

Tramando religión y *best sellers* La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas*

PABLO SEMÁN**
VALERIA RIZO***

Abstract

WEAVING RELIGION AND BEST SELLERS. MASSIVE LITERATURE AND THE TRANSFORMATION OF RELIGIOUS PRACTICES. *What we call contemporary spiritual literature –due to its massive acknowledgment and its possible uses (a proposal of personal transformation, religious ideology, narrative genre)–, constitutes a strategic target in the inquiry of the relation between massive consumption and the production of religious ideologies. These books generate communities of interpreters that bring together a heterogeneous series of social, cultural and national origins. That community materializes in individual activity patterns and exchanges –formal and informal, systematic or at random, virtual, printed or oral– in which the sense of a reading that incorporates, in different ways, a religious sensitivity is firmly planted.*

Key words: massive literature, religion

Resumen

Lo que llamamos 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 generan 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, sistemáticos o aleatorios, virtuales, impresos u orales– en los que se afirma el sentido de una lectura que integra, de diversas formas, una sensibilidad religiosa.

Palabras clave: literatura masiva, religión

Diversos indicadores evidencian el incremento de la venta y el consumo de libros que, en términos generales, son considerados “de autoayuda” o “superación personal”, y que aquí se nominará literatura espiritual contemporánea o masiva.¹ Los géneros literarios implicados en esta producción varían mucho: manuales de consejos, novelas, narraciones míticas complementadas con prescripciones rituales, testimonios comentados

* Artículo recibido el 06/05/11 y aceptado el 14/12/12.

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín. Paraná 145, piso 5, C.P. 1017, Buenos Aires, Argentina <pabloseman@hotmail.com>.

*** Doctoranda del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín. Paraná 145, piso 5, C.P. 1017, Buenos Aires, Argentina <valerizo@gmail.com>.

¹ Hacemos alusión al caso argentino examinando cuestionarios en librerías –realizados por diarios–, encuestas de cámaras comerciales –de relativa validez, pues sus categorías son muy agregadas e incluyen mucho más que autoayuda–, entrevistas con gerentes editoriales –quizás el instrumento más válido– y nuestros propios registros cuantitativos de librerías, así como al inventario de la oferta creciente de títulos en las áreas referidas. Los suplementos de los diarios no indican las cantidades, pero sí el predominio del género de autoayuda en las ventas en grandes librerías. Asimismo, las categorías de las cámaras editoriales no permiten discriminar la categoría *autoayuda*.

Para tener una idea del mercado en juego debe pensarse que un grupo de tres o cuatro editoriales importantes sostiene anualmente dos o tres autores que lanzan, cada uno de ellos, al menos un libro que vende entre 20 000 y 60 000 ejemplares.

o presentados de forma directa y manuales que traen, a prácticas cotidianas y rituales colectivos e individuales, las premisas espirituales que afirma o desarrolla esta literatura.

Este tipo de textos tiene diversos puntos en común con las ideologías y agrupamientos religiosos: pueden proclamarse ajenos a lo religioso y, no obstante, inspirar prácticas, creencias y relaciones con lo sagrado en diferentes ámbitos sociales; pueden integrar esfuerzos proselitistas de Iglesias establecidas, pueden hacerlo con nuevos movimientos religiosos o invocar un punto de vista que sintetice diferentes expresiones religiosas en una nueva (o, afirmando principios religiosos originales, pueden proponerse compatibles con las experiencias preexistentes). En este contexto, lo que llamamos 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 establecido comunidades de intérpretes con procedencias sociales, culturales y nacionales heterogéneas. Esta comunidad se concreta en patrones de actividad individual y en intercambios –formales e informales, sistemáticos o aleatorios, virtuales, impresos o de boca en boca– en los que se afirma el sentido de una lectura que después integra, de distintas formas, una sensibilidad religiosa.

De todo esto surge una pregunta cuya respuesta consideraremos en tres momentos: ¿cómo interactúan literatura masiva y religión en la producción de experiencias religiosas? Anticipando un poco la conclusión diremos que es preciso superar la disociación, y aun el paralelismo, en que viven dos miradas disciplinares y, sobre todo, los objetos consagrados aisladamente como “religión” y “literatura”. En tono de proposición, argüiremos en favor de la posibilidad de concebir literatos enraizados en tradiciones cosmológicas y espirituales. También argumentaremos que nos permiten

referirnos a lectores que, apoyados en esas tradiciones, usan el libro para construir expectativas religiosas densas y sistemáticas. En un primer momento, se considerará un marco conceptual general útil para capitalizar tanto elementos de la discusión “teórica” como los resultados de la investigación que luego se exponen, muy breve y parcialmente, en dos apartados.² En uno de ellos se muestra un caso en el cual la autoría literaria masiva puede vincularse con la emergencia de nuevas modalidades de sacerdocio. En el otro apartado se describen los puntos de encuentro simbólicos y técnicos entre lectores y oferta literaria, tratando de ilustrar la eficacia múltiple 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, que tal vez no es la forma preferible para una investigación definitiva, pero sí una fórmula pertinente para exponer de manera ordenada y argumentada tres proposiciones relativas a nuevas posibilidades de devoción que se tramam alrededor de la literatura masiva.

Religión y literatura: bases de una disociación por superar

Abordar esta actividad de producción de sentido requiere elaborar de manera crítica las premisas que ciñen una intersección empíricamente existente, pero teóricamente soterrada por la lógica de perspectivas que, de diversas formas, la niegan. En primer lugar, trataremos de mostrar los obstáculos y los puentes que, en los niveles teórico e investigativo, proponen una relación determinada entre literatura y religión.

En una lectura sintética, condensada y conscientemente abstraída de matices, puede decirse que en el conocimiento social aparece una disociación entre fenómenos literarios y religiosos, sobre todo cuando éstos son referidos a la contemporaneidad. Tal disociación surge de la perspectiva a partir de la cual las

Sin embargo, en esta literatura no sólo importan los libros más vendidos, sino toda la dinámica a la que dan lugar: retroalimentados por la tendencia que impulsan o encarnan los libros más vendidos se encuentran autores y ediciones que en muy diversos niveles de venta –a veces miles, a veces cientos– activan redes de lectura que densifican el espacio más general de la autoayuda. En ese sentido, la autoayuda es un género que tiene subniveles, y que funciona como una pirámide en la que están encaramados autores reconocidos, pero cuya base está habitada por un sinfín de productores que en conjunto también suman decenas de miles de lectores anuales. Otra indicación del peso del género es cualitativa y habla de su prestigio: en el caso argentino es cada vez más frecuente que artistas y sujetos mediáticos narren sus experiencias personales en clave de autoayuda; así, y gracias a su reconocida presencia, suman un significativo volumen de ventas al enorme caudal de la autoayuda.

² La investigación conjuga datos de un primer trabajo 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 ambas investigaciones hemos aplicado procedimientos cualitativos, cuantitativos y etnográficos. El primer apartado expone con mayor extensión un argumento señalado como posible (Semán, 2003). El segundo y el tercero surgen de la investigación actualmente en curso, pero en el último se incluyen además dos análisis que corresponden también a Semán (2003).

ciencias sociales de la literatura se posicionan frente a la religión y de aquella que las ciencias sociales de la religión adoptan frente a la literatura. En los estudios sobre religión la mediación literaria es minimizada, y en las investigaciones sobre recepción de la literatura la temática religiosa es relegada.³

Los estudios sobre 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 deduce) de los textos que organizan su dogma. Por su parte, 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 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 (emancipatorias) y ligadas al cambio social, de la literatura popular consumida por las mujeres en Estados Unidos.

Al considerar la posición de la literatura espiritual contemporánea y las características de la contemporaneidad, pueden cuestionarse 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 su emergencia ostentan una posición particular en cuanto fenómeno religioso y literario.

Por 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, aun a pesar de sus intenciones de sancionar negativamente su influencia. Esto plantea un problema a la perspectiva que ignora la literatura en la religión, puesto que, en general, del dogma escrito no se deduce lo que es en realidad practicado, ¿qué hacer cuando el sistema de apropiaciones de cualquier religión (o la elaboración de universos personales de creencia religiosa) incluye sistemáticamente la lectura "autónoma" de Louise Hay o de Paulo Coelho?

Por otra, y como interpelación literaria, lleva a un extremo particularmente interesante las necesidades de relativización que las ciencias sociales impusieron a las disciplinas que estudian el uso y circulación del libro; aun 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), y no pueden responder de manera satisfactoria a una cuestión de hechos. Incluso 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 una condición histórica a un concepto teórico de pretensión universalizante donde reside el problema: la secularización no es una condición

³ Ésta es una idea deliberadamente extrema y despojada de matices para ilustrar la lógica más general del argumento que surge al considerar la literatura. Señalemos algunos de esos matices cuya ausencia hace abrupto este razonamiento: 1) No se nos escapa que diversos abordajes de 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. Aun 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 la 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 con el raciocinio subsecuente, se conectan con el modo en que el problema es tratado en este artículo. Desde puntos de vista más amplios, se han estudiado las propiedades de la oralidad y la escritura en el funcionamiento social, incluyendo la religión (Ong, 1982; Goody, 1987; Olson y Torrence, 1995; Olson, 1997). Otra perspectiva, y su combinación con la anterior, desemboca en la usual oposición 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 distintos de la literatura, a configuraciones singulares en las cuales los polos citados se mezclan en resultados que subvierten y redefinen. Esta trayectoria conduce al campo de los usos, consagrado por Michel 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 Chartier (1996, 1999). Y es justo reconocer que éstos raramente se sitúan en la contemporaneidad. No es casual: la intersección entre religión y literatura es reconocida sólo como parte del pasado de acuerdo con una percepción que se gobierna por la expectativa moderna de desaparición de la religión y de una autonomización de la literatura. Los fenómenos que nos atañen nos obligan a recorrer un camino que cuestiona esas seguridades. 3) Debemos mencionar los estudios sobre la literatura producida por religiosos o la presencia de lo religioso en la literatura secular. Éstos 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, por ejemplo, O'Toole (1995), que analiza la presencia de temas religiosos en la literatura canadiense, o Wellbeloved (1998), que analiza la literatura de Gurdjieff.

real de los lectores, tal como fue evocado al inicio de este trabajo; se debe a lo que se propuso como giro fundamental en la hermenéutica: la adopción del punto de vista del lector. Pues si éstos no se secularizaron, aunque aprendieron a leer y usar libros, ¿por qué no leerían desde un punto de vista religioso, desde un compromiso con lo sagrado?

La combinación de las dos direcciones (pensar como parte de las identificaciones religiosas las prácticas de lectura y cuestionar la exclusión de la expectativa religiosa del contexto de recepción) coloca en el horizonte una situación que permite asumir dos posibilidades que discutiremos: la posibilidad de un campo religioso influido por literatos y el surgimiento de un sentido de lo religioso vehiculado (constituido y/o expresado), en parte, por la literatura.

Nuevos sacerdotes

Ari Paluch es un conductor radial que inició su carrera en los años de la apertura democrática, cuando en la Argentina cambiaron los lenguajes y se hicieron más directos en lo afectivo y en lo político. En la época en que el rock en español triunfó entre los jóvenes argentinos aportando un 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 que se sentía fracasado y enojado. 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 2007 son líderes de ventas y en intervenciones radiales que cada vez ocupan más tiempo de su programa de noticias. En sus libros y monólogos, ha convertido en proposiciones espirituales las armas que le permitieron salir de la rabia y la crisis.

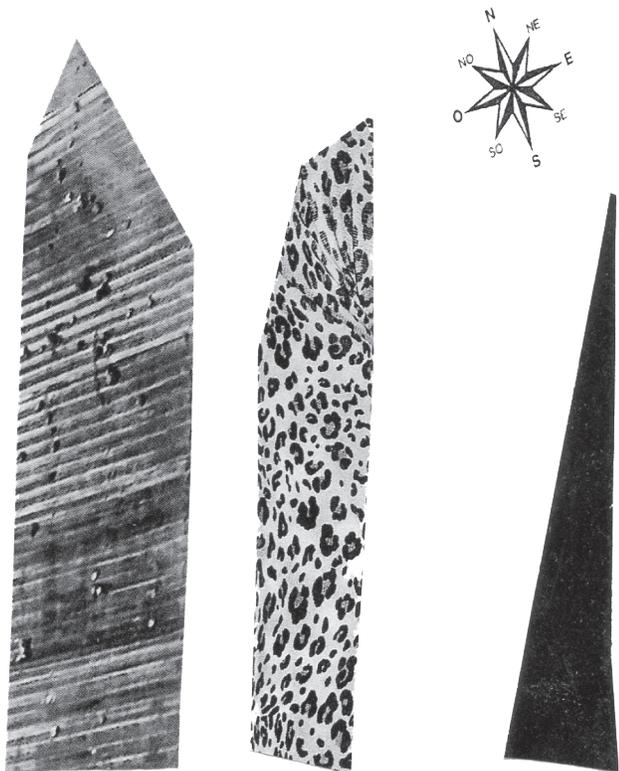
Sus libros incorporan de una forma específica una serie de vertientes. De las referencias contraculturales queda el desenfado, al lado de las provenientes de un psicólogo cristiano que lo orientó en la salida de su crisis⁴ (imitando a otras figuras populares de Argentina que publicitan su terapia, pero, a diferencia de ellos, con un terapeuta evangélico). Y, junto a estas dos vertientes, todas las que son clásicas en lo que

suele llamarse nueva era (religiones orientales, figuras carismáticas, prácticas como la meditación, la respiración y la confesión positiva). En su testimonio escrito, y sobre todo en sus intervenciones radiales, aparece la polémica reivindicación de un conservadurismo que excede por mucho la visión del “fin de fiesta”, con que muchas veces se balancea la vida a mitad del camino. La figura de la revelación y la conversión invocadas por Paluch no configuran la épica clásica del repudio a una vida satánica, sino la experiencia de salida de una vida seca de espiritualidad, ahora bélicamente afirmada en favor de las figuras cristianas, del milagro, del amor y la misión, pero también de la exaltación de “metafísicos” no cristianos, como Conny Méndez, o de la dimensión espiritual de músicos de rock como Gustavo Cerati.

Paluch es ecléctico y antiintelectual. En esto parece una especie de versión grosera de otras expresiones de la nueva era, la cual, en cuanto se difunde, se bifurca en expresiones cada vez más exclusivas y caras (viajes, tratamientos, hotelorías, prácticas guiadas) y otras más masivas, vinculadas a un sentido común precedente (en el caso argentino, al cristianismo) y ofrecidas en formatos más accesibles. En este sentido, 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 mayoría de los libros comercialmente exitosos, 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 elaborados, donde lo interesante es la narración; mientras que entre quienes 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 corona un camino. No sólo los lectores: también los animadores culturales masivos –los periodistas, los conductores de radio y televisión, ciertos editores–, luego de escuchar una trayectoria vital que les resulta fascinante, afirman: “¿Pero cómo 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 cuales 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 evento estratégico para analizar el

⁴ El psicólogo cristiano es Bernardo Stamateas, también autor de libros de gran venta a cuyos lectores aludiremos más adelante.



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 (ocasión 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 autorrepresenta y autointerpela la clase media de Buenos Aires). Todo el proceso previo a las firmas estuvo caracterizado por muestras ostensibles de una distancia de lo que él hacía respecto de los eventos de escritores. Paluch no “habla difícil”, no polemiza, no frunce el ceño, y exhibe su diferencia 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 un ejemplo paradigmático: las salas de conferencias más grandes e importantes de la feria, que llevan nombres como Borges o Lugones, dan lugar al protagonismo de otras literaturas: masivas, religiosas y/o utilitarias.

Pero al mismo tiempo que el campo literario se transforma se modifica el patrón de performance re-

ligiosa, tal como puede concluirse de la prosecución de la escena. Al comienzo de la sesión de firmas, el contacto con cada lector contrasta con la discreción que se autoimpone el literato clásico en el mismo evento: las formas suaves y contenidas ceden a la expresión ostensible y expansiva de afectos, a la concesión de oportunidades para una foto que puede incluir la exigencia de la camisa del club de fútbol del lector o la presencia de familiares. Los efusivos agradecimientos, 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. Las personas llevaban al autor escritos de su autoría, pero también copias o *links* de páginas de internet en las que ellos mencionaban al autor o concretaban un proyecto nacido de las enseñanzas tomadas 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 sensibilidad y confesiones. El autor determinaba un ritmo lento de avance para la fila de cientos de lectores que, sin dudarlo, 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 lograr 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 cariñosa y marcada por la disculpa en nombre de la necesidad de dar un espacio a quienes seguían con tanta paciencia como imponía la parsimonia 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 ajeteo de la feria.

Cada vehemente agradecimiento era respondido con una reverencia, enfatizando con humildad el hecho de que ese agradecimiento no debía hacerse a él, sino a la idea que transmitía y a su autor, e incluso a quien la hacía suya. La *performatización* de la distancia respecto de cualquier rasgo de vanidad, junto con cierta comicidad, consuman una estrategia de condescendencia, apropiada para cualquier relación asimétrica. Pero, además, se sobreimprimen 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.

Ahora bien: la inclusión de los literatos, sus obras y los efectos de su recepción y, aun, de la literatura de masas como un vector del campo religioso deben ser elaboradas, porque ni todas las definiciones del campo religioso ni 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 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 y orientadores familiares como concurrentes de curas y pastores. Hoy, para ser consecuentes con el espíritu de su observación, incluiríamos a los hombres de letras que no sólo producen para un público que dista del ideal de la secularización, sino que surgen de una trayectoria en donde 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.

Además, y a partir de la 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 el 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, sobre todo, 2) la eficacia de discursos acerca de lo sagrado, que avanzan a partir de las contradicciones propias de la secularización –aquellas que, según Hervieu-Léger (1986) y Hellemans (1998), designan la posibilidad de generación de corrientes religiosas específicas de nuestra época.

No existe un sentido en que esto sea redundante: ¿acaso la idea y la práctica de un texto sagrado no es

dominante en las grandes religiones monoteístas o el espiritismo? Pero la redundancia es aparente: se trata de la religiosidad concomitante con (o emergente de) la circulación de literatura que es ajena al conjunto de textos prescritos dogmáticamente, sean éstos los textos sagrados o la literatura indicada por las Iglesias en el seno de sus políticas de encuadramiento masivo. Es la literatura la que, a través de ciertos hombres y experiencias, ha ganado su lugar como (o en la) religión, y no está en sus formas instituidas aquella que le ha generado un espacio.

En suma: si la literatura de masas, al menos en parte, puede ser o devenir una nueva literatura sagrada, y si los literatos pueden ejercer el papel de nuevos ideólogos religiosos, debemos considerar los encuentros posibles entre lectores y libros y la mediación que ejerce un filtro (la religiosidad de la nueva era) como uno de los escenarios en que pueden concretar esas potencialidades.

Puntos de encuentro

Distinguir a los lectores desde 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 editoriales, además de imposible, innecesario y ajeno a la lógica de las prácticas (como se verá en este apartado): los lectores se definen como tales articulando conjuntos que se forman con base en criterios hasta cierto punto sutiles, definidos en la repetición de las prácticas de lectura y apropiaciones. Buscando a los sujetos como lectores de un autor llegamos a formas de apropiación reiteradas y asociadas, que resultan ser la verdadera unidad de análisis de la lectura.⁶ En lo que sigue, describiremos cinco trazos de esas apropiaciones, ejemplificando con casos paradigmáticos de nuestra investigación. Mediante la descripción respondemos a una pregunta básica (¿qué hacen los lectores con la oferta de literatura “espiritual contemporánea?”), que nos permite fundamentar una afirmación más amplia: libros

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

⁶ Aquí debemos hacer una dilucidación metodológica. El trabajo de campo que sostiene este artículo se basa en 120 entrevistas abiertas con lectores de autoayuda. Fueron contactados personalmente por amigos, pero también en redes y grupos de experiencia en los que se utilizaban estos libros en terapias, religiones, cursos. Durante más de ocho años hemos navegado en redes de lectores de la ciudad de Buenos Aires y de algunas localidades de la Argentina y, durante más de dos, entre redes de lectores de Río de Janeiro. De ese conocimiento nos quedó claro que la unidad de análisis de la lectura no es el lector enfrentado al libro, solo, sino las redes abiertas y superpuestas que organizan modos de lectura. Los modos que describimos son recurrentes (no quiere decir que conozcamos su presencia proporcional relativa), y aunque no cierran la cuestión de que existan otros, la presencia de éstos deriva, además, de que son significativos en la vida de las redes y grupos en que los hallamos: son ellos los que muestran diversas formas de superar la disociación que el análisis le impone a la relación literatura/religión. Así, su carácter de contrastación a las percepciones disociadas de la relación literatura/religión es el que emerge como teoría y el que le da a la muestra una representatividad que, como la que busca el método etnográfico, no es estadística sino, precisamente, teórica.

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 religiosa heterodoxa a la desinhibición de los afectos y la sexualidad. Al mismo tiempo, consideramos aspectos concretos de las prácticas en que se dona sentido a los libros: las redes sociales que, pese a ser informales, son determinantes y reforzadas por el uso de las nuevas tecnologías, e instituyen 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 abarcador 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 con ello observemos 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 recurrentemente con una palabra específica) la “locura”, como valor positivo y asequible mediante la lectura. La locura no es una categoría patológica, sino una de bienestar, postulada contra lo que se define, implícitamente, como lo repudiado por el sentido común (éste sí alienado por la normalidad). Pero esta reivindicación tiene un carácter singular que parece asociado a un cambio epocal en la Argentina. Ser loco implica estar conectado con las emociones. Un valor tan importante como en otras configuraciones lo es 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, ¿cuándo 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 100 veces más fuerte que uno negativo, está comprobado.

No deja de ser relevante una relación entre esta reivindicación y las lecturas centrales en la formación de Darío (tanto que las considera parte de una serie escalada de movimientos decisivos de su vida): *El secreto* y *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 tienen efectos en el plano económico. Y parte de esto es lo que está en juego en un caso que referiremos más adelante. Sin embargo, hay algo que puede aislarse como un residuo presente y no compatibilizado: ser “loco” es ser afectuoso, 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’ [uno se atreve a decir] te quiero en momentos que a lo mejor para vos son raros, abrazarte en cualquier momento”.

En sociedades en las que hace poco 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 dinero.⁷ Además, esta puesta en circulación y elaboración de la afectividad es reclamada como la fuente de un diálogo reparador con la familia: el libro, fuente de socialización secundaria, redefine las pautas del diálogo de forma tal que se convierte en una herramienta de los procesos familiares (y esto abarca a los libros

⁷ El caso de los lectores de *El secreto*, que utilizan el libro para organizar una cadena de ventas, no es igual al de Darío, quien utiliza recomendaciones de los libros para establecer pautas de respeto entre pares en el trabajo.

de orientación empresarial o financiera, pues muchas veces los lectores los usan por sus indicaciones tendientes a tomar conciencia de las propias prácticas, antes que por sus consejos meramente económicos). Volcarse hacia los afectos se intersecta con otro tema a cuya emergencia ayuda en algún grado: el de la intensificación de una agenda sexual.

2. *Sexualizar*. Uno de los valores menos analizados, aunque evidente, 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”. Queremos citar un caso de particular interés entre los que pudimos recoger en la Argentina. Víctor es un hombre de más de 70 años, habitante de una provincia que hace más de 50 años absorbió 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 mayoría 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 defensa de la posibilidad de tener una vida cristiana más allá de la congregación. Afirma que él 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 su trayectoria lo han hecho ver la arbitrariedad de algunas normas supuesta e indudablemente establecidas “por Dios”. Lecturas de la Biblia rebatibles, consejos pastorales inconvenientes y saberes negados son parte de la lista de inconformidades que tiene Víctor 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 éste describe como un lastre de la vida cotidiana es la gente que inhibe y desautoriza.

El hallazgo de este espíritu de autonomía reivindicada tiene un punto de culminación esencial: para Víctor los pastores “no saben” sobre ciertas cosas. Muchas veces hemos oído decir una frase, aparentemente nimia, a los fieles pentecostales cuando se refieren a las intenciones abstencionistas de algunos pastores muy conservadores (cuando ellos “sí saben” qué hacer: votar por el peronismo, como lo hacía la mayoría de los pentecostales de las clases populares de la Argentina). El no saber señalado, y el saber reclamado como sustitutivo y superador, no es trivial.

Si los pastores se equivocan, Stamateas no lo hace en un plano que le interesa de forma concreta a Víctor: “los pastores no saben de sexo y Stamateas sí, y él me ayudó a descubrir que lo que yo quería hacer no estaba mal” (Víctor había enviudado tres años antes y luego de una relación de noviazgo se proponía “disfrutar sexualmente”, aun contra los remordimientos que se activaban en nombre de un Evangelio antiguo y a pesar de las quejas de sus hijas, ante las cuales la autoayuda era también parte de un dispositivo de reforzamiento de su individualidad y no sólo de su sentido del placer).

Con toda intención, el caso escogido es extremo e ilumina numerosas situaciones 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 equivalencia de orientaciones sexuales. Si esto es lo que se plantea un creyente evangélico de una Iglesia ultraconservadora en una provincia perdida, ¿qué no se preguntan “los consumidores medios”? Cómo no reparar, entonces, en el hecho de que entre los *libros más vendidos* de la Argentina se encuentran los de temas de la espiritualidad evangélica. El ajuste recíproco de ambos temas en la recepción de esta literatura, el primero en clave deliberadamente difusa y 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 evangelizado y, al mismo tiempo, la apertura a una agenda sexual no son sólo cosa de los libros, los autores y los editores, sino también, y mucho más, de los lectores.

3. *Prosperar*. Ilustraremos con una situación que estudiamos en detalle en Brasil, y 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 noventa, Edílson vivió una situación prototípica en la cual las lecturas de Paulo Coelho contribuyeron a una puesta en forma digna de recordar. 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 periodo sin salario que vendría después de su retiro sería solventado por su familia, que consideraba sus

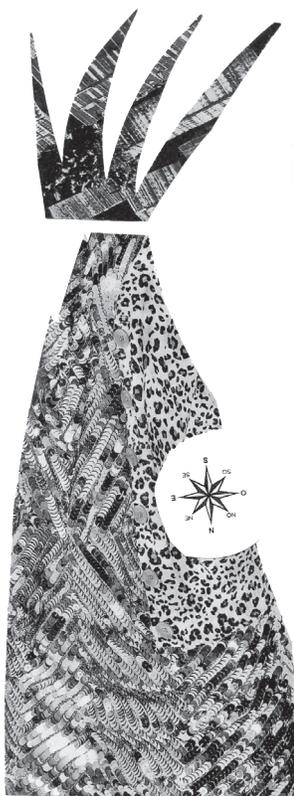
pasos una cuestión relativa al progreso familiar. El debate familiar contó con una presencia particular: el abuelo (que había muerto 20 años antes y que participó “espiritualmente” e impuso su consejo). La posibilidad de este acontecimiento remite a una condición: lo que se entiende como el presupuesto de la inmanencia de lo sagrado en lo cotidiano y como una forma de integrar los llamados de diversas religiones entre sí y con la vida familiar (Birman, 1992 y 1996; Duarte, 1986: 243).

Esta definición resulta pertinente, pues Edílson no es un participante de la nueva era que construye una experiencia de retorno a lo sagrado, sino que ya de entrada está tomado por lo sagrado, ya está inmerso en lo santificado. Pero esta vivencia incluyó otro elemento al elaborar sus sentimientos y sus perspectivas futuras, y que puede resumirse en su emotivo recuerdo de un profesor al que reconocía como mentor. Ese docente les decía en clase a él y sus compañeros, habitantes de Rocinha, que no eran “favelados” vileros, 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, tenía en un párrafo de *El alquimista* una imagen posible que, junto con otros elementos, le dio 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 le ofreció una forma posible de asumir la constricción de la realidad, y optó por la indemnización. Y si no es sólo con libros que ocurren estas resoluciones, tampoco es sin Paulo Coelho que se instaura y define la volición de Edílson, que recuerda del autor una fórmula que le sirve como *leit motiv*: “una vez que se decide un camino se desata una conspiración a su favor”, idealizando la confianza en sí mismo como punto de partida y combustible de una forma de presencia ante los hechos que los desencadena.

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 de 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 materiales–.⁸ 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



⁸ La teología de la prosperidad tuvo uno de sus epicentros de emergencia latinoamericana en el pentecostalismo y 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)–, Semán (2001b) muestra cómo la teología de la prosperidad comenzaba a ser compartida en el conjunto de los grupos evangélicos y hasta en el campo católico. Pero también es necesario decir que los elementos propios de la teología de la prosperidad (correlación entre gracia y pensamiento positivo) no sólo están presentes en el mundo evangélico.

formación de un patrimonio. Por las razones que sea –el corto plazo de sus ocupaciones, el costo económico 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 más mínima familiaridad con figuras clásicas de la ética protestante. Asimismo 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, revela alteridades que sólo 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 y Bernardo Stamateas, no son nunca lecturas únicas. Se asocian en diversos conjuntos que, por otra parte, no son infinitos, aun 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 grupos de autores menos evidentes o esperables. Entre los lectores de autoayuda se encuentran aquellos que leen profusamente a García Márquez, Saint-Exupéry, Laura Restrepo o Isabel Allende. Para muchos de ellos, la literatura de autoayuda es en realidad novelística que converge en un terreno común con la de los citados autores latinoamericanos. En esa línea, el realismo mágico se continúa por otros medios. Para algunos más, en cambio, la preferencia por autores como Coelho o Stamateas se desarrolla como una preferencia sistemática por libros que se instalan nítidamente en el terreno de la planificación del éxito personal, y sobre todo en el plano financiero (aunque, como se mostrará, las clasificaciones que los lectores efectúan del conjunto de libros que leen sean también sorprendentes).

Las clasificaciones se superponen a los conjuntos de lecturas que se han referido y sorprenden por sus criterios a los científicos o a los libreros. Para nosotros, la filosofía no podría incluir como autor a ningún gurú

orientalista (y, 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 sólo algunos) y Trigueirinho (en este punto ya no hay espacio para el acuerdo entre los anfitriones y los académicos o, siquiera, entre los libreros), pues para nosotros la filosofía es algo muy importante y la autoayuda tiene poca trascendencia y valor, y los libreros coinciden con nosotros, distinguiendo los géneros y poniendo por un lado a Paulo Coelho y por otro al pensamiento francés.

Una de nuestras entrevistadas en Córdoba no lo veía tan claro y formulaba un orden que armonizaba 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, así como 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, mientras que, 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 de las grandes tradiciones que jerarquizan los géneros, la autoayuda es, además del punto de condensación del peregrinaje personal y espiritual, la categoría preferida, y no cuestionan ni contradicen el canon, simplemente lo ignoran.

Graciela nació en la Argentina en una pequeña ciudad vinculada con el desarrollo de la pampa húmeda. Sus progenitores eran trabajadores de baja calificación pero ella, 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 (hecho que consideraba “inevitable”), sufrió una pérdida que le dolió particularmente: la del derecho a comulgar. Esa situación no ha cambiado su inscripción denominacional, ya que, aunque se declara entusiasmada por las religiones orientales,

mantiene su identificación como católica, pero modificó su interpretación 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 automonitoreo que propicia la reflexión crítica y la vivencia, así como la aceptación de los propios límites. Graciela leyó a Coelho como un literato a la vez que como a un autor de obras reparadoras, originadas en un recorrido de diversificación y enriquecimiento espiritual, y subraya el hecho de que leer el *Manual del guerrero de la luz* le resultó enriquecedor para elaborar sus sentimientos; es “como una brújula” que le permitió 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 con la orientación de las prácticas. Por 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 preconstituido. De ahí surge una fe que, imbuida de estas nuevas expectativas y patrones, podría decirse que 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. En cuanto a los lectores, merece la pena anotar una particularidad que aun cuando se impone de forma permanente no deja de sorprendernos. Contra la oposición consagrada entre la lectura antigua en voz alta y compartida y la lectura contemporánea, cada vez más solitaria e in-

dividualizada, 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, no sólo porque surge en cadenas de intercambio, sino porque 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. Todas esas conexiones resultan significativas 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.

Cualquier superación teórica de la polaridad producción/recepción en el campo de la literatura de masas tiene una forma antes y otra después de la masificación de modos 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 cerca de lo que ocurre contemporáneamente, al menos entre los seguidores de estos títulos. El mandato de los textos, el sentido que les otorgan los lectores y “los resultados” obtenidos hacen que cada libro sea un objeto de préstamo obligado. En decenas de informantes encontramos que pueden seguir una extensa y variada serie de autores, y también géneros convergentes. Pero esto ocurre a través de la rueda de préstamos y circulaciones que amplía no sólo 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 o intérpretes explícitos. La agitación que promueven a través de blogs, redes sociales y páginas de internet es eficaz si se tiene en cuenta que para muchos lectores éstas 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 antes, 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 mediante el cual recluta asistentes y genera las oportunidades en las que su palabra es convocada. Desde ese espacio aconseja, lee y hace leer. Si como Jenkins (2006) y Yúdice (2007) entendemos que (al traer algo análogo a lo que Benjamin entendía como la expansión del *sensorium* de la experiencia) la generalización de las nuevas tecnologías trae “diferentes prácticas o estados de recepción y percepción” (Yúdice, 2007: 20), es conveniente adherirse a lo que proponen Weber y Mitchell (2008: 27) usando 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”.⁹

En el contexto de estas operaciones, la sensibilidad religiosa que surge en los lectores de la literatura espiritual contemporánea interactúa con universos institucionales e ideológicos que se vinculan con 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 se pueden constatar sus efectos de circulación e interpretación. En relación con esto, el principal atributo que nos interesa destacar es el carácter *poseclesial* 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 y administración de los creyentes.¹⁰ En ese sentido, 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, disminuyéndolo –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, pasa por alto la eficacia de las instituciones en la producción de agrupamientos y sensibilidades religiosas. Más profundamente, se trata del hecho de que la definición 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 poseclesiales, es preciso señalar que aparece insensible frente a la mediación del libro, al concebirla sin *performatividad* propia, dependiente de la institución religiosa que la moviliza, como un recurso entre otros en sus estrategias de reclutamiento e integración. Apremiar la influencia de la literatura espiritual contemporánea en las nuevas formas de conciencia 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 lo registra la 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 se subordina a las Iglesias, y que en sí misma resulta instituyente de sensibilidades religiosas.

⁹ Con la noción de la convergencia de medios, Jenkins (2006: 282) alude a la coexistencia de múltiples sistemas de reproducción por los cuales el contenido de los “viejos” medios segmentarizados (televisión, radio, cine, etcétera –incluimos a los libros) fluye simultánea y unificadamente a través de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. 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 del hecho de que su desarrollo permita que las formas de adquisición de ciertos saberes se 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).

¹⁰ Amaral (2000) y Magnani (1999) 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 su parte, en el análisis de las prácticas religiosas en la Argentina, Mallimaci (1997) se refiere a una religiosidad “difusa”. Hervieu-Léger, reseñando los atributos de la religiosidad moderna, la define como peregrina, en contraste con 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.

Bibliografía

- AMARAL, LEILA
2000 *Carnaval da Alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Vozes, Petrópolis.
- BIRMAN, PATRÍCIA
1992 "Modos Periféricos de Crença", en Pierre San-chis (org.), *Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural*, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Río de Janeiro, pp. 167-196.
1996 "Religião em família: entre crentes e não crentes", ponencia presentada en la XX Reunión Anual de la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu.
- BOURDIEU, PIERRE
1971 "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, pp. 295-334.
1986 "La disolución de lo religioso", en *Cosas Dichas*, Gedisa, Buenos Aires, pp. 100-107.
- BOYARIN, JONATHAN (ED.)
1993 *The Ethnography of Reading*, University of California Press, Berkeley.
- CAROZZI, MARÍA JULIA
1999 "Nova Era: A autonomia como religião", en María Julia Carozzi (ed.), *A Nova Era no Mercosul*, Vozes, Petrópolis.
2000 *Nueva era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- CERTEAU, MICHEL DE
2000 *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México [1980].
- CHARTIER, ROGER
1990 *A história cultural: entre práticas e representações*, Difel, Lisboa.
1999 *Cultura escrita, literatura e historia*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- CHARTIER, ROGER (COORD.)
1996 *Práticas da Leitura*, Estação Liberdade, São Paulo.
- DUARTE, LUIZ FERNANDO
1986 *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*, Jorge Zahar Editor, Río de Janeiro.
- DUSSEL, INÉS Y ALBERTO QUEVEDO
2010 *Educación y nuevas tecnologías: los desafíos pedagógicos ante el mundo digital*, Santillana, Buenos Aires.
- ECO, UMBERTO
1979 *Lector in fabula*, Perspectiva, São Paulo.
- FREITAS, OTACÍLIA DE
1998 "Um best-seller na mira do leitor: *O Alquimista*, de Paulo Coelho", disertación de maestría, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de São Paulo.
- GEOFFROY, MARTIN
1999 "Pour une typologie du nouvel âge", en *Cahiers de Recherche Sociologique*, núm. 33, pp. 51-83.
- GOODY, JACK
1987 *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Edições 70, Lisboa.
- HEELAS, PAUL
1992 "The Sacralization of the Self and New Age Capitalism", en Alan Warde y Nicholas Aber-crombie (eds.), *Social Change in Contemporary Britain*, Polity Press, Cambridge.
- HELLEMANS, STAF
1998 "Secularization in a religio-geneus modernity", en Rudi Laermans, Wilson Bryan y Billiet Jaak (eds.), *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press, Lovaina, s/p.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE
1986 *Vers un nouveau christianisme?*, Cerf, París.
1996 "Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politique", en Michel Patrick (dir.), *Religion et Démocratie*, Fayard, París, s/p.
1997 "La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche", en *Social Compass*, vol. 44, núm. 1, pp. 131-143.
- JAUSS, ROBERT
1978 *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, París.
- JENKINS, HENRY
2006 *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona.
- MAGNANI, JOSÉ GUILHERME
1999 *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, Studio Nobel, São Paulo.
- MALLIMACI, FORTUNATO
1997 "A situação religiosa na Argentina urbana do Fim do Milênio", en Ari Oro y Carlos Steil (coords.), *Globalização e Religião*, Vozes, Petrópolis, pp. 73-92.
- MENÉNDEZ, 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 Río de Janeiro, Río de Janeiro.
- O'TOOLE, ROGER
1995 "Myth, Magic, and Religion in Secular Literature: the Canadian Case", en *Journal of Contemporary Religion*, vol. 10, núm. 3, pp. 297-307.
- OLSON, DAVID
1997 *O mundo no papel. Implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita*, Ática, São Paulo.
- OLSON, DAVID Y NANCY TORRANCE
1995 *Cultura escrita e oralidade*, Ática, São Paulo.
- ONG, WALTER J.
1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen & Co., Nueva York.
- PETIT, MICHÈLE
2001 *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*, FCE (Espacios para la lectura), México.
- PISANTY, VALENTINA
1995 *Cómo se lee un cuento popular*, Paidós, Buenos Aires.
- RADWAY, JANICE
1991 *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill/Londres.
- RÜDIGER, FRANCISCO
1997 *Literatura de auto-ajuda e individualismo*, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SANCHIS, PIERRE

- 1997 "O campo religioso contemporâneo no Brasil", en Ari Oro y Carlos Steil (coords.), *Globalização e Religião*, Vozes, Petrópolis.

SEMÁN, PABLO

- 2000 "La recepción popular de la Teología de la Prosperidad", en *Revista Universidade Rural Série Ciências Humanas*, vol. 22, enero, pp. 107-118.
- 2001a "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", en *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, vol. 3, núm. 3, pp. 45-74.
- 2001b "La recepción popular de la teología de la prosperidad", en *Scripta Ethnologica*, vol. XXIII, pp. 145-162.
- 2003 "Notas sobre Pulsação entre Pentecostes e Babel: o caso de Paulo Coelho e seus leitores", en Otávio Velho (ed.), *Circuitos Infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*, Pronex-Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/Attar Editorial, São Paulo, pp. 127-157.

VELHO, OTÁVIO

- 1997 "Globalização: Antropologia e Religião", en Ari Oro y Carlos Steil (coords.), *Globalização e Religião*, Vozes, Petrópolis, pp. 43-62.

VIEILLE, PAUL

- 1986 "Du transnational ao politique-monde", en *Peuples Méditerranéens*, núm. 35-36, abril-septiembre, pp. 309-338.

WEBER, SANDRA

Y CLAUDIA MITCHELL

- 2008 "Imagining, Keyboarding, and Posting Identities: Young People and New Media Technologies", en David Buckingham (ed.), *Youth, Identity, and Digital Media*, The MIT Press (The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning), Cambridge, pp. 25-48.

WELLBELOVED, SOPHIA

- 1998 "G. I. Gurdjieff: Some References to Love", en *Journal of Contemporary Religion*, vol. 13, núm. 3, pp. 321-332.

YÚDICE, GEORGE

- 2007 *Nuevas tecnologías, música y experiencia*, Gedisa, Barcelona.