta, traduce o dialectiza) e incluso a quien la hacía suya. La performatización de la distancia respecto de cualquier rasgo de vanidad, junto a cierta comicidad, consuman una estrategia de condescendencia, apropiada para armonizar en cualquier relación asimétrica. Pero además se sobrepunen y subrayan los rasgos de una actitud espiritual que apunta a la consistencia con lo que el libro transmite: la anulación del ego como camino de éxito que llega más allá de cualquier cálculo. Las presentaciones de los libros nos mostraban que los literatos espirituales contemporáneos son en acto encarnaciones de sus ideales morales y religiosos y, en ese sentido, predicadores, monjes, sacerdotes de ese ideario.

Ahora bien: la inclusión de los literatos, sus obras y los efectos de su recepción y, aún, de la literatura de masas, como un vector del campo religioso, debe ser elaborada, porque ni todas las definiciones del campo religioso y sus agentes contemplan una posible intersección e, inclusive, la obstaculizan. En términos generales, esa posibilidad puede basarse en la afirmación de Bourdieu (1986: 105) sobre la disolución del campo religioso en el sentido clásico de un campo de conflictos entre Iglesias en torno de bienes de salvación (lo que ya supone la naturalización de unos bienes religiosos cuya presencia es hoy declinante)⁵. Esa noción debe ser relevada por la concepción del campo religioso como un campo de disputa a respecto de los límites y, especialmente, de la propia definición de lo religioso entre agentes de los más variados campos. Bourdieu, en aquel momento, pensaba en los profesores de yoga, psicoterapeutas e orientadores familiares como concurrentes de Curas y Pastores. Hoy, para ser consecuentes con el espíritu de su observación, incluiríamos los hombres de letras que no sólo producen para un público que dista del ideal de secularización, pero surgen de una trayectoria en que la dimensión de lo sagrado no resulta ni borrada ni insignificante. De hombres de letras que provienen de culturas y formaciones cada vez más diversas, innovadoras y distantes del canon.

Pero además, y a partir de la misma definición de Bourdieu, se debe considerar que la práctica religiosa y las experiencias espirituales no necesariamente tendrán como sede las iglesias. En un universo sociocultural en que se hacen cada vez más presentes los valores de la autonomía y las prácticas letradas, el libro –específicamente la literatura de masas, sus circuitos de difusión y apropiación– puede acarrear un espacio privilegiado para la elaboración de experiencias religiosas cuando, como mínimo, dos de las siguientes condiciones se concretan: 1) la pervivencia de las visiones cosmológicas (mucho más extendida de lo que se cree,) y, sobretodo, 2) la eficacia de discursos sobre lo sagrado que avanzan a partir de las contradicciones propias de la secularización – aquellas que, según Hervieu Leger (1986) y Hellemans (1998), designan la posibilidad de generación de corrientes religiosas específicas de nuestra época.

No existe un sentido en que esto es redundante: ¿acaso la idea y la práctica de un texto sagrado no es dominante en las grandes religiones monoteístas o el espiritismo? Pero

⁵ Esta definición supera críticamente la anterior que también es desplegado por Bourdieu (1971).

la redundancia es aparente: se trata aquí de la religiosidad concomitante con, o emergente de la circulación de literatura que es ajena al conjunto de textos prescriptos dogmáticamente, sean estos los textos sagrados o sea esta la literatura indicada por las iglesias en el seno de sus políticas de encuadramiento masivo. Es religión que se retroalimenta y genera con ciertos hombres y ciertas experiencias que se han ganado su lugar en las formas instituidas o emergentes de religión

Ahora bien: si la literatura de masas, al menos en parte, puede ser o devenir una nueva literatura sagrada, y si los literatos pueden ejercer o papel de nuevos ideólogos religiosos, debemos considerar los encuentros posibles entre lectores y libros y la mediación que ejerce el ideario de la espiritualidad de la “Nueva Era” como uno de los escenarios en que pueden concretar esas potencialidades.

III-PUNTOS DE ENCUENTRO

Discernir a los lectores a partir de la oferta disponible es un esfuerzo relativamente infructuoso. Buscarlos como lectores de un tipo de libro o autor -a partir de criterios definidos desde el mundo académico o editorial- es, además de imposible, innecesario y ajeno a la lógica de las prácticas (como se verá en el punto de este apartado): los lectores se definen como tales articulando conjuntos que se forman partir de criterios relativamente sutiles, definidos en la recurrencia de las prácticas de lectura y apropiaciones. Buscando a los sujetos como lectores de un autor llegamos a formas de apropiación recurrentes y asociadas, que resultan ser la verdadera unidad de análisis de la lectura. En lo que sigue, describiré cinco trazos de esas apropiaciones, partir de casos paradigmáticos de nuestra investigación. A través de la descripción respondemos a una pregunta básica (¿qué es lo que hacen los lectores con la oferta de literatura “espiritual contemporánea”?) que nos permite fundamentar una afirmación más amplia: libros y religión se interpenetran para dar lugar a formaciones de religiosidad en las que se articulan, en resoluciones varias, aspectos individualizantes que van del ansia de consumo y la construcción de una intimidad religiosas heterodoxa, a la desinhibición de los afectos y la sexualidad. Al mismo tiempo consideramos aspectos prácticos de las prácticas en que se dona sentido a los libros: la

presencia de redes sociales informales, pero determinantes y reforzadas por el uso de nuevas tecnologías, instituye grupalidades y formas de mediación religiosa específicas y eficaces.

No es simple “identificación” (en sentido psicoanalítico) lo que sucede, sino un proceso de simbolización más abarcativo que viabiliza aquello que describe Petit (2001: 48) “El texto viene a liberar algo que el lector llevaba en él, de manera silenciosa. Y a veces encuentra allí la energía, la fuerza para salir de un contexto en el que estaba bloqueado, para diferenciarse, para transportarse a otro lugar”. Veamos qué es lo que abre el libro en estos casos (y junto a ello, veamos también a través de qué medios sociales y técnicos se realiza la aproximación del libro):

1- *Afectos*: uno de los temas más presentes entre lectores de estos títulos es, incluso en términos recurrentes en una palabra específica, la “locura” como valor positivo y asequible a través de la lectura. La “locura” no es una categoría patológica, sino una de bienestar, reivindicada contra lo que se define, implícitamente, como lo repudiado por el sentido común (este sí alienado con la normalidad). Pero esta reivindicación tiene un carácter singular que parece asociada a un cambio epocal en la Argentina. Ser “loco” implica estar conectado con las emociones. Un valor tan importante como en otras configuraciones la capacidad de “trabajo” o la “inteligencia” Las palabras de Darío, un joven enfermero de la provincia de Córdoba, asientan esta significación de forma ejemplar, en una lectura:

...Porque quiero, bueno quiero contarte algo muy, muy breve. Hace años cuando existía Albert Einstein, en una de sus conferencias le preguntaban a él, una periodista le dice: “Disculpe, cuando se dio cuenta usted que estaba loco, y que era un genio”; y Einstein la mira y le dice: “bueno, el día en que me di cuenta que estaba loco y que era un genio, fue el día que descubrí que lo único que yo podía manejar son mis pensamientos y mis emociones. A partir de ese día dije soy un genio porque nada ni nadie puede hacerme mal a menos que yo lo deje”. Bueno, qué sacamos de ahí, realmente lo que podés manejar son tus pensamientos y tus emociones ¿sí? Pensamientos y emociones. Te sentís mal, no importa, lo podés cambiar; tuviste pensamientos malos sobre algo o alguien, no importa lo podés cambiar. Está comprobado que un pensamiento positivo es cien veces más fuerte que uno negativo, está comprobado.

No deja de ser relevante una relación entre esta reivindicación y lecturas centrales en la formación de Darío (tanto que las considera parte de una serie escalada de movimientos decisivos de su vida): *El Secreto o Piense* y *Hágase Rico*. Si se piensa que estos libros, en principio, se orientan a las expectativas económicas de los sujetos, prescindiendo casi explícitamente de referencias espirituales y sobre todo “sobrenaturales”, no se entiende

cómo compatibilizar un interés crematístico tan marcado con una variante de romanticismo tan conscientemente afirmada. Tal conciliación es posible en un punto porque el “*control de las emociones*”, y la utilización del género de autoayuda para “*empujarse a sí mismo*” con positividad tiene efectos en el plano económico. Y parte de esto es lo que está en juego en un caso que referiremos más adelante. Sin embargo, tenemos algo que puede aislarse como un residuo presente y no compatibilizado: ser “loco” es ser afectivo, es trascender los límites de la formalidad para afirmar afectos y solidaridades en ambientes familiares y laborales en los que “*comparando con una persona, entre comillas, normal ¿sí? es decir que te quiero en momentos que a lo mejor para vos son raros, abrazarte en cualquier momento*”. En sociedades es las que hasta no hace pocas décadas rigieron vínculos verticales y autoritarios, los sentimientos abiertos por estos libros, hacen posible una convergencia con patrones más blandos de interacción. La literatura masiva no es su único apoyo, ni el fenómeno está despojado de connotaciones ambiguas ya que, al mismo tiempo que alienta un impulso que torna más horizontales algunos equipos de trabajo, también ayuda a que los subalternos hagan suyos, por un costo bajísimo las metas de todo tipo de jefe, incluidos los estímulos objetivamente presentados por actividades como las ventas que parecen no tener ningún jefe que las ordene más que la propia vocación de tener más dinero⁶. Por otra parte, esta misma puesta en circulación y elaboración de la afectividad es reivindicada como la fuente de un diálogo reparador con la familia: el libro, fuente de socialización secundaria redefine las pautas de diálogo de forma tal que se convierte en una herramienta de los procesos familiares (y esto abarca aún al caso de libros de orientación empresarial o financiera, ya que muchas veces los lectores los usan por sus indicaciones tendientes a tomar conciencia de las propias prácticas antes que por sus consejos propiamente económicos). Esta afectivización se intersecta con otro tema a cuya emergencia, en algún grado, ayuda: el de la intensificación de una agenda sexual.

2- *Sexualizar*: uno de los valores menos analizados, aunque evidentes, en los libros de autoayuda es el relativo a su papel en la constitución resolución de dilemas sexuales que en el marco de la lectura se constituyen como tales y adquieren soluciones “liberales”. Quiero citar un caso particularmente interesante entre los que pudimos recoger en la

⁶ No es lo mismo el caso de los lectores de *El Secreto*, que estamos investigando, que utilizan el libro para organizar una cadena de ventas que el del propio Darío, que estamos citando aquí, que utiliza recomendaciones de los libros para establecer pautas de respeto entre pares en el trabajo.

Argentina. Víctor es un hombre de más de 70 años, habitante de una provincia que absorbió, hace más de 50 años, un contingente numerosísimo de mano de obra migrante, vinculada, como él, a denominaciones pentecostales conservadoras en lo relativo al culto y las costumbres (aún hoy las iglesias pentecostales chilenas son comparativamente más rigoristas y puritanas que la mayor parte de las iglesias pentecostales argentinas). Víctor describe su propia historia como de crecimiento personal y de interiorización progresiva de la palabra bíblica. Uno de los puntos culminantes de esa “evolución”, es su reivindicación de la posibilidad de tener una vida cristiana más allá de la congregación. Afirma que el ya recorrió muchas iglesias, que sabe lo que es bueno y lo que es malo, que puede decidir por sí solo. Las variaciones vividas a lo largo de una trayectoria le han hecho ver la arbitrariedad de algunas normas supuesta e indudablemente “de Dios”. Lecturas de la biblia rebatibles, consejos pastorales inconvenientes, saberes negados son parte de la lista de inconformidades de Víctor para con el pentecostalismo institucionalizado que conoció. Pero la lectura de los libros del pastor Stamateas (un autor que se propone conscientemente mixturar el legado evangélico con la psicología lo lleva a asumir que parte de la gente que este describe como un lastre de la vida cotidiana es la que inhibe y desautoriza). El hallazgo de este espíritu de autonomía reivindicada tiene un punto de consumación particular: para Víctor los pastores “no saben” sobre ciertas cosas. Muchas veces he oído decir una frase, aparentemente nimia, a los fieles pentecostales cuando se refieren a las intenciones abstencionistas de algunos pastores muy conservadores (y cuando ellos “sí saben” qué hacer: votar al peronismo, como lo hacía la mayor parte de los pentecostales de las clases populares de la Argentina). En el caso del no saber señalado, y el saber reivindicado como sustitutivo y superador, no es cualquiera. Si los pastores se equivocan, Stamateas no lo hace en un plano que le interesa de forma particular a Víctor: los pastores no saben de sexo y Stamateas sí, y él me ayudo a descubrir que lo que yo quería hacer no estaba mal (Víctor había enviudado tres años antes y luego de haber encarado una relación de noviazgo se proponía “disfrutar sexualmente” contra los remordimientos que se activaban en nombre de un evangelio antiguo y, de las quejas de sus hijas, ante las cuales, autoayuda, era también parte de un dispositivo de reforzamiento de su individualidad y no solo de su sentido del placer).

El caso escogido es deliberadamente extremo e ilumina una gran serie de casos que se relacionan con lo que se pone en juego en la literatura espiritual masiva, pero también en una serie de “consumos culturales. La demanda de información, orientación ética y psicológica para una época que es, claramente de pluralidad y equipolencia de interpelaciones sexuales. Si esto es lo que se plantea un creyente evangélico de una iglesia ultra conservadora en una provincia perdida, que no se preguntan “los consumidores medios”? Cómo no reparar, entonces, en el hecho de que entre los más recientes *best sellers* de la Argentina se encuentran presentes y tejidos los temas de la espiritualidad evangélica. El ajuste recíproco de ambos temas en la recepción de esta literatura, el primero en clave deliberadamente difusa, el segundo en clave deliberadamente explícita, puede ser considerado parte de los efectos que en la “recepción” dan cuenta de las formas en que sedimenta la interpelación de los autores que describimos al inicio de este trabajo. El espiritualismo evangelicalizado y, al mismo tiempo, la apertura a una agenda sexual, no son solo cosa de los libros, los autores y los editores, sino, también, y mucho más, de los lectores.

3- *Prosperar*: permítanme ilustrar con un caso que estudie en detalle en Brasil algo que actualmente estamos siguiendo en la Argentina. La combinación de las lecturas de autoayuda en una síntesis que imbrica la religiosidad tradicional, el individualismo y el énfasis en la prosperidad económica. En Río de Janeiro en los años 90 Edílson vivió una situación prototípica en que las lecturas de Paulo Coelho contribuyeron a una puesta en forma que recordaremos. Ante la opción del retiro voluntario que le propuso la empresa en que trabajaba, debió escoger entre la muy relativa seguridad de mantenerse en su puesto o exponerse a los riesgos de un mercado de trabajo deteriorado.

Su decisión no fue exclusivamente individual: el período sin salario que vendría después de su retiro sería solventado por su familia, que consideraba sus pasos una cuestión relativa al progreso familiar. El debate familiar contó con una presencia particular: el abuelo que había muerto 20 años participo “espiritualmente” e impuso su consejo. La posibilidad de este acontecimiento remite a una condición: lo que, conforme Birman (1992, 1996) y Duarte (1986:243), entiendo como el presupuesto de la inmanencia de lo sagrado en lo cotidiano y como una forma de componer los llamados de diversas religiones entre sí

y con la vida familiar. Esta definición resulta pertinente pues, el de Edílson no es el caso de un participante de la “Nueva Era” que construye una experiencia de retorno a lo sagrado, sino el de aquel que ya de entrada está tomado por lo sagrado, inmerso en lo santo. Pero esta vivencia tuvo en cuenta otra raíz en la elaboración de sus sentimientos y de sus perspectivas futuras. Quiero resumirla en su recuerdo emocionado de un profesor al que reivindicaba, retrospectivamente, como mentor. Ese docente les decía en clase que él y sus compañeros, habitantes de Rocinha, no eran “favelados” villeros, que no tenían que asumir como propios los estigmas cargados por la palabra (que “eran pobres”, que “no tenían posibilidades”, que “sólo podían estar relacionados con el delito”) y que su actitud debería reflejarse en formas de vestir, de presentarse y de pensar que mostrasen a los otros que “no estaban esperando algo del gobierno”. Edílson encontró en la lectura de Paulo Coelho – entendida como parte de un conjunto de herramientas de representación y libidinización de una trayectoria, en condiciones en que los problemas y las posibilidades eran muchos— un apoyo suplementario para lo que describe como sus “ganas de progresar”. El “querer vivir mejor”, lo que construyó como la necesidad de asumir los riesgos del retiro voluntario y del mercado, tenían en un párrafo de *El Alquimista* una imagen posible que, junto a otros elementos, le dieron coraje para dar forma a su salto existencial.

Edílson sabía que su retiro voluntario era forzado porque no sería raro que la empresa lo echase poco tiempo después. La lectura ofreció una forma posible de asumir la constricción de la realidad –Edílson acabó optando por la indemnización. Y si no es sólo con libros que ocurren estas resoluciones, también no es sin Paulo Coelho que se instaura y define la volición de Edílson, que recuerda del su autor una fórmula que le sirve como *leitv* motiv: “*una vez que se decide un caminho se desata una conspiración a seu favor*”, dice el trecho que idealiza la confianza en sí mismo como punto de partida y combustible de una forma de presencia ante los hechos que los obliga a darse.

La fórmula retenida por nuestro lector padece de una ambigüedad cuyo sentido se revela en otro momento de su lectura. Con el Paulo Coelho que lo acompaña en el movimiento que interroga y protege su voluntad, y con el Paulo Coelho que hace eco a la religiosidad familiar, Edílson efectúa una síntesis que balbucea una versión silvestre de la Teología de la prosperidad -articulación teológica que, esparcida en el mundo popular a

partir del Pentecostalismo, coloca en diversas formas de correspondencia la gracia y los bienes materiales⁷. Las síntesis de Edílson y de la Teología de la Prosperidad, no portan – como se ha postulado mecánicamente de la segunda— la presencia del “espíritu protestante según Weber”. Parte de la “locura” de Edílson se concreta en un consumo (de zapatillas, productos electrodomésticos y paseos) que sus padres cuestionan, pues contradice la lógica de la formación de un patrimonio. Por las razones que sea –el corto plazo de sus ocupaciones, el costo económico que tiene el proyecto de las obligaciones familiares y el correlativo aumento del lapso de capitalización para afrontarlas, o por simple deseo— la posición de Edílson lleva implícito un “*carpe diem*” que no guarda la mas mínima familiaridad con figuras clásicas de la ética protestante. Y de la misma forma tenemos, más que racionalización, un movimiento de protección/formulación de los propios deseos aliado a la liberación de un impulso de consumo que caracteriza un producto complejo y singular.

4- *De las calcificaciones a las clasificaciones*. La consistencia de una biblioteca, y de las categorías presentes en el mundo de los consumidores de libros de autoayuda revelan alteridades que solo la identificación del análisis con el canon, una calificación osificada, puede ignorar. Los lectores de libros de autoayuda son sujetos menos legítimos a nuestros ojos que los movimientos sociales, pero nada nos dispensa de aplicar a ellos los beneficios de cuestionar el dominocentrismo.

Sujetos que leen unos pocos libros al año, tal vez uno solo, acumulan a lo largo de años varias lecturas. Ninguno de ellos es lector de un solo libro o autor. La lectura de autores tan famosos y reconocidos en el mundo o el país, como Paulo Coelho, Louise Hay Bernardo Stamateas, no son nunca lecturas únicas. Se asocian recientemente en diversos conjuntos que, por otra parte, no son infinitos aún cuando sean múltiples y ampliamente variables. Algunos son previsible: los lectores de Stamateas, leen *El Secreto*, o los de Paulo Coelho leen a Ari Paluch. La ortodoxia, imposible por la declarada valoración de la pluralidad y las búsquedas, desplaza las lecturas privilegiadas a conjuntos de autores menos

⁷ Algunos autores, como Mariano (1995), entienden la Teología de la Prosperidad como un fenómeno restringido al Pentecostalismo y hasta a cierto tipo de iglesias. Teniendo en cuenta la difusión de esta teología y la porosidad de las fronteras denominacionales –destacada por autores como Sanchis (1997) y Velho (1997)- mostré cómo la Teología de la Prosperidad comenzaba a ser compartida en el conjunto de los grupos evangélicos y hasta en el campo católico (Semán, 1998).

evidentes o esperables. Entre los lectores de autoayuda, se encuentran los que leen profusamente a García Márquez, Saint Exupery, Laura Restrepo, Isabel Allende. Es que para muchos de ellos la literatura de autoayuda es en realidad novelística que converge en un terreno común con el de los citados autores latinoamericanos. En esa línea el realismo mágico se continúa por otros medios. Para otros, en cambio, la preferencia por autores como Coelho o Stamateas, se desarrolla como una preferencia sistemática por libros que se instalan nítidamente en un terreno que es el de planificación del éxito personal, y sobre todo en el plano financiero (aunque, como mostraré, las clasificaciones que los lectores efectúan del conjunto de libros que leen sea también sorprendente).

Las clasificaciones se sobreponen a los mismos conjuntos de lecturas que he referido y sorprende por sus criterios clasificatorios a los científicos o a los libreros. Para nosotros la filosofía no podría incluir como a autor a ningún gurú orientalista (para colmo brasileño), como sí lo hacía una entrevistada argentina que, además, era directora de una biblioteca pública. En ese caso la filosofía, como la reflexión fundamental incluye en un mismo anaquel a Freud, Platón (hasta acá podrían coincidir académicos, tan solo algunos,) y Trigueirinho (en este punto ya no hay espacio para el acuerdo entre los anfitriones y los académicos o, siquiera, los libreros). Si para nosotros filosofía es algo demasiado importante, autoayuda es algo muy poco importante y valioso. Y los libreros coinciden en ello con nosotros, distinguiendo los géneros y poniendo de un lado a Paulo Coelho y en otro al pensamiento francés. Para una de nuestras entrevistadas en Córdoba, eso no era tan claro y formulaba un orden que armoniza con el paradigma antes citado, pero en términos inversos. Si para nuestra informante anterior la filosofía incluía lo que llamamos autoayuda para Lucrecia, la autoayuda era el mejor título que podía ponerse a la categoría que incluía a Lacan, El Secreto, y Julia Kristeva. Las dos clasificaciones se asemejan respecto de los elementos que entran en la composición, y en su relación conflictiva con las clasificaciones académicas e incluso editoriales. Pero hay una diferencia. En la primera, el género autoayuda era negado y la categoría más erudita y valorada de “filosofía” era reivindicada en un movimiento de elevación de la importancia de los propios intereses. En la segunda, el valor de la filosofía parece relativizado y superado por la autoayuda. Para los lectores de autoayuda, que se mueven al margen de los criterios de valorización de los nichos eruditos, que viven en el presente continuo, alejados de algunas las grandes tradiciones que

jerarquizan los géneros, la autoayuda es además del punto de condensación del peregrinaje personal y espiritual la categoría preferida, ya no cuestionando el canon o contradiciéndolo objetivamente sino, directamente, ignorándolo.

Graciela nació en la Argentina en una pequeña ciudad vinculada al desarrollo de la pampa húmeda. Sus progenitores eran de trabajadores de baja calificación y nuestra informante, que pudo estudiar en la universidad, volvió a su pueblo para administrar la biblioteca pública. Libros y religión iban por caminos relativamente separados en la vida de Graciela, que leía para divertirse o para trabajar, y era una católica comprometida con las actividades de su parroquia y con los sacramentos. A los 32 años, cuando dejó de vivir con su marido porque lo consideraba “inevitable”, sufrió una pérdida una que le dolió particularmente: la del derecho a comulgar. Esa situación no ha cambiado su inscripción denominacional, ya que aún hoy, que se declara entusiasmada por las religiones orientales, mantiene su identificación como católica, pero cambió su lectura y su forma de experimentar lo religioso.

Las lecturas activaron un proceso semejante al que se realiza en algunas prácticas de meditación: la visualización de sí misma actuando, la identificación de las repeticiones, los vicios, los puntos ciegos de ese accionar, haciendo una especie de auto monitoreo que permite la reflexión crítica y la vivencia, así como la aceptación de los propios límites. Graciela leyó a Coelho como un literato al tiempo que como a uno más de los autores cuyas obras formaban parte del camino de lecturas reparadoras, que originadas en un recorrido de diversificación y enriquecimiento espiritual. Graciela subraya el hecho de que la lectura del “Manual del guerrero de la luz” le resulta enriquecedora para elaborar sus sentimientos; es “como una brújula” que le permite esclarecer su ánimo, aceptar su voluntad y confiar en la versión de la providencia que constituye el lenguaje de las señales del mundo que Paulo Coelho le ha hecho descubrir y descifrar. Más que desaparecer, la religiosidad de Graciela se ha modificado. Sigue afirmando su inscripción denominacional, su pertenencia al catolicismo y su afinidad por prácticas y figuras de oración católica aprendidas a lo largo de su vida. Pero su definición de lo sagrado se ha recompuesto junto a la orientación de las prácticas. De un lado, las preguntas acerca de las crisis vitales (la interrogación de lo íntimo y lo personal) la han llevado a desarrollar una espiritualidad que apoyada en el yo sale en

busca de unas reglas del buen vivir que constituyen una “filosofía”. La experiencia de lo sagrado es el resultado de una flexión que produce otra conciencia y no de un contacto con un plano trascendental y pre-constituido. De ahí surge una fe que imbuida de estas nuevas expectativas y patrones podría decirse se ha “bibliotequizado”: el repliegue casi forzado a la intimidad se ha resuelto en una inmersión en los libros, en la subsiguiente reconstrucción de las categorías espirituales y en la posterior sustitución de la comunión por el viaje a los más diversos lugares sagrados y la introspección, para luego prodigarse en una intensa actividad de consejo espiritual que la ubica en el centro de una red de amistades en las que hace circular, pedagógicamente, los resultados de su propia búsqueda o los materiales que le han permitido realizarla.

5- *Leer colectivamente, “prosumir”*: refiriéndome en primer lugar a los lectores debo notar una particularidad que aún cuando se impone de forma permanente no deja de sorprenderme. Contra la oposición consagrada entre la lectura antigua en voz alta y compartida y la lectura contemporánea, cada vez más solitaria e individualizada, la realidad muestra que la lectura es un fenómeno que ocurre en redes de intercambio de presentes y opiniones, de consejos que se dan como regalos, de símbolos que se utilizan para invertir y moldear relaciones entre sujetos: regalo, recomiendo, comparto interpretaciones según tipos de lazos y estados de ánimo e incluso según objetivos de conducir la acción de la otra persona. La lectura solitaria en buena parte es un mito. Y no solo por que surge en cadenas de intercambio sino por que surge también. La vivencia que se retiene de un libro es la frase, la conexión sensible asociada, el recuerdo que remite a otro libro, la valencia que se asocia a una canción, una película. Toda esa serie de conexiones resulta significativa para los lectores que producen sentido de sus lecturas de forma colectiva y, subrayemos, multimedial, en circuitos literarios, virtuales y presenciales de remisión e interpretación.

Es que cualquier superación teórica de la polaridad producción recepción en el campo de la literatura de masas tenía una forma antes y otra después de la masificación de formas de interacción digital (y con la combinación de sus resultados con prácticas reales). Con aceptar que la eficacia de las apropiaciones supera las intenciones de los autores, y con dar por válido que la edición y el consumo son mediaciones transformadoras y articuladoras del sentido, estamos más acá de lo que ocurre contemporáneamente, al menos

entre los seguidores de estos títulos. El mandato de los textos, el sentido otorgado por los lectores a los mismos, “los resultados” obtenidos hacen que cada libro sea un objeto de préstamo obligado. En decenas de informantes nos encontramos que pueden seguir una serie de autores variada y amplia, y también géneros convergentes. Pero esto ocurre, a través de la rueda de préstamos y circulaciones que amplía no solo lo materialmente asequible sino la red de amistades que precede o sucede a las lecturas. En algunos encontramos la vocación de obrar como difusores, mediadores, intérpretes explícitos. La agitación que promueven a través de blogs y páginas de internet y de redes sociales en la web, es eficaz si se toma en cuenta que para muchos lectores esas son influencias que se suman a las de la publicidad y la presencia mediática de estos autores. Pero a diferencia de ellas, estas mediaciones son mucho más poderosas para determinar interpretaciones y para instituir mediadores privilegiados. Darío, a quien citamos en el punto 1, es un reproductor calificado de lo que asume en su lectura de *El Secreto* y *El Combustible Espiritual*. Su júbilo por lo adquirido se transforma en vocación de devolución que lo lleva a ofrecer conferencias en localidades del interior de su provincia en las que difunde un ideario basado en estos libros, pero desde su perspectiva. Su cuenta de *Facebook* es el medio por el que se ha dado a conocer y a través del cual recluta asistentes y genera las oportunidades en las que su palabra es convocada. Desde ese mismo espacio aconseja, lee, y hace leer. Si con Jenkins (2006) y Yúdice (2007) entendemos que la generalización de las nuevas tecnologías, al traer algo análogo a lo que Benjamin entendía como la expansión del *sensorium* de la experiencia, trae *diferentes prácticas o estados de recepción y percepción* (Yúdice 2007: 20), es conveniente adherir a lo que proponen Weber y Mitchell (2008: 27): usar el término “prosumidores” (“*prosumers*”), para dar cuenta del hecho de que en la actualidad “los procesos de producir y consumir por un lado, y los de ser consumido o modelado por los medios digitales, por el otro, están interrelacionados y a menudo son simultáneos”⁸.

⁸ Con la noción de la convergencia de medios, Jenkins (2006: 282) refiere la coexistencia de múltiples sistemas de reproducción por los cuales el contenido de los “viejos” medios segmentarizados (tv, radio, cine, etc.-incluimos a los libros) fluye simultánea y unificadamente a través de nuevas Tics. Además, para Jenkins (2006: 281) la convergencia se produce *en las trayectorias de los consumidores individuales* y mediante redes de interacción en que se construye la narrativa personal con fragmentos extraídos del flujo de los medios transformados en recursos para entender la vida cotidiana (en el marco del abaratamiento de las nuevas tecnologías y el hecho de que su desarrollo permite que las formas de adquisición de ciertos saberes se

En el contexto de estas operaciones contexto la sensibilidad religiosa que surge en los lectores de la literatura espiritual contemporánea interactúa con universos institucionales e ideológicos que se vinculan a la religiosidad de la “Nueva Era”. El de la “Nueva Era”, es uno de los ámbitos de inscripción privilegiada de la experiencia del consumo de esta literatura y por lo tanto un espacio en el que constatar sus efectos de circulación e interpretación. En relación a esto, la principal característica que nos interesa destacar es el carácter “pos-ecclesial” con que se presentan las concepciones de la “Nueva Era”.

Una parte de los estudios sustenta que las formas de religiosidad contemporáneas serían difusas, por no ser estrictamente confesionales, por desafiar el orden generado por las iglesias y sus sistemas de incorporación e administración de los creyentes⁹. En ese contexto, el recurso a la literatura es tematizado como un síntoma concomitante o causal de la desconfesionalización: la religión se apoya en la literatura evidenciando la pérdida del papel director de las iglesias o, de hecho, disminuyendo -o al imponer una instancia divergente en la formación de la sensibilidad religiosa. Autores que no ignoran la autonomización de la práctica religiosa, ni los cambios del mundo de vida y del imaginario religioso contemporáneo, afirman que la posición anterior, por abstenerse de describir circuitos de transmisión y adquisición del ideario religioso, ignora la eficacia de las instituciones en la producción de agrupamientos e sensibilidades religiosas. Más profundamente, se trata del hecho de que la caracterización de las religiosidades contemporáneas, como difusas, implica una caracterización meramente negativa que surge de la falta de relativización de un concepto de iglesia centrado en el modelo católico y protestante y no en el necesario análisis de opciones transversales. Si esta última corriente acierta en afirmar la no espontaneidad de las corrientes religiosas y la positividad de sus formas pos-ecclesiales, es preciso señalar que aparece insensible frente a la mediación del libro al concebirla sin performatividad propia, dependiente de la institución religiosa que la

hayan *descentrado del control de la escuela o la familia*, lo cual vuelve más complejo el rol de cada uno de los actores –incluidos, decimos nosotros, los autores de literatura espiritual contemporánea- (Dussel y Quevedo 2010:6).

⁹ Amaral (2000), Magnani (2000) arguyen que el movimiento de la Nueva Era, más que conformar un movimiento religioso, es una forma de sentido común que atraviesa las más diversas definiciones institucionales de la religión. Por otro lado, en el análisis de las prácticas religiosas en la Argentina, Mallimacci (1998) se refiere a una religiosidad “difusa”. Hervieu Leger, reseñando las características de la religiosidad moderna, la define como peregrina, por contraste de la que estaba fijada en cuadros parroquiales de las grandes Iglesias cristianas de occidente. El carácter difuso que se atribuye a las religiosidades contemporáneas es, en parte, una deducción de esta posición.

moviliza, como un recurso entre otros en sus estrategias de reclutamiento e integración.

Apreciar la influencia de la literatura espiritual contemporánea en las nuevas formas de consciencia religiosa implica partir de dos premisas que, recogiendo críticamente los efectos del contrapunto anterior, dan cuenta de la relevancia específica de este vector ignorado. La autonomización de los sujetos y la difusión de las condiciones de generalización de una cultura letrada constituyen la condición de posibilidad de una fuente de producción de religiosidad alternativa a la generada por las instituciones religiosas, tal como o registra a primera corriente. Pero eso, que no debe ser confundido con la falta de instituciones, exige entender que la dinámica del campo religioso está atravesada por una dinámica del libro que no necesariamente está subordinada a las iglesias **y** que ella misma resulta instituyente de sensibilidades religiosas.

Bibliografía Citada

AMARAL, Leila, "Carnaval da Alma: Comunidade, esência e sincretismo en la "Nueva Era", Editora Vozes, Petrópolis-Rio de Janeiro, 2000.

BOURDIEU, Pierre, "Génèse et structure du champ religieux", In: *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334, 1971.

BOURDIEU, Pierre, "La disolución de lo religioso" In: *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Gedisa. pp.100-107, 1986.

BOYARIN. Jonathan (org.) "The ethnography of reading". Berkeley: University of California Pres, 1993.

CAROZZI, María Julia. "'Nueva Era": A autonomia como religión", In: CAROZZI, María Julia (Org.): *A "Nueva Era" no Mercosul*. Petrópolis, Vozes, 1999.

CAROZZI, María Julia "Nueva Era y Terapias Alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción", Ediciones de la Universida Católica Argentina, Buenos Aires 2000

CERTEAU, Michel De, "A invención del cotidiano: artes de hacer", Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1999.

CHARTIER, Roger (coord.). *Práticas de Leitura*. São Paulo: Estación Liberdade, 1996.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representaciones*. Lisboa: Difel, 1990.

DUSSEL Inés y QUEVEDO Alberto (2010) *Educación y nuevas tecnologías: los desafíos pedagógicos ante el mundo digital*. Santillana, Buenos Aires.

ECO, Umberto. *Lector in fabula*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

FREITAS, Otacilia de, "Un Best Seller Na Mira del Leitor: O Alquimista del Paulo Coelho, Disertación de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo, 1998.

GEOFFROY, Martin "Pour une typologie du nouvel âge" Cahiers de Recherche Sociologique, N° 33, pp 51-83, Paris, 1999.

GOODY, Jack. A lógica da escrita e a organização da sociedade. Lisboa: Ed. 70, 1987.

HEELAS, Paul, "The sacralization of the self and New Age capitalism." In Abercrombie, Warde, Social Change in contemporary Britain. Cambridge: Polity Pres, 1992.

HELLEMANS, Staf (1998) "Secularization in a religiogeneous modernity" In: LAERMANS, Rudy & WILSON, Billret (Orgs.) *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven University Pres.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (1986). *Vers un nouveau christianisme?*. Paris, Cerf.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politique" In: *Religion et Démocratie*. Paris, Fayard, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle "La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche", In: *Social Compass*. vol. 44, n. 1, pp. 131-143, 1997.

JAUSS, Robert, "Pour une esthétique de la réception", Gallimard, Paris, 1978

MAGNANI, José Guilherme. *Mystica Urbe: un estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MALLIMACI, Fortunato "A situación Religiosa en la Argentina del Fim del Milênio", In: ORO, Ari & STEIL, Carlos (Orgs.), *Globalización e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.

MENENDEZ, Gerardo. 2000. *Cultura Holística, New age, Auto-ayuda: Nuevas caras para el individualismo o nuevo paradigma para el sentido común?*. Tesis de Doctorado. Instituto Universitário de Pesquisas de Rio de Janeiro.

O'TOOLE, Roger, *Myth, Magic, and Religion in Secular Literature: the Canadian Case*, *Jornal of Contemporary Religion*, Vol 10, N 3, Oxford 1995

OLSON, David & TORRENCE, Nancy. *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 1995.

OLSON, David. *O mundo no papel. Implicaciones conceituais e cognitivas da leitura e da escrita*. São Paulo: Ática, 1997.

ONG, Walter. *Orality and Literacy: the technologizing of the word*. Nova York: Methuen & Co., 1982.

PETIT, Michèle (2001). "Lecturas: del espacio íntimo al espacio público". Fondo de Cultura Económica. México.

PISANTY, Valentina. Como se lee un cuento popular. Buenos Aires: Paidós, 1995.

RADWAY, Janice "Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature, The University of North Carolina Pres, Chapel Hill and London, 1991

RÜDIGER, Francisco. Literatura de Auto-ajuda e individualismo. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.

SEMAN, Pablo, "La recepción popular de la Teología de la Prosperidad", Revista Universidade Rural Série Ciências Humanas, Volume 22, Janeiro 2000.

SEMÁN, Pablo, "Cosmológica, Holista y Relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religiao, Porto Alegre, 2001.

SEMÁN, Pablo, (2003). "Notas sobre Pulsação entre Pentecostes e Babel: o caso de Paulo Coelho e seus leitores", en: Velho, Otávio (org.) *Circuitos Infinitos*.

Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha,

CNPq/PRONEX y Attar, São Paulo, pp. 127-157.

VELHO, Otávio (1997). "Globalización: Antropología e Religião" In: ORO, Ari & STEIL, Carlos (Orgs.) *Globalización e Religião*. Petrópolis, Vozes. pp. 43-62.

VIEILLE, Paul, "Du transnational ao politique-monde", Fin du National?, *Peuples Méditerranéens* n 35-36, Avril-Sept, 1986.

WELBELOVED, Sophia "G.I Gurdjieff: Some References to Love", *Journal of Contemporary Religion*, Vol 13, N 3, Carfax Publishing, 1998.

YÚDICE, G. (2007), *Nuevas tecnologías, música y experiencia*, Gedisa, Barcelona.