
E

SPIRITUALIDAD, NUEVA ERA Y RELIGIÓN: UN ABORDAJE ETNOGRÁFICO DE CATEGORÍAS EN FRICCIÓN

Agustina Gracia

CONICET – Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires – Argentina

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9127-9358>

Introducción

Las reflexiones que presentaremos en este escrito se apoyan en un trabajo de campo de características heterogéneas que comenzó en el año 2011 y se desarrolla hasta la actualidad, dentro del universo simbólico social de la Nueva Era¹, a partir de dos casos que expresan espiritualidades cercanas, pero con diferencias que pueden colaborar a enriquecer el análisis. Por una parte, abordaremos el caso de El Arte de Vivir (EADV), una organización neo-hinduista muy difundida en los sectores medios de Buenos Aires y, por el otro, tomaremos el caso de la Llave Mariana, un grupo minoritario y descentralizado que, dentro de una cosmología orientalista, incorpora elementos católicos. Cabe aclarar que la mayor parte de la observación participante para ambos casos fue llevada a cabo en sedes y reuniones realizadas en localidades del tercer y cuarto cordón de conurbano bonaerense, en sectores medios y populares.

La espiritualidad, si bien profundamente imbricada con la corriente de la llamada Nueva Era, no puede pensarse como completamente homologable a ella. Se trata de un universo dinámico y difícil de contornear, que adquiere una relevancia creciente dentro del mapa cosmológico global y argentino. Religiones que tienden a

espiritualizarse y técnicas espirituales que toman elementos tradicionalmente religiosos se interrelacionan, dando lugar a nuevos escenarios en el ámbito de la creencia.

Teniendo en cuenta la existencia de espiritualidades indígenas, islámicas o monásticas, es decir, de prácticas e ideas ligadas al espíritu en culturas ancestrales o religiones históricas, entendemos que las múltiples formas en las que se desarrolla la espiritualidad exceden por mucho el universo de la Nueva Era. Ahora bien ¿es posible concebir prácticas nueva era desprovistas de espiritualidad? ¿O no es acaso ese punto de conexión interior con lo sagrado que llamamos espiritualidad un rasgo constitutivo del fenómeno?

Podríamos exponer aquí toda una casuística que motorice la reflexión sobre la contingencia o necesidad de este vínculo. Incluso aquellos ejemplos que pueden resultar a priori los más “desespiritualizados” de este abanico se emplazan, cuando menos, en un territorio de frontera. Con esto queremos decir que, pensando en una lógica de centro y periferia, en la medida en que estas prácticas tienden a perder su carácter espiritual también tenderían a perder sus lazos de pertenencia a la Nueva Era. Nos referimos, por ejemplo, a la enseñanza del yoga en espacios “secularizados” como gimnasios, o incluso en escuelas que promueven la laicidad como un valor – como se da en el caso de Uruguay (Figueredo Corradi 2018) –, o a los seminarios destinados a la mejora del clima laboral o al incremento de la productividad empresarial (Funes 2016). También a disciplinas como el “Coaching Ontológico” o la “Programación Neurolingüística” (PNL), que ponderan una visión psicologizada más que espiritual del individuo y sus vínculos. Incluso si tomamos por caso cosmovisiones asociadas a flujos energéticos que se popularizan en preceptos de decoración del hogar y distribución de muebles como el “Feng Shui”, podemos intentar reparar en una noción de espiritualidad latente.

En este trabajo exploraremos distintas definiciones que buscan comprender el fenómeno de la Nueva Era a fin de señalar cómo ha sido caracterizado por los científicos sociales hasta el momento y dar cuenta de su área de contacto o yuxtaposición con la noción de espiritualidad. En este apartado, no recurriremos a las impresiones de los sujetos entrevistados ya que la categoría de Nueva Era no suele ser utilizada por ellos e incluso tiende a generar extrañeza o rechazo. A pesar de esto, en tanto analistas, este concepto nos sigue resultando de gran utilidad para aglutinar una serie de disciplinas y saberes homólogos que se desenvuelven en el campo de las creencias.

A continuación, incorporaremos los usos “nativos” de las categorías espiritualidad y religión entre practicantes del circuito holístico de Buenos Aires, dando cuenta de la forma en la que son concebidos y valorados ambos términos. Cabe aclarar que en ese apartado haremos alusión al término “espiritualidad” para referirnos a su expresión *New Age*, sin pretender dar cuenta de sus otras vertientes, ya sean indígenas o tradicionalmente religiosas, que si bien presentan puntos de contacto implican particularidades que no podríamos atender en este trabajo. Finalmente, establecemos

un diálogo entre aportes teóricos y el material recogido en nuestro trabajo de campo con el propósito de arribar a reflexiones críticas sobre el tema.

Aproximaciones teóricas a la Nueva Era

El fenómeno *New Age* ha sido caracterizado como un movimiento surgido en Estados Unidos, en la década de 1960, como expresión contracultural (o también como una subcultura) opuesta a la modernidad occidental, cuya propuesta central consistía en promulgar una forma de vida alternativa (Heelas 1996; Heelas, Woodhead 2001, 2005). Este carácter alternativo estaría dado por su contraposición a los valores judeo-cristianos y a su tendencia a promover la disolución de las comunidades religiosas tradicionales promulgando una “religiosidad paralela”(Champion 1990; Melton 1992). En base a ello, se ha entendido como un fenómeno apoyado en la autonomía y el individualismo, orientado a la transformación de la conciencia humana y a la resacralización de la relación entre el hombre y el cosmos (Ferguson 1981; Heriot 1994). La convicción de los analistas en relación a su carácter autónomo llevó a ver este tipo de espiritualidad como un tratamiento privado de símbolos y mitos que la ubican como una manifestación claramente diferenciada de la religión (Hanegraaff 1999).

En el contexto latinoamericano encontramos puntos de contacto, pero también de diferenciación, tanto en las características de los cultos, “sabidurías” y prácticas *New Age*, como en los análisis académicos que han dado cuenta de ellos. En coincidencia con lo planteado por los autores anteriores, en esta región también se ha visto a la Nueva Era como una búsqueda de nuevos paradigmas que promueven relaciones holísticas entre cuerpo y naturaleza, entre transformaciones interiores – espirituales – (Guerriero, Mendia, Oliva da Costa, Bein, Prospero Leite 2016) y la modificación utópica del mundo (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga 2013; Magnani 1999). Así mismo, se ha destacado su devenir independiente de sistemas religiosos institucionalizados (Magnani 1999). Junto a esto se ha destacado su visión común del mundo, orientada a la creencia en la interconexión de todos los seres y la evolución espiritual. Dicha evolución se encontraría vinculada a un proceso de perfeccionamiento mediante el cual el *self* puede igualarse a la condición divina (Guerriero, Mendia, Oliva da Costa, Bein, Prospero Leite 2016).

A diferencia de lo que ocurre en las capitales que hegemonizan geopolíticamente el polo occidental, la *New Age* latinoamericana se define por una serie de efectos específicos que suceden en países exotizados por el imaginario espiritualista. En casos como el de México o Brasil, tanto los saberes indígenas como los agentes que los encarnan se han convertido en polos de atracción para los “buscadores espirituales”, quienes adjudican a estas culturas y territorios una fuerte conexión a la “sabiduría ancestral” y la naturaleza (Steil, De la Torre, Toniol 2018). Marcando puntos claves de distanciamiento con los estudios desarrollados en Europa y EE. UU., en estas latitudes, la Nueva Era se ve asociada sin duda a la cuestión espiritual en su

variante indígena. Desde esta perspectiva, el fenómeno *New Age* no se presentaría necesariamente con un cariz contracultural, sino justamente como parte de las propias dinámicas culturales producidas por proyectos nacionalistas o de fortalecimiento de tradiciones autóctonas.

Para el caso argentino, los estudios que abordan los comienzos de la *New Age* marcan una mirada cercana a la de los autores que caracterizaremos como “del hemisferio norte”, citados en el primer bloque de este apartado. Destacando características como su alto nivel de circulación, su matriz individualista y su valoración positiva de la autonomía, la Nueva Era se define como una serie de saberes y disciplinas que apuntan a la transformación personal e impactan en la identidad de sus seguidores (Carozzi 1993).

Atendiendo a sus procesos de mutación más recientes, lo que se advierte es que el fenómeno de la espiritualidad *New Age* excede los límites del campo religioso y expresa un proceso de transformación social más amplio que permea la cultura y el sentido común. Señalada como “la nueva era de la Nueva Era” (Semán, Viotti 2015:88), esta mutación se trata de una instancia en la que la industria cultural vuelve masivos estos símbolos, prácticas y discursos – que anteriormente formaban parte de un circuito restringido – a través de distintos medios, como puede ser la radio o la literatura de autoayuda (Semán, Battaglia 2012), llegando a amplios sectores sociales, culturales y religiosos. Por último, y en relación a los aportes teóricos dedicados a la noción de espiritualidad, cabe agregar que la Nueva Era se ha pensado como el movimiento que puso en vidriera a la espiritualidad pero que actualmente se ha transformado en un fenómeno masivo de popularidad impensada (Frigerio 2016).

En términos generales, apoyándonos en la bibliografía específica sobre la Nueva Era, podemos advertir que la noción de “espiritualidad” resulta inescindible de este movimiento, a pesar de no circunscribirse exclusivamente a él. En última instancia, reconocemos que todas las aproximaciones precedentes entienden a la *New Age* como una corriente de símbolos y prácticas promotora de una conexión sacralizada entre el *self* y el cosmos ligada a la interioridad de los individuos y a su entorno.

Para profundizar este análisis, consideramos relevante incorporar la forma en la que operan estas categorías, puntualmente, las nociones de espiritualidad y religión en la visión de los protagonistas del medio holístico. En el siguiente apartado le daremos lugar a los datos etnográficos y al discurso de nuestros entrevistados. En función de esto, nos explayaremos sobre dos experiencias de campo que, a nuestro entender, evidencian los encuentros y desencuentros entre estas categorías.

Religión y espiritualidad en el campo: miradas nativas

Nuestra investigación ha sido llevada a cabo en distintos sectores de la Ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense, a partir de una metodología etnográfica que combinó observación participante con la realización de entrevistas semi

estructuradas e historias de vida. En un primer momento, participamos de cursos y actividades en las sedes de la zona oeste de una institución de carácter estable como es el caso de El Arte de Vivir (EADV), en la que, a partir de cursos “vivenciales”, se transmiten conocimientos sobre la meditación, el yoga y técnicas respiratorias orientadas a la regulación de las emociones y el manejo del estrés. Asimismo, asistimos a eventos masivos atravesados por la cuestión espiritual como son los casos del Fe Vida en el año 2012 (feria organizada por el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires²) y la meditación masiva realizada a raíz de la visita de Sri Sri Ravi Shankar, que convocó a más de 150 mil personas en los bosques de Palermo³ el mismo año. Por otra parte, participamos de un gran número de “iniciaciones” en una disciplina energética conocida con el nombre de “Llave Mariana” (LLM) o “Meditación de la Llave Mariana”, organizadas en casas particulares y “Centros holísticos”, en varios puntos del conurbano bonaerense, así como en la Ciudad de Buenos Aires.

Entendemos que el recorrido etnográfico previamente descripto resultó en un insumo de conocimiento potente, permitiéndonos esbozar reflexiones con relación al fenómeno espiritual y los sentidos que lo rodean contemporáneamente. Si bien la fragmentación de estos campos hace imposible adentrarnos en descripciones pormenorizadas de cada práctica o grupo, intentaremos dar cuenta de sus puntos comunes, es decir, de aquellos aspectos que consideramos transversales dentro del universo espiritual nueva era. Por otra parte, marcaremos la diversidad de posiciones “nativas” que pueden delinarse entre estos sujetos respecto a las nociones de religión y espiritualidad.

El primer caso que nos interesa referir es el de la Fundación EADV. Se trata de una ONG presente en 156 países que fue fundada en India en el año 1981 por Sri Sri Ravi Shankar y se dedica principalmente a dictar cursos anti estrés y a la iniciativa de programas sociales para el bien común denominados “servicio”. El enfoque filosófico que guía sus actividades y enseñanzas es de corte pacifista y ubica entre sus objetivos centrales la eliminación del estrés y la violencia con el fin de alcanzar la paz mundial. Podemos decir que la expansión de esta organización en nuestro país se enmarca en un contexto de diversificación del campo religioso, en el que se plantea la potencial instalación de un “pluralismo espiritual” (Ceriani Cernadas 2013). Como adelantamos en el primer apartado, los grupos que enmarcamos en este fenómeno se han caracterizado por proponer nuevas formas de comprender y vivenciar lo religioso, mostrando particulares formas de adhesión, apropiación y reapropiación de prácticas y discursos provenientes de la esfera nueva era. Dentro de este marco, EADV es la organización que ha logrado más llegada en las clases medias y en los medios de comunicación en Argentina.

La Fundación postula como su objetivo central generar una transformación en los individuos, un crecimiento personal, con el objetivo último de lograr una transformación social (Viotti, Funes 2016). Las técnicas que se ofrecen van en este sentido y se relacionan principalmente con la respiración, la meditación y el yoga

– si bien existen otras como los ejercicios teatrales, el canto, el baile, etc. –. Dichas actividades se presentan como una vía para la superación de la tensión, la depresión y las tendencias violentas, así como también para la recuperación del bienestar y la salud (Gracia 2014).

Una de las actividades más importantes que ofrece EADV son las meditaciones grupales que se realizan en días y horarios pautados en cada sede, de carácter gratuito y abierto. Estas instancias funcionan como una forma de dar a conocer el trabajo de la Fundación y promocionar los cursos, así como espacios de reunión para aquellos miembros que ya los han realizado. Durante nuestro trabajo de campo, pudimos notar que esta actividad – junto a otras como la proyección de películas sobre temas espirituales – no solo constituyen momentos de introspección, sino que sirven como lugares de construcción de lazos de compañerismo y amistad. Además de consolidar grupos de asistentes regulares, desde el punto de vista de los miembros lo que sucede en estos encuentros en términos de energía se considera particularmente potente si se lo compara con las prácticas que se desarrollan individualmente. En una charla informal, Marisa, una practicante que realizó los cursos y concurre con frecuencia a meditar a su sede, nos comentaba que el estado de paz y el nivel de energía que alcanza durante y después de estas prácticas le resultan “incomparables con cualquier otra cosa”. Si bien reconoce los beneficios de las prácticas de respiración y la meditación diaria que realiza por su cuenta, es esta experiencia singular la que hace que “cuando está medio loca” sienta la necesidad de acercarse y formar parte de este ritual colectivo.

En estos encuentros, también tuvimos la oportunidad de conocer y entrevistar a Germán, un músico y sonidista de 24 años que formaba parte de la organización desempeñando distintas tareas de “gestión”. Sus actividades en este espacio habían comenzado en el año 2006, primero como practicante y tiempo después como guía de meditaciones. Este punto es identificado por él mismo como el inicio de un proceso que implicó “ponerse en contacto con lo espiritual”. Previamente Germán desarrolló una trayectoria como militante en “Nuevo Encuentro”, una agrupación política alineada al peronismo de izquierda, y formó parte de grupos y actividades culturales de tipo popular organizadas de manera barrial. Al preguntarle por su primer contacto con EADV, comentó que hacía tiempo había estado interesado en realizar los cursos, pero se topaba con dos impedimentos importantes: la falta de tiempo y, sobre todo, la falta de dinero. La oportunidad se dio cuando “le surgieron” unos días sin trabajo y no dudó en anotarse, aunque no contaba con el dinero. El mismo día que tenía que abonarlo recibió un llamado, “ponele que en ese momento lo que tenía que pagar era 90 pesos, bueno, justo me avisaron que habían pagado unos alumnos míos que estaban atrasados, habían pagado 90 pesos”. También recordó que, al tener una conversación con su padre sobre el tema, él le dijo que cuando realmente deseara hacerlo, se anotara, que iba a “terminar lográndolo”.

Esta sucesión de hechos no es interpretada por Germán como una serie de eventos meramente casuales, sino que evoca un modelo largamente conocido para los

que frecuentamos el circuito alternativo espiritual, el de la causalidad universal. Esta se ajusta al precepto de que “todo sucede por algo”; los eventos no responden al azar sino a un ordenamiento superior (universal), cuyos objetivos y significados muchas veces desconocemos. Esta creencia en una fuerza o energía superior ordenadora de todo tiene como consecuencia cierta aceptación “natural” del desarrollo de los acontecimientos. De la idea de que “todo pasa por algo”, en última instancia, se deriva la repetida fórmula: “si sucede conviene”.

Durante uno de nuestros encuentros, Germán mencionó que las técnicas de respiración y meditación que incorporó en la fundación le habían otorgado un mayor “equilibrio energético” así como más control sobre su cuerpo y su mente, especialmente en lo que respecta al manejo de la ansiedad y la ira. Según sus propias palabras, estas prácticas lo ayudaban a “sacar la mugre” y sobrellevar de manera más calma su vida en general. También contribuían a lidiar con cuestiones cotidianas como presiones laborales o el tránsito en la ciudad e incluso con hechos de profundo impacto en su historia personal, como fue la enfermedad y el fallecimiento de su padre. En este sentido, sostenía que el paso por los cursos lo había percatado de la necesidad de “hacer un trabajo interno para no enfermarse”.

En relación con este punto nos resultaron interesantes las vinculaciones que establecía entre cuestiones mentales, emocionales y energéticas con el bienestar físico:

Lo loco es darte cuenta de los pensamientos que tenías, las cosas que te preocupaban, te das cuenta que lo que tenés en la cabeza, lo tenés en el cuerpo y lo largás por el costado psicológico o por el cuerpo. [...] Ahí te das cuenta de que en realidad el cuerpo lo controla uno con la cabeza, vos podés sentir frío o calor y que el cuerpo tome la temperatura que vos querés, o sea, la cantidad de cosas que no controlás y que podrías [...]. (Entrevista a Germán, 12/02/2013).

Según su testimonio, luego de haber concluido la realización de los cursos en los que se transmiten estas técnicas, algunos instructores y compañeros comenzaron a sugerirle – no sin cierta insistencia – que “diera un paso más” y tomara un compromiso mayor con la Fundación y sus actividades. Así es como aceptó comenzar a guiar meditaciones, a “hacer servicio” y a realizar más rigurosamente su práctica.

Este compromiso con la propia práctica – y con la fundación – Germán lo entiende como un mayor compromiso consigo mismo y con “los demás”, como una forma de “hacer servicio a los otros”. En este contexto, un mayor grado de compromiso con la institución y la comunidad de EADV es leída como un mayor grado de compromiso en beneficio de la sociedad.

En cuanto a la organización, esta realiza – como parte de sus actividades estables – recorridas solidarias en las que ofrece alimentos, abrigo y un espacio de

diálogo a personas indigentes que viven en situación de calle. Otro elemento que Germán destaca de su tránsito por EADV es haberse dado cuenta de que el fin de toda experiencia es un aprendizaje y de que la sumatoria de estas experiencias conforma un camino de búsqueda que tiene como objetivo el crecimiento personal.

Nos gustaría cerrar esta breve exposición sobre EADV comentando una analogía que tuvimos oportunidad de leer y oír en varias ocasiones durante nuestro trabajo de campo en la Fundación. La misma indicaba que podemos pensar a la espiritualidad “como una banana” y, en consecuencia, a la religión como “la cáscara de la banana”. Sobre esta base, el vuelco de las personas hacia la espiritualidad era explicado de la siguiente manera: “hoy en día las personas eligen ‘comerse el contenido’ que es la espiritualidad y tirar la cáscara”. Esta elocuente analogía expresa una de las posibles miradas *emic* en torno a los tropos religión/espiritualidad, manifestando, en alguna medida, las causas del rechazo a la religión, y otorgando una explicación a la expansión que presenta el fenómeno espiritual en el presente.

Como segundo caso, tomaremos al movimiento de la Llave Mariana, grupo que consideramos parte de las espiritualidades de la Nueva Era y que posee la particularidad de combinar tópicos y elementos propios de la tradición orientalista – el lenguaje de los chakras y la energía – con potentes figuras del panteón católico. Esta doctrina se basa en una técnica de curación y de autosuperación particular conocida con el nombre de “Meditación de la Llave Mariana”, cuya característica distintiva es considerarse una enseñanza revelada por la Virgen María y el Arcángel Gabriel. El objetivo de esta técnica es aprender a canalizar la “energía universal” con fines terapéuticos, de resolución de conflictos o con el propósito de elevar el nivel de conciencia de sus practicantes. La LLM surgió en Buenos Aires en el año 2002 en un grupo de maestros de Reiki, cuando una de sus participantes (Verónica) recibió una revelación. En ella, el Arcángel Gabriel le transmitió una serie de mensajes divinos. Considerados de carácter profético, se cree que otorgan a los humanos una serie de conocimientos esenciales para sobrellevar las dificultades del mundo contemporáneo y comenzar ciertas transformaciones energéticas con el objetivo de generar un cambio planetario a través de su amor (Gracia 2018).

Dentro de esta cosmovisión, el flujo de energía universal está compuesto por las distintas “calidades” de energía que son absorbidas y emanadas por humanos y no humanos individualmente. De esta forma, la transformación energética buscada implica el reemplazo de las energías densas y bajas que son propias de la oscuridad, por una energía más elevada que se corresponda con las esferas divinas. Dicha transformación, que sucedería a nivel energético o “vibracional”, también se manifestaría en el plano de lo visible a nivel global, a partir de ciertos eventos considerados positivos, tales como: la disminución de las enfermedades, el establecimiento de la paz mundial y la creación de una relación más armónica de la humanidad con la naturaleza. Actualmente, existen distintos grupos que desarrollan esta técnica y sostienen la doctrina de la LLM en todo el territorio nacional, encontrando su epicentro en Buenos Aires y Mendoza,

aunque presentan ciertas diferencias importantes entre sí. La proyección internacional del movimiento, facilitada por el uso de plataformas virtuales, tiene puntos de llegada y consolidación en Uruguay, México y España, fundamentalmente.

La enseñanza de esta técnica se realiza a través de “iniciaciones” que se llevan a cabo en casas particulares o “centros holísticos” de alquiler eventual. Al fin de cada una de estas instancias se conforma un grupo de WhatsApp, con el objetivo de evacuar dudas que puedan surgir entre los aprendices, y compartir “pedidos de ayuda energética” y experiencias de lo vivenciado a partir de la aplicación de la técnica. La intensa dinámica social que se sostiene en estos grupos promueve el establecimiento de vínculos que muchas veces exceden el plano virtual y se materializan en reuniones presenciales recreativas o planificadas con el fin de poner en práctica los conocimientos adquiridos. Podemos decir que los grupos de WhatsApp también funcionan como espacios de sociabilidad en los que los intercambios no se reducen a cuestiones vinculadas únicamente con la LLM, sino que implican felicitaciones por cumpleaños, saludos por fiestas religiosas, muestras de cariño y preocupación por el bienestar de sus participantes.

Durante una de estas iniciaciones, en el año 2015, nos contactamos con Mirtha, quien ya era instructora de la técnica y había sido ella misma iniciada en el año 2005. Algunos años después de este encuentro realizamos una entrevista con ella, en la que profundizamos sobre sus primeros acercamientos al mundo espiritual y las dimensiones que le habían resultado atractivas de las técnicas y terapias que practicaba – entre ellas mencionó a la Metafísica, el Reiki y la LLM – :

Me gustó el tema de aprender a sanar, de *ayudar al otro*, todo eso y que *no me prohibían nada, que me permitía seguir con mi vida en absoluta libertad*. Entonces como siempre me gustó ser muy independiente, muy libre, desde que era chica, entonces ponerme dogmas de grande ya era muy difícil, cuando vos has caminado todo lo que yo he caminado, acá, en Buenos Aires que tuve la oportunidad de meterme en cuanta Iglesia había y nadie me “empaquetó” pero ¿por qué? porque yo realmente me ponía ‘las anteojeras’ e iba por una búsqueda interna, sin privaciones, que nadie me prive de mi libertad, dejar de ser lo que soy. [...] De chica yo me dormía en los cultos, le decía ‘mamá yo me duermo cuando hablan todos estos viejos que tienen 100 años, no entiendo nada’ las reuniones de los ancianos que se les decía, por eso yo hice *mi propia búsqueda*. (Entrevista a Mirtha, 12/12/2017).

A partir de lo que antecede podemos ver que, en coincidencia con lo expresado en el testimonio de Germán, la opción por el camino espiritual se encuentra vinculada a una elección que se entiende como interior, individual y genuina, por oposición a la caracterización de “lo religioso” que es leído como un ámbito aburrido en el que mediaría un “empaquetamiento” (engaño) externo. La búsqueda interior mencionada

por Mirtha no halla respuesta en ninguna Iglesia, pero encuentra su lugar dentro del medio holístico.

Por otra parte, nos resulta de interés traer a colación la entrevista que llevamos a cabo con Matías, un empleado estatal de 30 años, practicante de LLM que fue iniciado en el año 2016. Él nos compartió su interesante trayectoria dentro y fuera del circuito *New Age*:

Yo tengo una formación evangélica, pero ahora *diferencio bien lo que es religión de la espiritualidad*. De adolescente elegí la espiritualidad y me quedé, no me cerraba la bajada de línea de mis viejos ni de la Iglesia. Siempre tuve que estar haciendo fuerza como para no ser absorbido por un sistema. [...] Hasta que a los 22 años falleció mi mamá, a los 22, 23 deje de participar activamente en la Iglesia. Yo no quería enrolar gente. En la Iglesia podías tener la función que quieras, pero siempre traía de la mano enrolar gente y *yo quería hacer cosas sociales, otra cosa, dar algún beneficio a la sociedad*. Conservé mi fe y mi espiritualidad a pesar de no ir todos los domingos, reunirme, etc. Lo que te quiero decir es que la bajada de línea que yo tuve era que el Reiki era pecado, que la medicina alternativa era pecado, todo lo que se salía de la biblia era pecado. *Con el tiempo descubro que Jesús imponía manos y eso era más Reiki que otra cosa*. En el 2010 me animé, me metí en *Coaching*, me replanté un montón de cosas, *lo que es religión te baja mucha estructura, mucho paradigma*. [...] Reiki, Medicina Ayurvédica, Sanación Angélica, Cábala, de todo lo que me proponen tengo que *pasar por la experiencia y después sacar mi propia conclusión*. (Entrevista a Matías, 15/09/2017).

En las palabras de Matías también encontramos una caracterización dicotómica según la que la religión remite a imposiciones, “bajadas de línea”, estructuras y juicios condenatorios provenientes del exterior, por contraposición a las disciplinas espirituales, que promueven vivencias personales y el establecimiento de un criterio individual y propio. Como último caso, hemos elegido la entrevista realizada a Patricia, una mujer de 60 años, psicóloga, de formación católica, quien nos ha contado que practica asiduamente Reiki, Sanación Angélica y Llave Mariana.

En su relato da cuenta de cómo su distanciamiento con el mundo institucional católico fue un proceso que se venía gestando interiormente, pero se desencadenó a partir de un evento puntual:

Cuando tuve a mi hijo, yo no estaba casada, porque no estaba el divorcio en ese momento, cuando quise ir a bautizarlo tuve que ir a hablar con el cura porque “las personas que tenían problemas tenían que ir aparte” y cuando fui, hubo como una cosa de maltrato ‘si usted está acá es porque

tiene algún problema’, me empezó a gritar desde la puerta y me cayó re mal, entonces más me sirvió para alejarme de la Iglesia y decir “no chau, esto no tiene nada que ver conmigo”. Retomé el camino espiritual en el 91 a partir de un accidente que tuve en mi ciclomotor en el que me rompí la rótula. Por esto fui a la Virgen del Rosario, cuando llego pongo la pierna en el lugar *donde decían que la Virgen había mandado un rayo que es como un lugar energético*, está marcado a la entrada del santuario de San Nicolás con un círculo. Cuando volví a la kinesióloga me pregunta ‘¿a qué kinesiólogo fuiste?’ porque mi rodilla estaba mucho más floja, había logrado angulación y me quedó bien el pie. Y *ahí retomo el camino de la espiritualidad* y empiezo a ir a la Virgen del Rosario, voy a escuchar mensajes de canalizadores. (Entrevista a Patricia, 13/09/2016).

Posteriormente señaló que en el mismo período dio inicio a las prácticas de Sanación Angélica y Reiki, incluso recomendándolo y aplicándolo a sus pacientes – a pesar de la resistencia que le imponían sus colegas –. Más tarde se inició en la LLM e incorporó también esta técnica a su vida cotidiana. En las palabras de Patricia, también es posible encontrar una serie de elementos que remiten a una caracterización de la religión (en este caso, la católica) como un espacio atravesado por juicios de descalificación y malos tratos, en contraposición al “camino espiritual”, ámbito en el que ocurren los milagros y se recupera el bienestar. No obstante, es relevante tener en cuenta la forma en la que la entrevistada da sentido a este camino que considera propio y alejado de las cuestiones eclesásticas institucionales. Si bien marca una ruptura, los espacios y símbolos que Patricia sigue considerando de un poder sagrado son propios del panteón católico, aunque resemantizados en un lenguaje *nuevaerizado*, y especialmente atravesados por la cuestión de la energía. Este tipo de mixturas entre religión tradicional y espiritualidad alternativa es recurrente entre los miembros y practicantes de la LLM quienes, generalmente, rechazan una serie de características de la institucionalidad católica y, sin embargo, retoman elementos propios de este culto por considerarlos fuentes sagradas de poder y sanación.

Respecto a los mencionados procesos de mixtura con elementos religiosos, nos interesa marcar una serie de rupturas y continuidades que observamos entre los fenómenos religiosos y espirituales a partir de nuestro trabajo de campo. En este sentido, advertimos que en el movimiento de la LLM existe una reapropiación y validación de las figuras y símbolos religiosos tradicionales – como se da en el caso de los ángeles, la Virgen María o Jesucristo – combinado con un rechazo a las prácticas y jerarquías institucionales que, de acuerdo con esta visión, han degenerado las “verdaderas enseñanzas” cristianas en función de intereses espurios. Esta separación entre aspectos que se consideran verdaderos y valiosos y otros que se resisten por juzgarse falsos y errados es importante para dar cuenta de ese territorio de negociación permanente, en el que las fronteras son borrosas y se reconfiguran nuevas formas de

creer. Es aquí que se crean bricolajes en los que no se da un rechazo absoluto por lo religioso, sino recortes singulares en los que algunos elementos son retomados y otros excluidos. Debido a esto es que sostenemos que las fronteras que aparentemente distancian a los fenómenos religiosos y espirituales funcionan como límites porosos en los que se dan mutuos préstamos y recombinaciones de elementos rituales y cosmológicos, presentando múltiples continuidades.

Si bien estas combinaciones se caracterizan por su eclecticismo y sus límites son difusos, existe una gramática tácita que propicia el tránsito y la inclusión de algunos elementos – figuras portadoras del “prestigio de oriente”, técnicas esotéricas y símbolos asociados a las “religiones del libro” – y la elusión de otros. Dentro del contexto argentino, y tal como señala Frigerio (2013), los santos populares o las religiones afroumbandistas resultan casos paradigmáticos de exclusión en este sentido⁴. A continuación, nos detendremos a explorar los estudios académicos que se esfuerzan en conceptualizar, categorizar y caracterizar el fenómeno espiritual, siempre en relación, ya sea complementaria o antagónica a la religión tradicional instituida.

Espiritualidad nueva era y religión: tensiones entre lo *emic* y lo *etic*

Para abordar la producción académica respecto al fenómeno espiritual y sus vínculos con la categoría de “religión” será necesario considerar aportes de autores que funcionan como referentes globales sobre la temática. Dentro de esta área de estudios se destacan los trabajos ya mencionados de Heelas y Woodhead quienes marcan el despliegue de una revolución espiritual que cobra cada vez mayor relevancia, en detrimento de los cultos propios de las iglesias tradicionales. Incluso señalan a la espiritualidad como abiertamente impugnadora de los valores que encarnan dichas instituciones religiosas (Heelas 1996; Heelas, Woodhead 2001).

Desde esta perspectiva, las llamadas “*Spiritualities of Life*” (Heelas 2008) presentarían un carácter abierto y holístico que prioriza la experiencia personal, el conocimiento y el desarrollo del *self*, contrariamente a la religión, que encarnaría un carácter represivo, limitando el desarrollo de la individualidad bajo formas de control ideológico. Asimismo, los autores definen como diferencia central entre estas dos “formas del creer” la ubicación de la autoridad, entendiendo que la religión se caracteriza por el establecimiento de una autoridad externa que regula las prácticas y conocimientos legítimos, a diferencia de la espiritualidad, donde la autoridad se localizaría en la experiencia del sujeto individual. En esta misma línea, cabe mencionar el aporte de Hanegraaff (2000) quien enfatiza en la espiritualidad como forma autónoma e individual de manipulación de simbolismos, que se contrapone a la religión en tanto formadora de valores morales comunes (Hanegraaff 1999).

Pensando en la espiritualidad como un ámbito con un alto grado de utilitarismo, de carácter estrictamente individual y relativista, en el que la experiencia propia se

toma como criterio cuasi indiscutible, los cuestionamientos profundos que habrían caracterizado a la religión – preguntas en torno a la verdad y la bondad – estarían siendo abandonados por fórmulas pragmáticas del tipo: “¿funciona esto para mí?” (Cornejo 2012:340).

A partir de estos fragmentos, podemos advertir que varios de los aportes desarrollados en el campo académico, retoman y reproducen el discurso *emic* de los “buscadores espirituales”, sin someter a un análisis más riguroso los elementos que los constituyen. La preeminencia de la autoridad interna frente a la supuesta inexistencia de líderes o grupos que puedan influenciar a sus seguidores, el desarrollo de una libertad individual casi total, la ausencia de dogmas universalmente válidos y la ausencia de normativas que regulen la “vida privada” de los participantes son tomadas como características propias del fenómeno espiritual, sin mayores cuestionamientos. Como vimos, todos estos tópicos han sido visitados en los testimonios de nuestros interlocutores, quienes suelen tomarlos como argumentos o motivos para identificarse como sujetos espirituales, pero no religiosos.

Como vemos, y tal como ha señalado César Ceriani Cernadas (2013), la emergencia de esta categoría y su creciente utilización en el discurso público evidencia no solo un amplio proceso de transformación cultural, sino un uso estratégico por parte de actores del campo religioso, que tensiona y confronta a la categoría de religión. En virtud de su definición laxa, por ejemplo en el caso de las religiones indígenas, suele utilizarse para aludir a formas autóctonas de “sabidurías”, que implicarían conexiones encantadas y respetuosas entre el ser humano y la naturaleza, y que son más fácilmente tramitadas a partir de referencias espirituales y no religiosas (Ceriani Cernadas 2013). En esta misma dirección, vale notar que sus usos dan cuenta de una disputa por espacios de poder, aunque evitan confrontaciones abiertas con aquellos posicionados hegemónicamente en el campo. De esta manera, logran momentáneamente subvertir su posicionamiento tradicionalmente subalterno – en términos religiosos – y teóricamente “igualarse”, promoviendo el diálogo entre pares (Wright 2018).

Respecto a esta cuestión, la propuesta de Frigerio (2016) sugiere como encuadre teórico abordar a la espiritualidad desde la categoría de Troeltsch de “religión del misticismo”, refiriéndose aquí al misticismo desarrollado por fuera de iglesias y sectas. La misma es caracterizada por el autor como un tipo de religión autónoma, con fuerte énfasis en las experiencias religiosas, que expresa la creencia en “la unidad del substrato divino” y la evolución espiritual (Frigerio 2016:214). La idea de “religión del misticismo” resulta adecuada para pensar a la espiritualidad post cristiana, marcada por una ontología inmanente volcada hacia el individuo. La inmanencia estaría definida aquí por la creencia en una posible reconexión con el *self* y su “chispa sagrada”, que supondría una reconexión con el todo y con la dimensión de lo sagrado. Si bien el autor sostiene que el cambio respecto de los lugares culturales de la autoridad religiosa es sin duda una de las características principales y más distintivas de la nueva espiritualidad, que no se halla en jerarquías

o dogmas institucionalizados, también nos alerta – como hemos anticipado – sobre el error en el que han incurrido algunos analistas al tomar las reflexiones y afirmaciones de los propios sujetos practicantes como parte de la teoría con la que se aborda el fenómeno.

Ante la premisa de que la espiritualidad de la Nueva Era constituye un hecho individual sugerimos la incorporación de una perspectiva relacional, cuya necesidad Viotti (2018) ha marcado como una manera de contrarrestar estas lecturas excesivamente individualistas y autonomistas sobre el fenómeno. El autor insiste en esta dimensión relacional, en tanto implica un proceso que no se agota en una dimensión “interior” y aislada, sino que posee consecuencias en el plano de la sociabilidad e incluso el escenario público.

En la misma línea que estos autores, nos gustaría relativizar la idea de individualidad fuertemente asociada al fenómeno espiritual destacando la importancia que hemos advertido en nuestro trabajo de campo sobre la conformación de una serie de creencias y prácticas compartidas por los sujetos participantes en este mundo social que, si bien no se encuentran reificadas en un libro sagrado, constituyen un *ethos* común. Este implica la instalación de: preceptos comunes (como puede ser la existencia de una fuerza creadora que motoriza el funcionamiento del todo, es decir, la energía), un código de conducta adecuada (la solidaridad o ayuda mutua como valor) y un sentido de comunidad en el que se plasma una identidad específica ya sea en tanto “personas espirituales”, “seguidores de Ravi Shankar” o “hermanos marianos”⁵.

El *ethos* que marca una sensibilidad espiritual implica una “gramática espiritual común” (Viotti 2018:254), que consta, entre otros rasgos, de una concepción específica de la fisicalidad (que plantea continuidades con los aspectos emocionales y mentales de la persona), el tropo del *fluir* de la energía con sus correspondientes consecuencias corporales y planetarias, y una mirada holística que yuxtapone lo terapéutico con lo religioso. Los mencionados elementos son incorporados por los practicantes a partir de instancias de socialización que pueden desarrollarse en distintos espacios o grupos. No obstante, la posibilidad de transitar libremente por diferentes espacios y disciplinas no impide el establecimiento y sostenimiento de lazos sociales, que muchas veces pueden transformarse en redes de contención a las que se regresa en forma recurrente.

De acuerdo con lo que hemos observado en los dos casos aquí abordados, entendemos que cada grupo desarrolla estrategias que promueven la continuidad de los viejos y nuevos miembros, generando sentidos de comunidad donde se construyen consensos en torno a un cuerpo de doctrinas y rituales, y se realiza un seguimiento de los iniciados. También propone instancias de formación de especialistas, garantizando la transmisión y expansión de sus saberes y prácticas. A nuestro entender, dichas dinámicas manifiestan puntos de contacto y similitudes con modos de construir y experimentar la religión que no pueden ser dejadas de lado para su análisis.

Lo antedicho no implica que estos elementos se presenten en el universo espiritual de manera idéntica a como lo hacen en el ámbito religioso, sino que tensiona ciertas asunciones acerca de la libertad, horizontalidad y autonomía que suelen recaer sobre este mundo. Por ejemplo, si tenemos en cuenta el testimonio de Germán con respecto a la insistencia de sus compañeros en participar en las actividades de la Fundación y dirigir pequeños grupos, podemos señalar que no se trata aquí de actores que circulan libremente decidiendo en términos individuales sus trayectorias espirituales en función de su experiencia sino que, como ocurre en múltiples espacios sociales, se encuentran sujetos a normas, relaciones jerárquicas, influencias y presiones por parte de pares y maestros. Es posible advertir rasgos similares si atendemos al seguimiento diario que se realiza en la LLM a través de grupos de WhatsApp que afianzan el compromiso de los practicantes con los rituales propuestos y habilitan el desarrollo de comunidades afectivas (Gracia 2019).

En cuanto a esto, también nos interesa insistir en su carácter colectivo y relacional, tomando en cuenta las inquietudes que hemos notado en muchos de nuestros protagonistas por la necesidad de “ayudar al otro”, de “prestar un servicio al otro”, o de “dar un beneficio a la sociedad”. Incluso, en algunos testimonios, la exploración de la propia espiritualidad es entendida como una vía para alcanzar este objetivo. Como vemos, el sentido colectivo no solo impacta en el nivel de las prácticas, sino que se expresa en consideraciones cosmológicas y modos de creer. Podría decirse que la preocupación por el entorno inmediato, es decir, por los compañeros del propio grupo o por los familiares y amigos que podrían verse beneficiados por estas prácticas espirituales, es un dato que abona a evidenciar—en coincidencia con lo que plantean De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2013) — el carácter más “grupalizado” de la *New Age* latinoamericana. Como ampliaremos en las conclusiones, existe una preeminencia del sentido de comunidad que contrastaría con las ya mencionadas lecturas sobre este tema.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos caracterizado a la espiritualidad como un fenómeno amplio que excede los nebulosos contornos del fenómeno de la Nueva Era, pero que sin duda resulta una categoría imprescindible para pensar su historia y actualidad. Asimismo, tomamos en cuenta la experiencia que hemos podido desplegar dentro de esta red de grupos y actividades, para profundizar en las tensiones entre la espiritualidad nueva era y la categoría de religión en las narrativas “nativas” pero también en el plano analítico.

Según lo expuesto, entendemos que la noción de espiritualidad es central para la constitución de la Nueva Era, ya que promueve un replanteo del ser desde una transformación subjetiva e intersubjetiva de la experiencia humana en su relación con lo sagrado. Si tomamos críticamente el discurso de sus protagonistas, es posible concluir que, a pesar de pretender establecer discursivamente una diferenciación clara

entre las categorías de espiritualidad y religión, y adjudicarle a la primera una serie de características como son la libertad de elección, la autonomía, la individualidad y la ausencia de autoridades y normas exteriores, lo que parece evidenciarse es más bien una lógica de continuidad entre estos campos.

Dichas continuidades ya han sido sugeridas por Guerriero (2012) en un trabajo que pone en valor la vigencia de la perspectiva durkheimiana para el estudio de este fenómeno relativamente novedoso. Allí, el autor sostiene que los sistemas de creencias espirituales no se encuentran aislados en las cabezas de los individuos, sino que se hallan en un “caldo cultural” más amplio. Enfatiza así la persistencia de prácticas y valores comunes que darían forma a aquello que Durkheim llamó “comunidad moral” – siempre en referencia a la noción de iglesia – aunque en este caso reformulada en un sentido más laxo. La vigencia del término y su definición implican que el medio espiritual también se conforma a partir de grupos de creyentes que comparten un simbolismo, imágenes e historias que interpelan moralmente a los individuos que son parte de ellos, estableciendo sus propias dicotomías entre cosas sagradas y cosas profanas, aunque esto ocurra de manera más difusa que en los ámbitos religiosos.

No queremos implicar con esto que las prácticas, disciplinas y conocimientos de la espiritualidad nueva era no presenten ciertos rasgos de descentralización y laxitud, o no expresen un esfuerzo por mantenerse distantes de las estructuras jerárquicas y verticalistas que pretende rechazar, sino que, a pesar de esta tendencia, este tipo de espiritualidad mantiene hilos de continuidad con los fenómenos religiosos. Esto se evidencia tanto en los contenidos que tematiza, así como en la forma de producción y reproducción de sus prácticas y discursos, en sus instancias de socialización y en sus estrategias de acercamiento y contención de nuevos miembros, en la forma de construcción de autoridades y nuevos líderes, así como también en la instalación de un sentido común que legitima y jerarquiza ciertos usos, prácticas y creencias rechazando otros. Más allá de su pretendida horizontalidad, estos grupos también muestran cierta competencia entre líderes a la hora de posicionarse como agentes influyentes dentro de su campo y se encuentran atravesados por disputas de poder.

Tanto en la LLM como en EADV existen especialistas encargados de señalar los modos correctos de desempeñar rituales e interpretar textos, también mecanismos destinados a dar a conocer su doctrina e incorporar practicantes cuyos intereses, cosmologías y trayectorias presentan importantes rasgos comunes. Entre ellos: la creencia en una trascendencia marcada por ciclos de reencarnación, la búsqueda de terapias “sutiles” que contemplen aspectos emocionales y psicológicos, así como una relación ambigua con el saber científico, que por un lado es romantizado y mistificado metafóricamente y, por el otro, es leído como desactualizado o posiblemente engañoso y dañino⁶.

Para las reflexiones finales del artículo retomamos la caracterización realizada por Wright (2018) respecto al carácter proteico de la categoría “espiritualidad”.

Creemos que los cambios de formas e ideas que evoca esta calificación se evidencian en la fluctuación de contenidos y sentidos que se asocian a este término de acuerdo con los distintos contextos históricos y espaciales en los que ocurra.

En cuanto a los contextos históricos, podemos decir que las formas contemporáneas de entender y vivir la espiritualidad nueva era distan de aquellos círculos contraculturales surgidos en EE.UU. durante las décadas de 1960-70, que fueron precursores del movimiento y a cuyo impacto debemos la permanencia de ciertas caracterizaciones que se anquilosaron en la mirada de los cientistas sociales, especialmente en el hemisferio norte. Sin ir más lejos, la posibilidad de conjugar la dimensión espiritual con el aumento de la productividad laboral o el *management* empresarial (combinación contemporáneamente tan extendida en los espacios *yuppies* y “emprendedoristas”), resultaría cuando menos problemática para aquellos pioneros (quizás, incluso, promotores del *hippismo*), que veían en las tradiciones de Oriente y las disciplinas energéticas un modelo de vida alternativo al consumismo capitalista y a los valores tradicionales de Occidente, mientras aguardaban el advenimiento de una Nueva Era.

En segundo lugar, sostenemos que los diferentes sentidos que rodean a la espiritualidad sufren importantes variaciones dependiendo de los espacios geográficos y simbólicos en los que se emplacen. Entendemos que las diferencias que hallamos con gran parte de la bibliografía citada pueden comprenderse a la luz de los diferentes campos simbólico-religiosos que se ponen en juego en cada caso. En este sentido, vale decir que es esperable que los movimientos espiritualistas que se han desarrollado en sociedades del primer mundo, que han sufrido procesos de transformación social con mayores tendencias secularizantes y un alto nivel de privatización de la creencia, sean proclives a generar dinámicas de corte individualista y autónoma, en las que el sentido de comunidad resulta más bien laxo.

Por el contrario, si pensamos en el contexto latinoamericano en el que los valores religiosos poseen un peso social y público de importancia y los catolicismos se sostienen como una forma de sentido común⁷ – todo ello sobre estructuras sociales en las que los lazos familiares o de amistad son ponderados por sobre las narrativas de la individualidad como un valor cultural en sí mismo – resulta comprensible la emergencia de espiritualidades diferentes. Estas mixturán elementos religiosos tradicionales, portadores de inmenso valor simbólico –como sucede en el caso de la LLM con la Virgen María – o se institucionalizan con el objetivo de generar fuertes lazos de comunidad, en los que el compromiso espiritual es leído en una clave colectiva – como vimos que ocurría en el EADV –.

Si bien la relación entre religiosidad popular y espiritualidad Nueva Era se encuentra signada por una serie de rupturas y continuidades, el peso específico de ciertas variantes católicas popularizadas y extendidas culturalmente se evidencia, por ejemplo, en el testimonio de Patricia, cuya aversión al clero no interfiere en sus prácticas devocionales hacia advocaciones marianas que considera milagrosas. Es así que las autoridades tradicionales resultan cuestionadas pero no destruidas (Guerriero 2012).

Atentos a lo anterior podemos afirmar, siguiendo a De la Torre y Mora (2001), que el discurso *New Age* se enriquece de las culturas locales – que presentan un sincretismo previo de larga data en el que dialogan tradiciones mágicas, curanderiles, indígenas y católico-populares – y que los imaginarios globalizados ligados a la Nueva Era son resemantizados en el seno de estas culturas vernáculas en un proceso que, simultáneamente, tiende a resacralizar esas tradiciones. Dichas manifestaciones diferenciales, dentro de lo que globalmente podríamos llamar “contexto norte” y “contexto sur”, también han sido conceptualizadas como distinciones entre la *New Age* “tradicional” y la latinoamericana, aduciendo que si la primera se encuentra volcada hacia la individualidad, la centralidad del *selfy* la gestión de consumos puntuales, en el segundo caso nos encontramos con un escenario más grupalizado, en el que circulan sentidos de comunidad y prima un pensamiento de corte utópico que propicia el compromiso en proyectos de transformación colectiva (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga 2013). Consideramos que estas características se hicieron patentes en el diálogo con interlocutores como Germán o Matías, quienes mostraron un fuerte interés por llevar su proceso de crecimiento personal – que identifican como espiritual – hacia una transformación social que traiga beneficios a un entorno que excede la dimensión individual.

Con todo, creemos que dentro de un contexto tan diverso y masivo como es el de Buenos Aires, no resulta posible arribar a conclusiones generales válidas para todos sus estratos y territorios. Incluso, se nos podría cuestionar aquí que muchas de las características que hemos identificado como propias del “contexto norte” pueden verse replicadas, por ejemplo, entre “buscadores espirituales” pertenecientes a sectores acomodados de la Ciudad de Buenos Aires. Más aún, podría pensarse que, en muchas ocasiones, los miembros del EADV en estos contextos encarnan rasgos que evidencian una profunda “individualización *New Age*” en sus prácticas y creencias. Por este motivo, no sostenemos que todo el movimiento *New Age* local responda a una lógica latinoamericanizada, sino que ha encontrado formas específicas y diversas de manifestarse en nuestra región. En este sentido, entendemos que la posibilidad de desplegar nuestro trabajo de campo en barrios periféricos, sectores medios-bajos y populares nos ha habilitado a reconocer procesos diferenciales y heterogeneidades inesperadas. Es así, que nuestro esfuerzo se ha orientado a incluir estas expresiones heterodoxas y subalternas de la Nueva Era como formas crecientes pero invisibilizadas de experimentar la espiritualidad en Buenos Aires.

Referências Bibliográficas

- CAROZZI, María Julia. (1993), “Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales”. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, 2(5):19-24.
- CERIANI CERNADAS, César. (2013), “Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repen-

- sar las categorías y sus dinámicas de producción". *Corpus*, 3(2): 1-7.
- CHAMPION, Françoise. (1990), "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains". In F. Champion; D. Hervieu-Léger (Eds.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Le Centurion.
- CORNEJO, Mónica. (2012), "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados?. Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología*, 70(2): 327-346.
- DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. (2013), Introducción. In: R. De la torre; C. Gutiérrez Zúñiga; N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México DF: CIESAS.
- DE LA TORRE, Renée; MORA, José Manuel. (2001), "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico", *Comunicación y sociedad*, 39: 113-143.
- FERGUSON, Marilyn. (1981), *The Aquarian Conspiracy: personal and social transformation in the 1980s*. Londres: Routledge & Kegan.
- FIGUEREDO CORRADI, Florencia. (2018), "Religión y espiritualidad de la Nueva Era: la reconfiguración de la religiosidad como un estado de inmanencia". *Jornadas de Innovaciones Educativas*. Udelar, Montevideo.
- FRIGERIO, Alejandro. (2016), "La ¿'nueva'? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido". *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24): 209-231.
- FUNES, María Eugenia (2016), "La integración entre la espiritualidad Nueva Era y el nuevo management en Argentina: afinidades y tensiones". *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24): 191-208.
- GRACIA, Agustina. (2014), "Técnicas y discursos sobre las emociones en El arte de Vivir, una aproximación antropológica". In: F. Flores; P. Seiguer (Eds.), *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina en perspectiva interdisciplinaria*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- _____. (2018), "Curación, cuerpo y emociones en la 'Llave Mariana': un abordaje antropológico". *Religião & Sociedade*, 38(1):136-158.
- _____. (2019), "Energías en línea : una exploración de los modos de sociabilidad virtual en el caso de la 'Llave Mariana'". *Paakat*, 9(17): 1-17.
- GUERRIERO, Silas. (2012), "A Atualidade da Teoria da Religião de Durkheim e sua Aplicabilidade no Estudo das Novas Espiritualidades". *Estudos de Religião*, 26(42):11-26.
- GUERRIERO, Silas; MENDIA, Fabio; OLIVA DA COSTA, Matheus; BEIN, Carlos; PROSPERI LEITE, Ana Luisa. (2016), "Os componentes constitutivos da Nova Era: A formação de um novo ethos". *REVER*, 2: 10-30.
- HANEGRAAFF, Wouter Jacobus. (1999), "New Age spiritualities as secular religion: A historian's perspective". *Social Compass*, 46(2):145-160.
- _____. (2000), "New Age Religion and Secularization". *Numen*, 47(3): 288-312.
- HEELAS, Paul. (1996), *The new Age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publishing.
- _____. (2008), *Spiritualities of Life. The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. (2001), "Homeless mind today?". In: L. Woodhead; P. Heelas; D. Martin (Eds.), *Peter Berger and the study of religion*. London: Routledge.
- _____. (2005), *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- HERIOT, Jean. (1994), "El estudio de la Nueva Era (New Age) en los Estados Unidos: problemas y definiciones". In A. Frigerio & M. J. Carozzi (Eds.), *El estudio científico de la religión a fines del S XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- MAGNANI, José Guilherme. C. (1999), *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nob.
- MELTON, John Gordon. (1992), "New thought and the new Age". In: J. G. Melton & J. R. Lewis (Eds.), *Perspectives on the New Age*. Albany: Sunny Press.

- SEMÁN, Pablo; BATTAGLIA, Agustina. (2012), “De la industria cultural a la religión Nuevas formas y caminos para el sacerdocio”. *Civitas*, 12(3): 439-452.
- SEMÁN, Pablo; VIOTTI, Nicolás. (2015), “El paraíso está dentro de nosotros’ la espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”. *Nueva Sociedad*, (260): 81-94.
- STEIL, Carlos Alberto; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo. (2018), “Introducción”. In: _____ (Eds.), *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIE-SAS.
- VIOTTI, Nicolás. (2018), “Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”. *Salud Colectiva*, 14(2): 241-256.
- VIOTTI, Nicolás; FUNES, María Eugenia. (2016), “La política de la Nueva Era: el Arte de Vivir en Argentina”. *Debates Do NER*, 28:17-36.
- WRIGHT, Pablo. (2018), “Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática”. In: J. C. Esquivel; V. Béliveau Giménez (Eds.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: CIC-CUS-ACSRM.

Páginas de Internet consultadas

CLARÍN. *FeVIDA, un encuentro espiritual en Buenos Aires*. 31/08/2012. Disponible en: https://www.clarin.com/bienestar/fevida-encuentro-espiritual-buenos-aires_0_B1jahFD7g.html. Consultado: 8/06/2017.

Notas

- 1 El término Nueva Era será indicado en mayúscula cuando se utilice como sustantivo mientras que se mantendrá en minúscula para usarse como adjetivo.
- 2 La importancia de la organización del evento le valió varias apariciones en la prensa nacional (Clarín, 2012).
- 3 Barrio identificado con prácticas y consumos de jóvenes de sectores medios, ubicado en la Ciudad de Buenos Aires y caracterizado por la proliferación de centros, maestros y practicantes *New Age*.
- 4 La posibilidad de apertura o clausura en relación a elementos que caracterizaríamos propios de la “religiosidad popular” constituye un tema de interés en sí mismo cuando pretendemos analizar la existencia y expansión de movimientos espirituales o de corte nueva era en sectores populares. Durante mi trabajo de campo en barrios periféricos del conurbano bonaerense tuve la posibilidad de presenciar una variedad de discusiones sobre las figuras del Gauchito Gil y San la Muerte como potenciales fuentes ya sea de peligro o de alivio “energético”. En un contexto en el que ciertas canonizaciones populares “milagreras” han devenido sentido común resultan particularmente relevantes las formas de negociación simbólica que se ponen en juego con una matriz espiritual de corte “energética” en la que estos personajes pueden ser leídos, de manera ambivalente, como portadores de energías oscuras o bien luminosas. Por otra parte, en cuanto a las religiones de matriz afro, es posible afirmar que – entre estos practicantes de espiritualidades “nuevarisadas” – resultan ampliamente rechazadas y estigmatizadas.
- 5 Término frecuentemente utilizado para referir a la comunidad de practicantes de la Llave Mariana en comunicados “oficiales” y conversaciones informales.
- 6 En cuanto a sus lecturas romantizadas podemos mencionar el uso metafórico que realizan de las teorías cuánticas y de todo el campo lexical que rodea a esta área de estudios (de este fenómeno derivan expresiones “nativas” como meditación cuántica, pensamiento cuántico, etc.). A su vez, su caracterización de la ciencia como empresa falsa o perjudicial se expresa en distintos posicionamientos como pueden ser el rechazo a las vacunas o a distintos tratamientos biomédicos por considerarlos innecesarios y riesgosos.
- 7 Un caso que se presenta como excepcional en la región es el de Uruguay debido a la preminencia de cierta laicidad lo que coloca a la espiritualidad en una particular posición dentro de ese contexto nacional (Figueredo Corradi 2018).

Agustina Gracia* (gracia.agustina1986@gmail.com)

* Becaria doctoral del CONICET y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina. Es docente en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Profesora Adjunta en la Universidad de Morón, Buenos Aires, Argentina. Ha participado de publicaciones nacionales e internacionales y es miembro del EAR (Equipo de Antropología de la Religión) radicado en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Resumen:

Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción

En este trabajo me propongo, en primer lugar, abordar los posibles vínculos y yuxtaposiciones entre las escurridizas categorías espiritualidad y “Nueva Era”, esbozando definiciones y recurriendo a la bibliografía sobre el tema. En segundo lugar, desde una metodología etnográfica, exploro las tensiones entre las categorías de espiritualidad y religión retomando críticamente el discurso de una serie de practicantes espirituales que podríamos caracterizar como pertenecientes al circuito de la Nueva Era de la Ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense. Por último, oriento las reflexiones finales partiendo del diálogo entre el material de campo y aportes teóricos sobre las relaciones entre ambas categorías, incorporando una mirada contextualizada que cuestione lecturas analíticas excesivamente influenciadas por la mirada *emic* sobre el fenómeno.

Palabras clave: Espiritualidad; Nueva Era; Religión

Abstract:

Spirituality, New Age and religion: an ethnographic approach to categories in friction

In this paper I propose, in the first place, to address the links and juxtapositions between the elusive categories of spirituality and “New Age” by outlining definitions and resorting to the bibliography on the subject. Secondly, I explore the tensions between the categories of spirituality and religion using an ethnographic methodology, to do so I critically resume the discourse of a series of spiritual practitioners that we could characterize as new agers who participate in Buenos Aires and its suburban alternative circuits. Finally, the final reflections of the article, based on the dialogue between fieldwork materials and certain theoretical contributions on the relations between both categories, incorporate a contextualized view that questions analytical readings excessively influenced by the *emic* view of the phenomenon.

Key words: Spirituality; New Age; Religion