

Ser energía: Espiritualidad Nueva Era y “transformaciones de sí” en la Llave Mariana

Autor:

Gracia, Agustina

Tutor:

Wright, Pablo.

Ludueña, Gustavo

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Ser energía:
espiritualidad Nueva Era y
"transformaciones de sí"
en la Llave Mariana



Agustina Gracia



Secretaría de Posgrado - Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Tesis para optar por el título de Doctora en Antropología

***Ser energía: espiritualidad Nueva Era y
“transformaciones de sí” en la Llave Mariana***

Doctoranda: Agustina Gracia

Director: Pablo Wright
Codirector: Gustavo Ludueña
Noviembre / 2021

A la memoria de Alejandro Bustamante

Agradecimientos

En primer lugar, me gustaría agradecer al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por otorgarme una beca doctoral que hizo posible el desarrollo de esta investigación. De igual manera, agradezco el financiamiento recibido a través de los distintos proyectos de investigación otorgados al Equipo de Antropología de la Religión (EAR) radicado en la Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Son muchas las personas que colaboraron para que este trabajo fuera posible. Entre ellas, me interesa agradecer a las y los practicantes de la Llave Mariana, especialmente a todos aquellos que amablemente me brindaron entrevistas y dialogaron conmigo extensamente. Su calidez me alentó a seguir, gracias por compartir su tiempo, ideas y sentimientos conmigo.

También quiero agradecer a mis colegas sin cuyo apoyo hubiera sido imposible avanzar en este camino, a los compañeros del 4to piso de filo –especialmente a Pía Leavy, Bárbara Martínez, Diego Zenobi y Ale Ota– con quienes compartimos tantas jornadas de trabajo, a mis compañeros del EAR –Agus Altman, Ale López, Denise Welsch, Catón Carini, Rodolfo Puglisi y Facu Petit– por la riqueza de un intercambio que empezó hace ya muchos años y por las ayudas en distintos puntos del recorrido, a mis compañeros del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina (GIEPRA) –especialmente a Fabián Flores, Paula Seiguer y Andrés Gattinoni– por su compañerismo y por ser un sostén durante tanto tiempo. También al espacio sororo de contención que fue durante este período la, así llamada, “Confra” –especialmente a Agus Battaglia, Yanina Faccio, Sole del Río y Mery Bargo– gracias por las lecturas atentas, los comentarios, el aliento constante, realmente hicieron que este proceso fuera mucho más amable. Gracias a Maru Funes por la paciencia, por los miles de audios. Gracias a Mayra Valcarcel por su altruismo para compartir su conocimiento y por su amabilidad infinita. Agradezco también a Verónica Giménez Béliveau y Nicolás Viotti por sus comentarios, que iluminaron muchísimo este trabajo.

Agradezco a mi codirector Gustavo Ludueña por la dedicación de su tiempo y sus comentarios, y a mi director Pablo Wright por sus correcciones minuciosas y su guía tan singular, comprensiva y exigente a la vez. Gracias a ambos por ser personas claves en mi formación, por su flexibilidad y por fomentar mi libertad como tesista.

Quiero agradecer particularmente a Ana Lucía Olmos Álvarez por su irremplazable asistencia en la edición del índice de este trabajo. A Sebastián Cohen porque su ayuda en la etapa final de esta tesis fue invaluable, gracias por su compañerismo tenaz, por leer y releer y saber darme tranquilidad cuando todo parece flaquear. También a Alex Colman quien desinteresadamente –¡y por segunda vez!– dedicó muchísimas horas de trabajo a mejorar el formato y la edición de una tesis de mi autoría, gracias por su dedicación, su amistad y tiempo.

Finalmente, quiero agradecer a mis amigos porque sin ellos nada de esto tendría sentido, –¡especialmente a mi amigo Cacu! Que hizo los gráficos que acompañan este escrito–, también a mi familia, por todo el apoyo recibido, y a Juan, por los cuidados y por su amor tan generoso.

*La imagen de la portada fue tomada de <http://www.redmistica.com.ar/llavesmarianas.html>, su autor es desconocido.

ÍNDICE

Introducción	10
1. Tema de la investigación	11
2. Metodología	15
2.1. Llegada al campo	22
2.2. Breve acercamiento al Grupo Inicial	26
2.3. Llegada al Grupo Transicional	27
2.4. Incomodidades etnográficas	31
3. Antecedentes	34
3.1. Espiritualidad: algunas definiciones	34
3.2. Aproximaciones a la <i>New Age</i>	39
3.3. Nueva Era en Argentina	46
3.4. Espiritualidades religiosas y religiones espiritualizadas, una confluencia de símbolos	50
3.5. Aparicionismo mariano	55
4. Marco conceptual	58
5. Organización de la obra	65
Capítulo 1	68
1. Los orígenes	69
2. Estructura del movimiento: los tres grupos	73
2.1. Relaciones y circulación intergrupala	81
2.2. Los practicantes: acercamiento, iniciación y permanencia en el movimiento	83
2.3. Los instructores: transmisión de la enseñanza, autoridad y dinero	86
3. Núñez y González Catán: iniciaciones presenciales en comparativa	91
3.1. Iniciación en Núñez	92

ÍNDICE

3.2. Iniciación en González Catán	99
4. Síntesis	104
Capítulo 2	106
1. El universo como sistema integrado	109
2. Humanos, maestros y planetas: el mito de origen	113
3. Advenimiento de una Nueva Era y “masa crítica”	115
4. Cartografías energéticas de una cosmología híbrida	119
5. El símbolo	124
6. Interpretaciones energéticas y saberes biomédicos	128
7. Variaciones intergrupales	134
8. Cosmología y saber científico	138
9. Síntesis	142
Capítulo 3	144
1. Primer encuentro con la LLM: las iniciaciones	145
2. Rituales para iniciados: diagnóstico energético, meditación y tratamientos	151
2.1. Diagnóstico energético	151
2.2. La meditación de la LLM	154
2.3. Los tratamientos: ayudar y sanar con energía	164
3. El ritual de conducción: guiar a las almas hacia la luz	170
4. Síntesis	175
Capítulo 4	177
1. Aproximación teórica y metodológica a la etnografía digital	178
2. Etnografía digital de grupos de WhatsApp en el Grupo Transicional	180
3. Etnografía digital de grupos de Facebook en el Grupo Virtual	187
3.1. Meditación por la Paz	190

ÍNDICE

3.2. Iniciación <i>online</i>	194
3.3. Tratamientos en Conjunto	196
3.4. Video colaborativo	198
4. Usos de Internet en la LLM: identidad, comunidad y autoridad	200
5. Síntesis	212
Capítulo 5	214
1. Lo denso y lo sutil: el modelo nativo del cuerpo	218
2. Enfermedad, sanación y bienestar: emociones corporalizadas	226
3. Ritual, performance y corporalidad	232
4. Síntesis	239
Capítulo 6	240
1. Acercamiento al mundo espiritual: escenarios previos	242
2. Representaciones de género en el mundo espiritual: femineidad	249
3. Femineidades y feminismos en tensión	255
4. Representaciones de género en el mundo espiritual: masculinidad	261
5. Nuevas maneras de ser mujer: femineidades transformadas	263
6. Síntesis	269
Conclusiones	271
Anexo	284
1. Imágenes referidas a la LLM	285
2. Invitaciones a actividades difundidas por practicantes	290
3. Imágenes conmemorativas	292
4. Imágenes referidas al universo New Age	293
Bibliografía	295
Fuentes	330

INTRODUCCIÓN

1. Tema de la investigación

La influencia de los astros, las narrativas en clave de autoayuda, las técnicas de respiración, las posturas yóguicas y las terapias energéticas son omnipresentes en discursos que circulan en medios masivos y redes sociales. La preocupación por el cuerpo, las emociones, la propia espiritualidad y la relación con la naturaleza es una tendencia creciente y transversal para amplios sectores en el contexto global y local. Se trata de un fenómeno que se extiende entre jóvenes empresarios pero también entre amas de casa de barrios populares que rondan los 50 años. Contemporáneamente, la búsqueda del bienestar y la mejora de sí mismo parece traducirse fuertemente en formas de espiritualidad *New Age* que se orientan a la reeducación del cuerpo, la mente y las emociones tras el objetivo de lograr la sanación, el éxito o la plenitud. Esta tendencia supone, como veremos más adelante, ciertas modificaciones en las formas de relación de las personas con lo sagrado.

Los resultados de la “Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina” (Mallimaci *et al.*, 2019) son una muestra de ello. De acuerdo con esta investigación, la cantidad de personas que se consideran a sí mismas “sin religión” creció durante la última década, al tiempo que la creencia en la *energía* y la *Astrología* –puntos claves del mundo espiritualizado de la Nueva Era– también se popularizaron.

La Llave Mariana (en adelante LLM) también conocida como “Meditación de la LLM” se presenta, entonces, como parte de esta galaxia de significados y prácticas en franca expansión. Se trata de un movimiento espiritual relativamente reciente –de aproximadamente dos décadas de existencia– de origen local, cuyos inicios se dieron dentro de la provincia de Buenos Aires. Esta cercanía espacial y temporal junto a la peculiar relación que propone con la simbología católica, fueron características que lo convirtieron en el tema de interés de esta tesis.

El presente trabajo pretende dar cuenta del sistema organizacional, doctrinal y de las propuestas rituales del movimiento de la LLM privilegiando el punto de vista de sus participantes. También se ocupa de describir las características sociológicas de sus miembros y el modo en el que dan forma a un sistema de símbolos y prácticas, que no dependen exclusivamente de su pertenencia a la LLM sino a su activa participación en una diversidad de grupos y actividades enmarcados en la corriente Nueva Era. Finalmente, analiza el impacto que el tránsito por este espacio espiritual posee en sus trayectorias vitales partiendo de la siguiente hipó-

tesis de trabajo: la incorporación de elementos cosmológicos y experiencias rituales propuestos en la LLM habilitaría a sus participantes a realizar “transformaciones de sí” orientadas hacia un proceso de “espiritualización” cuyo impacto podría señalarse en el nivel de la identidad, del *self* y de la agencia.

Si bien esta investigación es un aporte a la antropología de la religión y a las etnografías sobre movimientos espirituales, la variedad de temas y problemáticas que visita tiene como resultado que la tesis dialogue con diversos subcampos de estudio como son las etnografías digitales, la antropología del cuerpo y de las emociones, y los estudios de género.

La relevancia de la indagación se apoya en dos ejes fundamentales. En primer lugar, en las características singulares del caso que analiza –su aspecto doctrinal y ritual– y, en segundo lugar, las perspectivas que pone en diálogo para hacerlo. En tanto objeto de análisis, la LLM presenta una variedad de características distintivas que la distancian de otros fenómenos del campo socio-religioso que, desde una mirada superficial, podrían considerarse análogos. Si bien es característico de los grupos pertenecientes a la corriente de la Nueva Era retomar temas típicamente orientales como la *energía* y sus formas de *canalización*, la LLM presenta la singularidad de mixturar creativamente algunos de estos elementos con la figura de la Virgen María. No obstante, el movimiento se autodefine como no católico y no religioso, y se desarrolla explícitamente por fuera del marco institucional de la Iglesia Católica. Debido a esto, y a ciertas características de su cosmología que detallaremos en el capítulo 2, lo enmarco como una manifestación *New Age* con rasgos católicos y no de la manera inversa. Esta definición tendrá ciertas consecuencias a la hora de distinguirlo de aquellos grupos que, como señalaré más adelante, se ubican –aunque sea periféricamente– dentro de las fronteras del catolicismo y toman símbolos, ideas y experiencias rituales identificables con la espiritualidad Nueva Era. Utilizaré el término movimiento como categoría abarcativa que engloba agencias e identidades y refiere a la totalidad de los actores y colectivos que intervienen en el universo de la LLM –tanto en un plano presencial como virtual– dando cuenta del carácter discontinuo y fragmentario de estos colectivos, en los que se advierte un permanente devenir marcado por la reconfiguración de sus grupos¹.

¹ No encuadramos el fenómeno dentro de los Nuevos Movimientos Religiosos por ser este un concepto específicamente acuñado para el campo religioso norteamericano –cuyas diferencias con el caso latinoamericano son de peso– como respuesta a la emergencia de grupos, vulgarmente denominados “sectas”, que eran leídos como un problema social, ver Frigerio (1993) y Carozzi (1993). Además, no hemos registrado que la LLM se dinamice a partir de un líder carismático, ni exija conversiones o cambios de vida radicales que entren en franca contradic-

En cuanto al segundo punto, esto es, las perspectivas teóricas que se ponen en juego en la tesis, creemos que la originalidad reside en poner en diálogo enfoques teóricos y metodológicos que no son aquellos que aparecen más frecuentemente aplicados en contextos religiosos y espirituales. La combinación de herramientas teóricas que provienen de la antropología de la religión junto a la etnografía digital, sumadas a los aportes teóricos y metodológicos de la antropología del cuerpo y las emociones y, finalmente, los estudios género –que en este caso serán retomados desde la antropología feminista–, no obedecen a una acumulación arbitraria sino que en todos los casos me han permitido vislumbrar distintos aspectos de aquello que constituye la preocupación principal de este trabajo: las transformaciones de sí experimentadas por los practicantes del grupo a partir del acercamiento al lenguaje cosmológico y *habitus* de la LLM.

A pesar de que dedicaré un capítulo completo a historizar el origen y derrotero del movimiento, anticipo aquí algunas de sus características generales y su situación actual. El inicio de la LLM se dio en el año 2002 a partir de una revelación en la que una practicante de disciplinas *New Age* del conurbano de Buenos Aires *canalizó* un conocimiento y una técnica de *transmisión de energía*. Su objetivo era guiar a la humanidad en un *camino de amor* hacia la llegada de una Nueva Era.

Esta revelación, sistematizada en forma de mensajes, comenzó a ser transmitida por su receptora, Verónica, y por personas allegadas a ella con quienes compartía sus intereses espirituales. Dicha transmisión se realizaba a través de *iniciaciones* o cursos que pretendían habilitar a nuevos seguidores a *eleva*r su consciencia a través de la *meditación de la LLM* y enviar *energía sanadora*. A partir de esta dinámica, los *iniciados* comenzaron a formarse como instructores o *facilitadores* de la técnica. Si bien se trataba de un grupo muy reducido –entre 9 y 12 miembros, según pude reconstruir– los conflictos no tardaron en acaecer. En el año 2003, distintas disputas sobre la doctrina y las correctas formas de enseñarla llevaron a una primera fragmentación del Grupo Inicial a partir del que se abre un segundo grupo que designamos como Grupo Transicional. A su vez, en el año 2010, atravesado por discusiones similares, el Grupo Transicional sufrió también un cisma, surgiendo así el tercer y último grupo que con-

ción con los estilos de vida, vínculos familiares o adscripciones religiosas previas –como ocurre en el caso de los NMR–, sino más bien mecanismos de negociación o coexistencia entre estas formas de vida. Tampoco lo enmarcamos como un nuevo movimiento social (Svampa, 2010) por no reunir las características que hacen a su definición para esta área de estudios: enfrentamiento a las élites políticas, reconocimiento claro de adversarios y vuelco hacia la acción colectiva.

forma esta estructura: el Grupo Virtual.



Figura N°1: Estructura de los grupos.

Figura diseñada a pedido de la tesista. Autor: Facundo Forti.

Las causas, circunstancias y lógicas de estas rupturas serán tratadas en el capítulo 1, basta decir que actualmente la LLM posee miles de seguidoras y seguidores que mantienen una intensa actividad en forma presencial –a través de *iniciaciones* abiertas al público que ocurren en todo el territorio argentino–, a la vez que presentan una fuerte presencia en distintas plataformas virtuales de las que analizaré *Facebook* –en donde el Grupo Virtual cuenta con grupos que llegan a varios miles de miembros– y *WhatsApp* –el medio de comunicación privilegiado por el Grupo Transicional–. Cabe agregar que hace más de una década el movimiento ha salido de los límites del territorio nacional incluyendo a practicantes de otros países del mundo como es el caso de Uruguay, México, España y Alemania.

En el siguiente apartado explicitaré los lineamientos metodológicos y los escollos que fueron motivo de reflexión durante este prolongado proceso de investigación. Me detendré en el surgimiento de mi interés por el tema de investigación, en la forma de acceso y permanencia dentro del campo y mi trayectoria dentro del movimiento. Los nombres de personas han sido modificados por seudónimos a fin de proteger su identidad, al tratarse de grupos de fácil identificación, en varios casos los nombres de localidades han sido reemplazados por otras cercanas y de similares características con el objetivo de proteger la ubicación y nombre de centros y espacios frecuentados por los practicantes.

El apartado dedicado a los antecedentes tiene por objetivo revisar la literatura especializada vinculada al tema y poner en contexto al grupo. Para ello profundizaré en algunos apor-

tes teóricos sobre la categoría de espiritualidad y las discusiones que la atraviesan. Posteriormente, me dedicaré a historizar la corriente *New Age* en su marco internacional y nacional aportando ciertos rasgos actuales del fenómeno. Tal estado del arte se debe a la necesidad de comprender a la LLM como parte de la Nueva Era y no como un fenómeno aislado. La ausencia de estudios sobre este movimiento en particular tiene como consecuencia que haya recurrido a mi propio trabajo para realizar una descripción introductoria. Por otra parte, a modo de síntesis entre estos apartados, analizaré la confluencia de símbolos entre espiritualidad y religiones, y los procesos de mutación que sobrevienen en cada uno de estos campos. Asimismo, y con la pretensión de dar cuenta de la importancia de la figura de María dentro de esta cosmología, dedicaré un apartado a revisar las contribuciones sobre el aparicionismo mariano, fenómeno muy relevante a nivel nacional y regional. Luego de ello, explicitaré la inspiración o guía teórica que orienta mi análisis. Finalmente, incorporo –como guía para el lector– la forma en la que se organizan los capítulos de la tesis. Las nociones nativas son señaladas en letra itálica mientras que los conceptos acuñados por mí se presentan entre comillas en su primera aparición.

2. Metodología

En este apartado me propongo dar cuenta de los aspectos metodológicos que acompañaron y se fueron transformando a lo largo de este trabajo. A diferencia de lo que ocurre en el resto de la tesis, utilicé la primera persona del singular a fin de expresar mi impresión y reflexiones personales de los asuntos que trato. Despliego aquí un tono de mayor intimidad que decidí reservar a esta sección exclusivamente. Además de explicitar el tipo de investigación que realicé y las técnicas utilizadas en ella, incorporo reflexiones metodológicas sobre mi propio ingreso e implicación en el campo, desplegando este recorrido junto a las destrezas o formas de involucramiento que significó cada etapa. Asimismo, partiendo de la descripción de escenas y sucesos concretos doy cuenta aquí de los complejos tránsitos y traducciones entre el marco de sentido propio y ajeno. Es decir, intento tomar como insumo de la investigación aquellos episodios que dieron lugar a malentendidos, desorientaciones o frustraciones a lo largo del andar etnográfico, ya que considero que resultan vías útiles de comprensión del mundo *otro* que pretendo conocer.

Teniendo en cuenta que toda investigación se define por plantear una relación específi-

ca entre teoría, metodología y técnicas (Bourdieu *et al.*, 2002 [1973]; Escolar y Besse, 2011; Saltalamacchia, 1992), cabe señalar que fueron una serie de lineamientos teóricos aquellos que me llevaron a privilegiar los métodos y técnicas elegidos. Entre ellos, tomé como de vital importancia cierta actitud a la hora de hacer etnografía, un modo particular de ser y estar en el campo. Como veremos, fue la perspectiva fenomenológica² y su énfasis en la dimensión perceptiva la que me guió, en el afán de recuperar los sentidos nativos, hacia una escucha atenta en la que fue necesario un compromiso que no pasó solo por lo intelectual, sino por lo corporal y lo experiencial.

A su vez, reconozco que mis elecciones se vieron traccionadas por la temática, los objetos y sujetos que atañen a esta investigación. Como varios autores ya han señalado, existe una relación particularmente problemática entre el sociólogo o el antropólogo y su campo en los estudios referidos a creencias y religiones. En este sentido, Bourdieu (2000 [1987]) se ha detenido en las tensiones que trae aparejadas para el investigador de este tipo de campo tanto pertenecer como no pertenecer a su “objeto” de estudio, es decir, ser miembro o no del grupo religioso que pretende investigar. Las dificultades específicas que señalan estarían asociadas a que el investigador posee un interés práctico sea por la existencia o por la no existencia de su objeto. En el primer caso –el de la pertenencia– resulta problemático que el investigador participe de la creencia, ya que tendería a enmascarar sus intereses personales ligados a la reproducción de la institución. En el caso contrario, en el que el analista se presenta como observador externo, puede verse guiado por un “descreimiento militante” que muchas veces se reduce a ser una simple inversión de la creencia, a la expresión de un interés negativo y crítico erróneamente entendido como interés científico. Ante esta preocupación, el autor propone desarrollar una “objetivación de la participación, y de todo lo que ella implica, es decir un dominio consciente de los intereses ligados a la pertenencia y a la no pertenencia” (2000 [1986]: 96). Si bien mis creencias personales no son, en este caso, objeto de la investigación –y no sería capaz de definir las con claridad– considero que logré evitar las dos posiciones problemáticas señaladas por Bourdieu, tanto la de ser promotora como detractora del movimiento, abriendo un espacio en el que la expresión del otro pudiera emerger y dar cuenta de una forma diversa de relación con lo sagrado.

² Dentro de esta me apoyo en la noción de ser-en-el-mundo de Merleau-Ponty (1993 [1945]) quien, enmarcado en la tradición husserliana, enfatiza la relación prereflexiva que se teje entre cuerpo y mundo. Profundizaremos esta cuestión en el capítulo 5.

Por su parte, Hervieu-Léger (2004) señaló que las herramientas desarrolladas por la sociología de la religión fueron diseñadas con el objeto de abordar la religión institucionalizada sobrevalorando como eminentemente religioso el fruto de un proceso histórico localizado en el espacio y en el tiempo. De acuerdo con la autora, los antropólogos han advertido anticipadamente esta mirada reduccionista de la sociología en torno al fenómeno religioso, es decir, la forma en la que la sociología entiende por religión solo una parte de un amplio espectro en el que lo religioso toma cuerpo. Es debido a esto que entendemos que la religión se encuentra “por todas partes” y, especialmente, que no está dissociada del conjunto de relaciones y prácticas sociales.

Cabe agregar que, además de observar atentamente los vínculos entre religión y sociedad, los desarrollos de teorías críticas que reconfiguraron la definición de las modernidades (Appadurai, 2001 [1996]; Asad, 2003), –especialmente en espacios geopolíticamente periféricos– han resultado una invitación a repensar y relativizar la definición de lo religioso como un campo escindido de otras áreas de la vida social como la política, la economía y la educación, entre otros. Dicho dislocamiento facilitó la incorporación de grupos, movimientos y expresiones que no eran fácilmente asimilables a la etiqueta de “religiosos” dentro de las agendas antropológicas.

A pesar de esto y de acuerdo a mi experiencia, sostengo que aún dentro de nuestro ámbito disciplinar –me refiero puntualmente a contextos de seminarios doctorales dentro del área de antropología y disciplinas afines– existe una marcada resistencia a aceptar como objeto de estudio legítimo expresiones religiosas o espirituales que escapen a los cánones de las religiones institucionalizadas, como es el caso de la LLM. Es decir que, la ausencia de un templo que permita delimitar una ubicación espacial del fenómeno, la falta de regularidad o inexistencia de reuniones presenciales que tengan como objetivo la celebración del culto, una relación entre líderes y fieles marcada por la inestabilidad, –al ser todos ellos elementos que abren diferencias con las religiones tradicionales– colocan sobre la investigadora la carga extra de justificar que su objeto de estudio constituye un tema susceptible de ser analizado bajo el prisma de los estudios sociales de la religión.

En el caso de la LLM, su relativa novedad en relación a tradiciones religiosas milenarias junto a la cercanía de sus orígenes en términos geográficos, parecieran suscitar –en diversos ambientes– ciertas sospechas e incluso gracia, bajo el supuesto de que las deidades “se-

rias” merecedoras de respeto e interés etnográfico se revelarían, aparentemente, solo en tierras lejanas y tiempos remotos. Carente del peso institucional y demográfico de las llamadas “religiones del libro” pero también desprovista del halo ancestral adjudicado a las espiritualidades indígenas, suele leerse como una expresión que no entraña la suficiente solidez y relevancia como para ser estudiada científicamente.

Sin duda estos prejuicios también nos hablan de la vigencia de cierta economía- política de los símbolos y los mundos *numinosos* dentro del campo socio-religioso nacional y de cómo ciertos grupos se ven obligados a disputar constantemente un espacio de relativa legitimidad o, cuando más no sea, su derecho a la existencia. Por esto es que la elección de estos grupos, saberes y prácticas subalternizados también puede entenderse como un intento de visibilización que colabore, en alguna medida, a ampliar aquello que pensamos como diversidad cultural.

Para realizar esta tesis llevé a cabo una etnografía de tipo multisituada (Marcus, 1995) apoyada en un trabajo de campo guiado por la premisa de comprender el fenómeno social “desde dentro”, con el objetivo fundamental de “captar el punto de vista del nativo, comprender su visión de su mundo” (Malinowski, 1986 [1922]: 41). Tuve en cuenta que este tipo particular de conocimiento se construye en un diálogo de reformulaciones entre campo y teoría. En este sentido, retomé las advertencias de Malinowski (1986 [1922]) sobre la forma en la que la teoría atraviesa el campo y de cómo, el investigador de campo necesariamente se orienta a partir de la teoría. Asimismo, me apoyé en los aportes de Rosana Guber (1991) quien reafirma esta perspectiva abrevando en el llamado “giro reflexivo” en antropología (Marcus y Fischer, 1986; Myerhoff y Ruby, 1982), al sostener que no solo la teoría atraviesa el campo sino que la propia subjetividad del investigador atraviesa, a su vez, el campo y la teoría.

El trabajo de campo se nutrió de instancias de observación-participantes y participación-observante (Althabe y Hernández, 2005; Guber, 2001; Hammersley y Atkinson, 1994) en *iniciaciones* de la LLM, cursos de espiritualidades afines y otras reuniones informales intentando, en palabras de Taylor y Bogdan, “conocer el escenario y las personas” (1984: 51) Aquí no solo me dediqué a registrar diálogos, movimientos, escenarios, objetos y dinámicas de los grupos, sino que tomé parte activa en estos encuentros realizando los rituales e incluso colaborando con distintas tareas asignadas por las instructoras³ ya fueran organizativas –disponer

³ Dado que las iniciaciones presenciales son mayoritariamente guiadas por mujeres, generalizo en femenino a fin de reflejar esta composición. Repetiré esta forma para describir iniciaciones, reuniones, roles o situaciones en las

sillas en un salón o colocar alimentos en una mesa para el recreo— o de la *enseñanza* —lectura en voz alta de algún mensaje revelado o explicación de ciertos *tratamientos*—.

El involucramiento e inmersión en este mundo ritual *otro* fue necesariamente acompañado por una lectura de mi cuerpo en tanto herramienta de investigación o como vector del conocimiento (Wacquant, 2006). En ese sentido, desplegué lo que Puglisi definió como “etnografía presente” (2019: 20) retomando, entre otros, el concepto de Patricia Aschieri de “etnografía encarnada” refiriéndose al “descentramiento del/la etnógrafo/a de las formas habituales de registro en su quehacer en el campo y la consideración del carácter situado de la investigación” (Puglisi, 2019:24). Es así que reconocí el trabajo de campo como un proceso comunicativo, intersubjetivo y experiencial —como un intento de acercamiento entre dos horizontes existenciales— en el que se ponen en juego intelecto, afecto y cuerpo, más que como un contexto de recolección de datos (Wright, 1994, 2021). En una línea similar, retomé a autores como Bizerril (2007) o Ludueña (2002) quienes también llamaron la atención sobre la potencia heurística que se despliega a través de la participación corporal del etnógrafo y su posterior conceptualización.

Si sabemos que la etnografía es una tarea y una actitud que implican poner el cuerpo, esta afirmación se vuelve especialmente relevante para aquellos que elegimos hacer de la cuestión de la corporalidad, las emociones y la experiencia, en un sentido fenomenológico, parte de nuestro campo de análisis. Como Silvia Citro (2009, 2010) marcó con insistencia, la etnografía también es un proceso que se despliega desde el cuerpo, en este caso desde el cuerpo de la investigadora y en este caso particular desde mi cuerpo, desde mí. ¿Cómo dar cuenta de este anclaje como sustrato e insumo de conocimiento? Sin duda compartir estas experiencias rituales haya colaborado a “estar ahí” y las sensaciones, percepciones y afectos que viví en esas instancias fueron importantes para comprender las vivencias de estos practicantes.

La práctica de estas técnicas corporales —tanto individuales como grupales— me llevó a romper con ciertos supuestos con los que me acerqué al campo sobre las formas posibles y adecuadas de desarrollar prácticas espirituales, bajo qué circunstancias y en qué espacios. Sin ir más lejos, antes de adentrarme en este escenario, y en función de mis propias experiencias en el budismo y el yoga, me resultaba evidente que la disposición corporal durante la meditación se compone de una silenciosa quietud y una postura solemne. Sin embargo, compartir es-

que se presentó esta misma desigualdad. Al generalizar en masculino podría crearse la idea errada de que se trata de ámbitos mixtos que presentan un equilibrio en cuanto al género.

tas instancias de manera grupal me llevó a reconocer cómo los balanceos, movimientos corporales, temblores, sollozos y suspiros eran el tono frecuente de estos eventos en la LLM. No se trataba solo de rituales que apuntaban a encontrar la ecuanimidad, el vacío o la paz mental sino de intensos momentos de conexión con lo numinoso, en los que lo sagrado se manifestaba en el cuerpo. En cuanto a los rituales *online*, desde una primera aproximación suponía que realizar una meditación conectada a una sala virtual en simultáneo con otros sería una experiencia equivalente a meditar sola. No obstante, gracias a pasar por la experiencia, me fue posible sentir ese “plus” de acompañamiento que se generaba en el momento compartido, captando sentidos que circulan dentro del grupo a través de la participación corporal. Es así que pude comprender cómo la meditación dejaba de ser una práctica individual y se transformaba en una instancia colectiva través de una mediación virtual.

Junto a esto, llevé a cabo entrevistas de modo tanto presencial como virtual con el objetivo de conocer las descripciones y explicaciones de los propios sujetos, atendiendo particularmente a la forma en la que otorgan sentido a su experiencia. En estos contextos presté atención a los modos de significación referencial e indexical del lenguaje y a la situación social en la que se llevaron a cabo, teniendo en cuenta sus posibles consecuencias en la oportunidad de expresión de los entrevistados –diferenciando, por ejemplo, entrevistas desarrolladas en lugares privados y lugares públicos y aquellas que realicé individualmente, grupalmente o ante la presencia de terceros no afectados a la entrevista–. Asimismo, contemplé los objetivos irracionales de cada parte en estas instancias, es decir, reparé en la intención con la que se realizan tales o cuales afirmaciones en cada contexto a la luz de las disputas políticas y doctrinales que se ponen en juego en el movimiento. Por último, intenté cuestionar en qué medida pueden confluir las clasificaciones utilizadas por mi, como investigadora, y por el entrevistado a fin de comprender la mutua inteligibilidad de este evento (Briggs, 1986). La amplitud que caracterizó estas instancias habilitó a los entrevistados a introducir “relatos no solicitados” (Hammersley y Atkinson, 1994: 123) ampliando mi interés por temáticas que no estaban definidas de antemano como la virtualidad y la cuestión de género.

Retomando la perspectiva de Ammerman y Williams (2012), Marijn Bouwmeester (2013) advierte que la utilización de modos de entrevistar menos estructurados en los que se apunte tanto a descubrir las historias de vida como a eventos puntuales habilitan la emergencia de nuevas categorías imprevistas desde el punto de vista del investigador. Asimismo, Wen-

graf sugiere permitir al entrevistado la mayor expresión posible de sus preocupaciones y su sistema de valores y significados (Wengraf, 2001: 69). De acuerdo a este enfoque, en las historias de vida y narrativas –y, añadimos, en las conversaciones informales– pueden surgir conexiones y motivaciones que los sujetos no verbalizan claramente en instancias de entrevista estructurada; por lo tanto, la clave reside en atender a aquellas cuestiones en las que no se focaliza y que aparecen como asunciones o sentidos implícitos tanto individuales como correspondientes a un grupo cultural. Generalmente las entrevistas fueron el inicio de vínculos que perduraron en el tiempo llevando a reencuentros presenciales, llamadas telefónicas y prolongados intercambios de *WhatsApp* que me permitieron acompañar, repreguntar y reflexionar sobre las cuestiones tematizadas en un inicio.

A su vez, intentando reconocer las articulaciones o brechas entre discursos y prácticas, realicé una revisión exhaustiva de fuentes teniendo en cuenta todo el material publicado por el movimiento: los cuadernillos en los que constan las revelaciones fundacionales, los diversos instructivos diseñados a fin de enseñar la técnica, las imágenes y los videos pedagógicos y de difusión de la doctrina, junto a documentos e intercambios escritos (ya sean éstos de carácter público o privado bajo el debido consentimiento de sus autores). En el análisis de las fuentes escritas diferencié qué documentos pueden ser considerados personales (relatos sobre experiencias al aplicar la Llave, pedidos de *ayuda energética* para enfermos o personas en situaciones de riesgo, etc.) y cuáles deben ser analizados en tanto institucionales, de forma que responden a los lineamientos oficiales de alguno de los grupos demarcados y han sido concebidos con el fin de divulgar, hacia el interior y exterior del grupo, las características, preceptos y técnicas de la LLM.

También utilicé estrategias de la etnografía digital (Pink *et al.*, 2016) en plataformas como *Facebook*, *WhatsApp* y *Zoom* y salas de videoconferencia como *My Own Meeting* destinadas a la realización de rituales *online*. La inclusión de estos espacios de intercambio y coexistencia implicó la puesta en práctica de una metodología combinada que mantuvo aspectos tradicionales del trabajo de campo, pero también incorporó una mirada específica sobre la dimensión virtual. El método etnográfico virtual resultó ser el más adecuado para nuestro estudio ya que atiende a aquello que ocurre en las relaciones entre contextos físicos y virtuales, así como a la construcción y desarrollo de relaciones mediadas por la tecnología. También provee herramientas adecuadas para realizar un análisis cuidadoso de las interacciones entre sujetos y

entornos virtuales (Ruiz Méndez y Aguirre Aguilar, 2015). Junto a esto, y como indiqué más arriba, recurrí al análisis de textos para dar cuenta de la forma en la que el fenómeno se desarrolla en estos nuevos espacios. Como indica la bibliografía sobre la etnografía virtual en grupos religiosos, el análisis de textos puede ser central para comprender las formas en las que los practicantes acuerdan sentidos y construyen una comunidad en línea (Tsuria *et al.*, 2017). El abordaje de los textos que circulan en los grupos o plataformas analizadas, a la luz de los estudios de la “religión digital” (H. A. Campbell, 2013) me llevó a preguntarme cómo estos han sido contruidos, quiénes son sus autores, si son resultado de un proceso colaborativo o individual, si su función es reforzar la autoridad religiosa sostenida por el grupo o acaso discutirla (Helland, 2000).

2. 1. Llegada al campo

Mi primer conocimiento de la LLM se dio en el año 2012 a partir de una entrevista que realicé en el marco de mi trabajo de campo para una investigación anterior. En ella pretendía comprender las curaciones rituales que se desarrollaban en torno al *Mal de Ojo* en Buenos Aires y los puentes entre medicina tradicional y biomedicina. Los modos alternativos de atender el malestar y las dolencias ya constituía un tema de mi interés en aquel entonces y es una preocupación que también permea este trabajo. En aquella ocasión me encontré con Margarita, una practicante de terapias holísticas y disciplinas oraculares quien, además de explicarme en detalle la forma en la que solía hacerse curar la *ojeadura*, se explayó sobre otras técnicas terapéuticas que eran de su agrado. Entre ellas, mencionó a la *Radiestesia* y a la LLM. Había participado algunos años atrás de una *iniciación* realizada en la zona oeste del conurbano bonaerense con, en sus propias palabras, “un grupo de señoras muy católicas que creen en la Virgen María pero trabajan con su *energía* para curar y sentirse en armonía”.

La conjugación de estos elementos, a mi entender disímiles, me resultó lo suficientemente llamativa como para dedicar gran parte de la entrevista a tratar este tema. Me resultaba difícil comprender de qué tipo de grupo se trataba. Me extrañaba la inclusión de la Virgen María como figura de poder en el discurso de una persona como Margarita que se identificaba claramente como espiritual pero no religiosa y que, minutos antes, había afirmado que la gran mayoría de los preceptos católicos, como “el cuento de Jesús y la paloma”, le resultaban ridículos.

Mis primeras búsquedas en Internet sobre la Llave me llevaron a coloridas páginas web que me invitaban a sumarme a *iniciaciones*. También encontré en *Facebook* ciertas publicaciones pertenecientes al grupo que, tiempo después, designaría en mi análisis como Grupo Virtual. La primera forma de aproximarme fue leyendo el contenido divulgado por Ariel, el administrador y cabeza del grupo, quien posteriormente se convertiría en una figura importante dentro del derrotero de la investigación. En estas páginas y grupos de *Facebook* se incluían consejos, calendarios, imágenes didácticas para aprender a manejar la *energía* de la LLM, junto a mensajes revelados y *listas de ayuda*. En ellas, distintos miembros realizaban pedidos para que se les envíe *energía* a personas conocidas o desconocidas que estaban atravesando situaciones difíciles en relación a su salud, su estado de ánimo o su trabajo. La interacción era intensa, las respuestas a los pedidos estaban marcados por la empatía, la ayuda mutua y la contención.

Había una incorporación permanente de nuevos participantes que eran recibidos por antiguos practicantes que facilitaban la comprensión tanto del funcionamiento del grupo de *Facebook*, como del mensaje y la técnica que promueve la LLM. Dentro de este universo que resultaba, en un principio, inescrutable encontré el aviso sobre una *iniciación on line* que sería guiada por Ariel, aquí invitaban a los miembros a ser parte de la LLM, conocer sus rasgos principales y utilidad. La *iniciación* se realizaría de manera gratuita a través de una sala de videoconferencia. En ese entonces mi intención de participar estaba más bien movida por cierta curiosidad personal, ya que me encontraba investigando una temática diferente. El proceso de *iniciación virtual* llevó aproximadamente 4 horas en las que el *facilitador* explicó de manera simple puntos claves de esta enseñanza, su cosmología y rituales. Los participantes planteaban sus dudas a través de un *chat* y Ariel se ocupaba pacientemente de darle respuestas a cada una.

En los días subsiguientes comencé con la práctica ritual indicada, las instrucciones – enviadas a través de un archivo escrito– nos guiaban a comenzar con una meditación de cinco minutos y, con el correr de los días, extenderla hasta alcanzar la media hora de duración. Este ritual, que debe durar un mínimo de 40 días, marca un hito para cualquier practicante y constituye una frontera más entre el exterior y el interior del grupo. Si bien la condición de iniciado se gana a partir de recibir una *potenciación de chakras* –que se realiza durante la *iniciación*–, culminar los 40 días de meditación implica haber atravesado una prueba y supone una eleva-

ción del *nivel vibracional* personal y la acumulación de *energía mariana* en el propio *campo de luz*.

Me dispuse a pasar por este proceso confiada en mis experiencias previas. Aunque había pasado un período de tiempo importante desde mis últimas meditaciones –practiqué durante varios años meditación zen junto a una *sangha* de la zona norte del Gran Buenos Aires– podía recordar la postura y la actitud mental con la que la encaraba. También, había ganado cierta familiaridad con esta práctica en un paso más fugaz por clases de Yoga y los cursos del Arte de Vivir. Si bien la meditación de la LLM implicaba varios cambios, como la *visualización* de una pirámide y el recitado de algunas fórmulas para dar inicio al proceso, la postura corporal era libre, por lo que creí que no sería una tarea demasiado complicada.

El primer día dispuse un almohadón junto a la pared de mi habitación y me senté con la espalda recostada en ella, no quería desaprovechar las comodidades que me proponía este nuevo método. Elegí no utilizar música porque consideré que sería una distracción. Leí una vez más las indicaciones y me concentré en la tarea. A medida que respiraba profundamente imaginaba un halo de luz ingresando a través de mi coronilla, era una sensación placentera, podía sentir mi cuerpo llenándose de luz. Luego de este primer momento los brazos me empezaron a pesar, no sabía dónde ni cómo ponerlos, al reparar en mi posición corporal me di cuenta de que mi espalda ya se había despegado de la pared y mis piernas estaban cercanas a una posición de *medio loto*⁴, también me había trasladado hacia la orilla del almohadón. Involuntariamente estaba adoptando la postura del *zazen*, algo de la meditación me disponía corporalmente de la manera en la había aprendido hacerlo en mi experiencia pasada. Mi *habitus* se imponía de manera evidente, en lugar de luchar contra esta fuerza, decidí abrazarla. La postura corporal de la meditación zen no puede considerarse particularmente cómoda, sin embargo se había convertido en la que sentía como natural. Adoptar completamente este gesto, incluso con el *mudra*⁵ de colocar pulgar frente a pulgar me ayudó a “domar” el cuerpo para esta tarea. A pesar de ello, momentos después se me presentó una molestia mayor: la mente. Mientras intentaba llevar mi concentración hasta ese halo de luz que, minutos atrás, había visualizado con facilidad mis pensamientos empezaban a ganar intensidad: *¿Cuánto tiempo habrá pasado?, ¿qué voy a hacer después de esto?, ¿habré silenciado el teléfono?* No había decidi-

⁴ Postura muy utilizada para la meditación en la que la espalda se mantiene recta y uno de los pies se coloca sobre el muslo contrario.

⁵ Dentro del budismo y el yoga, los *mudras* son gestos que se realizan con las manos y los dedos y se consideran beneficiosos para el practicante.

do dejar de meditar sino simplemente noté que había abandonado ese estado hacía rato. No sentía que estuviera tan mal para ser la primera vez, miré el reloj y en total habían pasado 5 minutos, llegar a los 30 no parecía ser una tarea sencilla.

Los días subsiguientes transcurrieron de una forma similar, meditaciones cortas, interrumpidas por mis propios pensamientos. Había decidido meditar por la mañana porque lo consideraba algo beneficioso para mi día, pero una semana después del inicio empecé a modificar el horario: a veces al mediodía antes de almorzar y otras veces en la cama antes de acostarme –quizás me ayudaría a mis problemas para dormir–. La tercera semana no encontraba el momento, ninguno me parecía adecuado, me ganaba la ansiedad y no tenía ganas de meditar. También pensaba que esta experiencia no estaba sirviendo para nada, ¿Cómo podía conectarme con la paz interior de la que me hablaban mis compañeros, la conexión con “la madre” o el buen descanso que tenían por las noches si no podía avanzar con su práctica principal? solo me producía ansiedad y frustración. Dado que acumulé más de 3 días sin cumplir con la meditación –la máxima cantidad de “faltas” permitidas por el grupo–, abandoné temporalmente la tarea y junto a ella mi interés por la Llave.

Mi intento frustrado para culminar correctamente los 40 días de meditación, que en ese entonces pareció inútil, sería –en retrospectiva– una vía de acceso importante para conocer el “suelo corporal” (Puglisi, 2019: 24) de este grupo, es decir, la matriz experiencial que es sustrato de sus prácticas y representaciones. Curiosamente, las mencionadas dificultades serían el motivo de charlas, angustias y consuelos entre muchos de los novatos que conocería posteriormente. Haberme enfrentado a este obstáculo y las emociones que suscitó, me darían un punto de contacto para acercarme a sus experiencias y entender “de qué hablaban” cuando se lamentaban por sus propias limitaciones a la hora de meditar. Si la etnografía se trata de un desplazamiento ontológico a través del cual el etnógrafo “desplaza su ser-en-el-mundo a un lugar diferente –o permanece en su sitio, pero con una diferente agenda ontológica–” (Wright, 1994: 367), podemos decir que también la propia memoria corporal y experiencial puede revisitarse a partir de la apertura de esta nueva agenda. Estos recuerdos personales me fueron útiles para reconocer el modo en el que estos sujetos habitan su mundo al tiempo que entendía la distancia respecto a mi propia manera de experimentarlo, haciendo palpable aquel viaje de ida y vuelta que es la etnografía (Krotz, 1991).

2. 2. Breve acercamiento al Grupo Inicial

Años después de aquel acercamiento, a fines de 2014, decidí nuevamente buscar información sobre la Llave. Los datos que circulaban en Internet resultaban bastante confusos para alguien que no tenía conocimientos sobre la historia del movimiento. En ese entonces encontré el nombre y correo electrónico de una instructora de CABA –perteneciente al grupo que luego identificaría como Grupo Inicial– y me contacté con ella para acercarme a la próxima *iniciación* de manera presencial. Al cabo de unos días, recibí un llamado telefónico suyo para concretar la invitación e informarme la dirección del lugar. En ese entonces, aún no tenía claras mis intenciones de tomar este tema como objeto de estudio, aunque me encontraba en la búsqueda de un tema de interés.

La reunión se llevó a cabo en Belgrano, en la casa de una de las instructoras, un sábado por la mañana. Una vez que ingresamos, los participantes fuimos invitados a pasar a un quincho especialmente construido a este fin. En la apertura del encuentro, las anfitrionas advirtieron que si alguien ya había sido iniciado de modo virtual –como era mi caso– debía repetir el ritual porque dicha modalidad carecía de validez, enfatizando que era necesario pasar por el proceso de manera presencial. Esta aclaración cobraría sentido mucho tiempo después, cuando logré desentrañar y reconstruir la convulsiva historia del movimiento. Recién en ese entonces me fue posible comprender la importancia de este posicionamiento e intento de diferenciación tajante con otras modalidades, subgrupos e instructores.

Si bien el trato durante el encuentro fue cordial, percibí cierto secretismo y una lógica de clausura en el grupo anfitrión. En el cuarto aledaño al lugar en el que se desarrollaba la *iniciación*, se encontraba reunido un grupo de 4 personas que, en aquel entonces, no logré comprender el rol que tenían –este asunto se iría aclarando con el tiempo⁶–. Por otra parte, algunas preguntas realizadas por una participante sobre el lugar de residencia de la *canal*, y la relación de la LLM con la Iglesia Católica, suscitaron un estado de incomodidad, cierta irritación en las instructoras y una tensión importante durante la reunión. Varias veces aclararon que no eran una secta y no eran una religión, poniendo en juego la *identidad precautoria*⁷, es decir, tomando distancia de manera explícita de aquellas identidades que se encuentran deslegitima-

⁶ Como veremos más adelante, practicantes experimentados suelen acompañar a los instructores cuando dan cursos y ayudan energéticamente al buen desarrollo de las *iniciaciones* a través de rituales específicos.

⁷ Esta noción hace referencia a “las estrategias simbólicas de presentación del *self* social en la esfera pública” (Wright, 2008: 88) e implica la negación de ciertas definiciones identitarias que se consideran socialmente deterioradas o de poco valor.

das desde su propio punto de vista. Además de evidenciar su posicionamiento heterodoxo y subalterno dentro del campo religioso local –que es también un campo de disputa de poder por la legitimidad–, estas resistencias me llevaron a pensar que se trataba de un grupo que, en alguna medida, se encontraba en estado de alerta o con la “guardia alta” en relación a los discursos que circulaban sobre él.

En función de esto concluí que, de querer hacerlo, ese no sería el lugar adecuado para profundizar mi acercamiento a la LLM como etnógrafa. Al finalizar el curso perdí contacto con las instructoras pero me dispuse a retomar las meditaciones diarias con la intención de llegar a los 40 días. Recientemente, mantuve una larga conversación telefónica con Ariel en la que le relaté este derrotero personal. A mi descripción sobre limitaciones en el trabajo de campo, Ariel añadió una interpretación cosmológica: me explicó que lo que yo había sentido en ese contexto se trataba de una *alerta energética*, una suerte de aviso del cosmos para que tomara distancia de ese grupo.

2. 3. Llegada al Grupo Transicional

En ese período también comencé a leer los *mensajes revelados* y adentrarme en esta enseñanza, lo que me llevó a decidir, finalmente, realizar una etnografía sobre la LLM. Luego de una breve búsqueda, dí con la página web de Damián –sitio que ya no se encuentra disponible– y me comuniqué al correo electrónico que figuraba allí. Posteriormente me enteraría de que él era una de las personas de mayor relevancia dentro del movimiento y el fundador del Grupo Transicional. Rápidamente recibí su respuesta, si bien Damián no se encontraba realizando *iniciaciones* en ese entonces, me facilitó el contacto de Mirtha, una instructora que solía concurrir a Buenos Aires con ese fin.

Me puse en contacto con ella y en diciembre de 2015 me acerqué al domicilio en el que daría la *iniciación*. La recepción de Mirtha fue muy cálida y cuando tuve oportunidad me presenté, le expliqué que era antropóloga, que formaba parte de un equipo de investigación en la UBA y que tenía un interés académico por saber más sobre la historia de la LLM, así como también sobre la experiencia de sus practicantes. Además, mencioné que me gustaría realizar entrevistas a iniciados e instructores. Si bien le pareció una iniciativa interesante, me pidió que por favor me comunicara directamente con Damián a fin de pedirle autorización. A pesar de que ella se mostró muy abierta a la propuesta, incluso me autorizó a grabar y fotografiar las

reuniones a su cargo, prefería contar con su aval para evitar malos entendidos. Damián había sido su instructor y consideraba que le debía cierto respeto, además –como me contaría más tarde– ya había vivido una serie de conflictos a partir del, en sus palabras, mal manejo de un muchacho iniciado por ella que estaba virtualizando la enseñanza. En el pasado, Damián la había responsabilizado, a ella y a otra instructora cercana, por esta alteración que consideraba incorrecta e incluso peligrosa. En su relato, Mirtha dejó en claro que se encontraba totalmente en desacuerdo con esta modalidad pero también consideraba injusto tener que pagar las consecuencias por las malas decisiones de un tercero sobre quien ella no tenía ningún control.

Como vemos, la posibilidad de que un campo se abra a la etnografía se encuentra signada por las distintas lecturas que sus participantes hagan de los riesgos y beneficios que implica la problemática presencia de la antropóloga, además de verse marcada por su propia historia y luchas internas. También es una delicada combinación de agentes y circunstancias – junto a las tensiones siempre cambiantes que los atraviesan– la que define las oportunidades de entablar un diálogo etnográfico con los sujetos de un grupo social determinado.

Como era esperable, el iniciado que había generado la discordia era Ariel. Al contar con este dato, pude empezar a dilucidar cómo se ordenaban los grupos y líderes dentro del movimiento. De manera un tanto azarosa había dado con los actores más importantes de este entramado. Aunque mi comprensión de este mapa de agentes y divisiones fuera, en ese entonces, superficial, creí importante concentrarme en un solo grupo. Luego de contar con el aval de Damián, permanecí acompañando *iniciaciones*, reuniones informales y realizando entrevistas con miembros del Grupo Transicional. Desde el inicio, Mirtha me dejó muy claras sus diferencias en relación a los otros grupos.

Por otra parte, me indicó con énfasis a qué miembros era conveniente que entrevistara dentro de su propio grupo. Este listado de sugerencias junto a información recogida en otras conversaciones informales, me llevaron a pensar que existía un perfil de practicante que resultaba más deseable que otros. La mayoría de las personas que me recomendaba tenían cierto *habitus* de clase media: nivel de instrucción, modo de expresarse, apariencia y consumos. Por ejemplo, recuerdo que Valeria sugirió un local de la cadena *Starbucks* para realizar la entrevista porque es adonde concurría frecuentemente, además, en la mayoría de los casos los miembros recomendados habían asistido a la universidad.

Estos rasgos me ayudaron a comprender la aceptación de mi rol dentro de este mundo,

la posibilidad de realizar entrevistas y ser valorada dentro del grupo junto a la apertura que presentaron la mayoría de las mujeres con las que hice trabajo de campo –fueran recién iniciadas o instructoras– se explica, a mi entender, en función de estos parámetros y pertenencias. Considero que las implicancias de los sentidos subjetivos e identitarios como investigadora fueron relevantes durante el trabajo de campo y pueden ser pensados a la luz del concepto de “interseccionalidad”⁸ en clave de clase, generación y género.

En primer lugar, el hecho de ser mujer –y los roles que ello supone encarnar para mis interlocutoras– significó una ventaja a la hora de explorar en conjunto sucesos de sus vidas personales y afectivas. A partir de cierta identificación o gesto empático les resultaba posible relatarme eventos incómodos, tristes o dolorosos que habían experimentado en tanto mujeres. Compartían abiertamente sus emociones y en varias ocasiones terminaron –o mejor dicho, terminamos– llorando. Incluso parecía que la temática de las entrevistas era percibida, desde su perspectiva, como “charlas de mujeres”. En una ocasión, una entrevistada me pidió que concertáramos el encuentro en su casa antes de las 18hs., horario en el que llegaba su marido, para poder “hablar de estas cosas tranquilas”.

La identidad femenina (o masculina), como indicaron Guebel y Zuleta (1995), tiene consecuencias en la forma de acceder a temas, personas e información durante la investigación. Tanto en el nivel de las formas de clasificación (Durkheim y Mauss, 1996 [1903]) como en la experiencia vivida y la acción, nuestra condición de género nos pre asigna una posición. La suspensión o puesta entre paréntesis de esos modos de pensar (y pensarse) y de hacer (y hacerse) generizados demandan el ejercicio de la duda radical bourdiana (Bourdieu y Wacquant, 1995) a fin de no reproducir en el discurso científico la división de roles en los que se inscribe el género de acuerdo al sentido común.

La antropología feminista es una de las herramientas que colaboró en el proceso de desnaturalizar y hacer visibles los atributos y tópicos que pueden considerarse o no femeninos. Es relevante señalar que la espiritualidad misma era concebida, por la mayoría de las practicantes, como una preocupación y actividad predominantemente femenina. Paradójicamente, también fue necesario mantener cierta vigilancia sobre aquellos supuestos o lecturas

⁸ El concepto de interseccionalidad fue acuñado por Kimberlé Crenshaw (1991), una abogada afroestadounidense, para analizar las desigualdades a las que se veían expuestas las mujeres negras en el sistema jurídico en EEUU. Actualmente refiere a una perspectiva teórica y metodológica que pretende poner en evidencia “la dimensión cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros Vigoya, 2016: 3) y expresa las particulares desigualdades que implica la combinación de variables como son la clase, la edad, la raza y el género.

que, consciente o inconscientemente, incorporé del paradigma feminista. Esto implicó esforzarme en no proyectar –y especialmente no pretender– en mis interlocutoras demandas o posicionamientos emancipatorios que lejos de ser universales se sitúan históricamente y se enmarcan en narrativas específicas que podríamos llamar modernas y liberales. Evitar buscar allí un feminismo ausente, sin por ello despojarlas de su propia agencia. Justamente, se trató de abrir el juego para darle lugar a esas voces femeninas que se afirmaban, a mi juicio, de maneras inesperadas.

Continuando con los motivos que identifico como facilitadores de mi acceso y permanencia en el campo, considero que ser parte de un sector de clase media, provenir del ámbito universitario y ser joven –en relación a la edad promedio que puede reconocer en los grupos–, resultaron características especialmente valoradas en este ámbito. El acercamiento de personas jóvenes a las *iniciaciones* es motivo de alegría para instructoras y practicantes estables por leerse como una señal promisoría para el futuro de la Llave, ya que su difusión y sostenimiento quedará eventualmente en manos de estas nuevas generaciones que deberán encargarse de mantenerla viva y darla a conocer. De acuerdo a este criterio, es posible pensar que mi tarea como etnógrafa también resultaba vista como un reaseguro en cuanto al registro y posible difusión de *la enseñanza* en el futuro.

La buena aceptación de Mirtha me permitió acompañarla en la gran mayoría de las iniciaciones que realizó en CABA y el AMBA entre el año 2015 y 2020. También fui invitada a participar de estas instancias cuando eran dirigidas por otras instructoras cercanas a ella tal como ocurrió en el caso de Alina, quién suele *iniciar* en la localidad de González Catán (partido de La Matanza). Esta permanencia me llevó a conocer practicantes de muy distintos orígenes y características en lo que respecta a sus trabajos, nivel de instrucción, situación socioeconómica y *background* religioso o espiritual (realizo ciertas descripciones comparativas de estas *buscadoras* y *buscadores espirituales* en el capítulo 1). Con algunas de ellas hice entrevistas únicas que se llevaron a cabo en distintos puntos de CABA y el Conurbano Bonaerense, en espacios públicos como bares o restaurantes. Las entrevistas recurrentes se desarrollaron en sus hogares y lugares de trabajo, espacios que me permitieron acceder a un mayor conocimiento sobre sus vidas y estrechar nuestro vínculo. También, con algunas iniciadas comparto una cotidianeidad virtual, ya que formo parte de sus grupos de *WhatsApp* y, en ciertos casos, me han sumado como su amiga en *Facebook*. Ambos espacios facilitaron el sostenimiento de

diálogos personales y asiduos.

Incorporarme a sus escenarios y rutinas cotidianas me llevó a participar de momentos que excedían los límites de una situación de entrevista. Pude acompañarlas a hacer compras, esperar en estaciones de tren y paradas de colectivos, compartir trayectos interurbanos con ellas; además tuve la oportunidad de participar en colectas solidarias, cortarme el pelo y hacerme la manicura en sus peluquerías, comprarles libros o productos de belleza. Intenté de esta manera retirarme del rol etnográfico de “sujeto interrogador” (Citro, 2009: 95) hacia uno en el que pudiera “hacer cosas con otros” y el diálogo fuera consecuencia de las situaciones y relaciones tejidas con ellas.

2. 4. Incomodidades etnográficas

La consolidación de estos vínculos con practicantes del Grupo Transicional me llevó a evitar acercamientos hacia los otros grupos de la LLM por las complicaciones que, suponía, podría representar mi clara “pertenencia” a este grupo, temía no ser bien recibida por otros instructores al explicitar mi espacio de proveniencia. Además, mi actitud respecto de esta cuestión se ordenaba en función de ciertas preocupaciones que me ocupaban en los primeros años de trabajo de campo. Me aquejaba cómo reaccionarían personas que se habían abierto a mis preguntas y compartido sus historias y pesares conmigo, en el caso de que yo interactuara con instructores y practicantes de otros grupos que, desde su punto de vista, “hacían muy mal las cosas” e incluso los habían traicionado. En un estado avanzado del trabajo de campo, estas eran incomodidades que atravesaban el proceso.

Los potenciales conflictos que pudiera ocasionarme en “mi propio” grupo no era lo único que me inquietaba, sino cierto peso moral, un criterio de deuda hacia mis entrevistadas. Reflexionar sobre las emociones que esta situación me suscitaba implicó reconocer que a lo largo de los años había desarrollado un fuerte sentido de pertenencia con ciertas practicantes del Grupo Transicional. Compartir rituales, grupos de *chat*, pedidos de *ayuda energética* –a los que, por supuesto, también recurría cuando los necesitaba– junto a las visitas que realizaba a sus hogares o espacios de trabajo para realizar mis entrevistas, fueron instancias que forjaron y consolidaron peculiares pero valiosas relaciones. Conocía y podía entender el mundo de estas practicantes que se apoyaban en la LLM para reconocerse y pensarse de nuevas maneras, para sostener y ayudar a otros relevantes en sus vidas. Todos ellos eran gestos con los que

podía sentirme identificada y despertaban mi empatía, de aquí que sintiera trabas para buscar activamente relaciones que creía que desaprobarían.

Por otra parte, una incomodidad similar me invadía cuando pensaba en artículos o ponencias de mi autoría sobre la LLM circulando libremente en la Web. En este caso, mi preocupación no pasaba por lo que pudieran pensar las practicantes de “mi” grupo. Ellas me conocían, habíamos establecido vínculos de confianza y había tenido varias ocasiones para explicarles de qué se trataba mi trabajo como antropóloga y mi perspectiva pero... ¿Y los otros? Aquellos practicantes que eran potenciales lectores de mis análisis ¿qué iban a pensar de trabajos sobre la LLM realizados por alguien que ni siquiera había alcanzado el nivel de instructora? Si bien mis escritos no se encontraban destinados especialmente a ellos, era cierto que eran *sobre* ellos.

Durante años estas preocupaciones me mantuvieron abocada y concentrada en el Grupo Transicional. A pesar de sentir una persistente curiosidad por lo que ocurría en las otras fracciones, mis indagaciones en estos mundos eran recortadas, evasivas y escasas hasta que un evento cambió el rumbo de mi investigación. En diciembre de 2019 recibí un mensaje de audio de Ariel a través de *Facebook*. Antes de conocer su contenido, temí que se tratara de críticas a alguna publicación. Sin embargo, Ariel se comunicaba conmigo para expresarme su gratitud e interés por mi trabajo, incluso se detuvo en señalarme que yo había realizado una reconstrucción muy objetiva y justa de la historia de la Llave. A su vez, poniendo sus categorías cosmológicas en acción, me comentaba que este encuentro entre nosotros había ocurrido en aquel momento específico por una razón: “es la *energía* la que se mueve y busca, si este texto me hubiera llegado en otro momento seguramente no lo hubiera entendido”. Por otra parte, creía que mi trabajo podía redundar en un beneficio para la difusión del movimiento. Entre felicitaciones y agradecimientos no dejó de mencionarme que había cometido algunos pequeños errores en mi texto y tenía intención de señalármelos. Aproveché la ocasión para solicitarle una entrevista.

Días después, nos reunimos por *Zoom*. En ese encuentro, pudo relatarme su experiencia con la LLM desde su *iniciación* y las actividades que desarrolla actualmente en tanto cabeza del grupo más numeroso del movimiento, realizando tareas de moderación, coordinación, digitalización de archivos, y diseño de imágenes y videos para subir contenidos a sus canales virtuales. También se encuentra en comunicación constante con *facilitadoras* que están insta-

ladas en España y Alemania⁹ realizando *iniciaciones* virtuales y presenciales.

Desde su punto de vista, colaborar con mi proyecto es parte de producir una *sinergia* que lleva simultáneamente a la expansión del Grupo Virtual y a la elevación del *desarrollo espiritual* de la humanidad en general. A su vez, señaló que consideraba beneficioso acercar personas del ámbito universitario y científico a la LLM. Al consultarme por mi área específica de conocimiento me comentó que alguna vez tuvo intenciones de tramitar la inscripción en el Registro Nacional de Cultos pero que se veía superado por las cuestiones burocráticas y que quizás algún día yo pudiera ayudarlo con esto. Por último, hablamos del proyecto de “Ley Antisectas¹⁰”. Interesado por este tema, y con el objetivo de constatar que la LLM no respondiera a este perfil, Ariel se ocupó de revisar punto por punto aquello que, de acuerdo a esta propuesta de ley, podría clasificarse como una secta. Me explicó que fue un proceso de auto cuestionamiento en el que sintió la necesidad de interrogarse si estaba obrando correctamente. Este proceso de reflexión se saldó favorablemente cuando notó que en “su” organización no mediaba la manipulación psicológica ni un aprovechamiento económico de sus miembros. También me consultó como definiría yo a una organización de ese tipo y cuál era mi opinión sobre la Llave en este sentido.

Si bien las herramientas de la etnografía virtual ya eran parte de esta investigación, el inicio de mi diálogo con Ariel fue el comienzo de un giro metodológico en el que las entrevistas también empezaron a desarrollarse a través de Internet y el Grupo Virtual fue ganando protagonismo. A partir de este contacto pude concertar una serie de entrevistas nuevas que ampliaron mi horizonte. Además, pude mantener un diálogo fluido con Ariel y Marité, una instructora de su extrema confianza. Ambos gentilmente me invitaron a participar de los rituales que realizan asiduamente en línea, actividad que empecé a realizar a partir de ese momento.

Pocos meses después, una situación similar se daría con integrantes del Grupo Inicial. Julieta, una practicante recientemente iniciada me contactó por medio de un correo electrónico para expresarme su interés por uno de mis artículos. Además de hacerme ciertas preguntas

⁹ También me fue posible entrevistar a la *facilitadora* que se encuentra en Alemania, se trata de una mujer mexicana cuya actividad vinculada a la LLM se da principalmente de manera virtual. En cuanto a sus actividades presenciales, ya sean *iniciaciones* o *tratamientos*, estas involucran a otras mujeres latinas emigradas a Alemania.

¹⁰ Se trata de un proyecto de ley promovido por Pablo Salum y su red *Librementes*, que tiene por objetivo denunciar y coartar el accionar de diversas organizaciones catalogándolas bajo el mote de *sectas* y definiéndolas como *organizaciones coercitivas* generadoras de *grupodependencia*. Hasta hace poco tiempo, la página oficial de esta red presentaba un extenso listado de los grupos acusados entre los que figuraban la Llave Mariana, El Arte de Vivir y Herbal Life, entre muchísimos otros. <https://leyantisectas.com/tecnicas-de-persuasion-coercitiva/> [Consultado el 15/09/2021]

sobre mi opinión acerca de la Llave, me puso en contacto con su instructora, Alicia, una mujer con mucha experiencia dentro de la LLM ya que fue iniciada hace más de 15 años atrás, cuando la actividad del movimiento era muy reciente. Me interesó mucho realizar entrevistas con ambas por tratarse de practicantes del Grupo Inicial, consideré que en estos encuentros podría notar puntos de coincidencia y distanciamiento con los datos que había recabado anteriormente y establecer comparaciones entre grupos. Los resquemores y críticas hacia “los otros” no tardaron en salir a la luz mostrando distintas perspectivas y matices en relación a la historia del movimiento.

Estos episodios imprevistos, además de brindarme un nuevo posicionamiento para el desarrollo de mi trabajo de campo fueron claves para, por un lado, tener más información y una mirada más equilibrada de los tres grupos y, por el otro, ganar confianza y tranquilidad en relación a mi producción académica y la posibilidad de que esta sea leída por un público nativo. No desconozco que estos rumbos y tribulaciones se anclan, muy probablemente, en cuestiones de personalidad. Como etnógrafa, también soy-en-el-mundo dentro del campo; los rasgos y decisiones personales pueden, al mismo tiempo limitar y potenciar la exploración. Ser excesivamente avasallantes e invasivos en la manera de tomar contacto con los sujetos de interés puede generar efectos de rechazo o conflictos insalvables (escenarios que también he transitado en ocasiones anteriores) mientras que ser demasiado cuidadosos o reservados puede tener como consecuencia perdernos oportunidades valiosas para nuestro trabajo. Afortunadamente, la etnografía se despliega en un campo de relaciones que no depende exclusivamente del investigador y las decisiones de nuestros –efectivos o potenciales– interlocutores dan forma y transforman esa peculiar experiencia de encuentro con el otro.

3. Antecedentes

3. 1. Espiritualidad: algunas definiciones

Dado que caracterizo a la LLM como una forma de espiritualidad, en esta sección presento ciertos antecedentes que son relevantes para su estudio. Si bien no se trata de una categoría que se circunscriba únicamente al mundo de la Nueva Era, en este contexto me ocuparé especialmente de los estudios referidos a esta clase de espiritualidad. En lo que sigue tomo ciertas reflexiones sobre la espiritualidad como categoría teórica mientras que reservo los apartados subsiguientes para detenerme en la historia de la *New Age* como movimiento. En

primer lugar, a fines de organizar la exposición, cabe señalar que abordaré una diversidad de miradas respecto a la noción de espiritualidad, definiciones que podrían considerarse de tipo más sociológicas, perspectivas experienciales basadas en la llamada *lived religion* [religión vivida] y enfoques pragmáticos que se centran en las prácticas situadas de estos actores y establecen sus interpretaciones a partir de ellas. Incorporo, también, varios aportes del campo académico nacional que discuten y reflexionan sobre los usos de estas categoría y han resultado relevantes para mi trabajo.

Dentro de las definiciones de corte sociológico se destacan los trabajos de Paul Heelas y Linda Woodhead quienes, desde la academia británica, 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 y Woodhead, 2001), de ahí que sus adherentes sean descriptos como “*spiritual, but not religious*” [espirituales pero no religiosos] (Fuller, 2001: 171) . Como veremos, la supuesta dicotomía entre espiritualidad y religión, en este caso religión cristiana, puede relativizarse al observar los espacios de confluencia y solapamiento entre estas dos expresiones en los que son frecuentes los préstamos, reappropriaciones y manifestaciones híbridas de la experiencia sagrada. En este sentido, la LLM forma parte de los movimientos y grupos que atestiguan una zona de tránsitos y bordes porosos más que una frontera nítidamente delimitada. Por este motivo tampoco tomamos la distinción entre espiritualidad cristiana y post cristiana señalada por Houtman y Aupers (2007).

Desde la perspectiva anteriormente mencionada, las llamadas “*Spiritualities of Life*” [“espiritualidades de la vida”] (Heelas, 2008: 2) presentarían un carácter abierto y holístico que prioriza la experiencia personal, el conocimiento y el desarrollo del *self* contrariamente, la religión 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” –esto es, entre la espiritualidad y la religión– 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 (Heelas y Woodhead, 2001, 2005). En esta misma línea, las espiritualidades también se han definido como formas

autónomas e individuales de manipulación de simbolismos que se contraponen a la religión en tanto formadora de valores morales comunes (Hanegraaff, 1999, 2000).

Por otra parte, en un cuestionamiento al abordaje de los estudios académicos sobre religión, Meredith McGuire (2008) –desde la academia estadounidense– toma la crítica conceptual de Talal Asad respecto a la idea de religión para desviar el foco de los sistemas de creencias coherentes –que, según ella, es la mirada que ha primado en esta clase de estudios– para reparar en su dimensión experiencial, es decir, el modo en el que los individuos practican y viven su religión en la vida cotidiana (perspectiva que la autora sintetizó en el término *Lived Religion* [religión vivida]). Este desplazamiento la llevó a incorporar cierta preocupación por la materialidad, el cuerpo y aquello que ocurre dentro de los hogares de los creyentes, volcándose así al uso del término espiritualidad, de manera casi intercambiable con la noción de religión, como un concepto capaz de dar cuenta de estos aspectos. Si bien tal enfoque causó un importante impacto en los estudios sobre religión y se trata de señalamientos atendibles hacia los estudios sociológicos de las academias centrales –apoyados mayormente en encuestas y en la vida religiosa institucional– creo necesario marcar dos límites importantes de esta perspectiva.

En primer lugar, si el enfoque de la *Lived Religion* (McGuire, 2008) –o en términos de Ammerman (2007) la *Everyday Religion* [religión cotidiana]– resulta en alguna medida novedoso para el campo académico no puede deberse más que a la falta de atención que la antropología de la religión, y la centralidad que la etnografía tiene en ella, ha recibido en este medio. El interés por las prácticas y los escenarios simbólicos que los creyentes, sean líderes o novatos, concretamente producen y comunican ha sido el punto de partida y no el de llegada de las etnografías en el campo de la religión. Asimismo, estas se han inclinado a reconocer el peso que las creencias y prácticas tienen en la existencia cotidiana de sus protagonistas, por fuera de las fronteras de las iglesias. Esto hace que difícilmente la atención hacia la “religión vivida” pueda considerarse una novedad.

En segundo lugar, y volviendo a la discusión anterior, si bien McGuire (2008) reconoce que las composiciones individuales de creencias, prácticas y objetos poseen un origen social, la centralidad que confiere a la dimensión personal en su trabajo elude la sociogénesis de estos sistemas de significados y prácticas corporales. Se trata de una limitación importante ya que, remitiéndonos a las elaboraciones sobre la espiritualidad alternativa o Nueva Era y, en

particular, al sesgo excesivamente individualista de sus análisis, notamos que este generó ciertas carencias en la explicación de los procesos y espacios de sociabilidad en los que se instalan y consolidan significados comunes y se comparten prácticas que calan en la experiencia colectiva de grupos, por muy efímeros que ellos sean. En este sentido, Alejandro Frigerio sostiene que un posible problema en la utilización del término espiritualidad sea, que este parece prescindir de la existencia del grupo religioso, generando la ilusión de que su protagonista es un sujeto hiper individualizado y autónomo capaz de existir por fuera de toda agrupación religiosa (Frigerio, 2013b).

Respecto a esta cuestión, cabe señalar que trabajos como los de Carozzi (1999, 2000b) y Magnani (1999) han significado importantes aportes a la temática, al explorar las redes y los modos de circulación de las personas del movimiento *New Age* en las clases medias dentro de contextos urbanos en Buenos Aires y San Pablo respectivamente. Asimismo, consideramos que las contribuciones de Viotti (2011b, 2011c) y Funes (2018) colaboraron en develar los procesos de socialización dentro de instancias de este tipo y los vínculos sociales que ineludiblemente conforman el universo de la espiritualidad alternativa. Estos modos de “socialización espiritual” son parte de las preocupaciones que abordo en esta tesis, reconociendo la dimensión intersubjetiva eminentemente social de las actividades, representaciones y transformaciones que ocurren dentro del movimiento de la LLM. A la vez, reparo –especialmente en los capítulos 2 y 4– en la importancia que cobra la noción de comunidad dentro del discurso y la experiencia nativa.

Luego de haber dado ciertas referencias sobre las definiciones sociológicas y experienciales de la espiritualidad, huelga atender aquellas que vinculamos al enfoque pragmático¹¹. En este caso, la preocupación analítica de los autores pasa por comprender cómo la espiritualidad es una categoría que debe ser analizada situacionalmente reparando en las configuraciones de poder y saber con la que se articula al enunciarse. En este sentido, se consideran tam-

¹¹ El pragmatismo tiene su origen como tradición filosófica a fines del siglo XIX en Estados Unidos a partir de desarrollos como los de John Dewey, William James y George H. Mead junto a la semiótica de Charles Sanders Peirce –y su célebre teoría sobre el índice–. Como corriente sociológica, retoma ciertas influencias de esta tradición en la década de 1980 especialmente en el contexto francés a partir de nombres como los de Michel Callon y Bruno Latour, abocados a la antropología de la ciencia y las técnicas, y Luc Boltanski y Laurent Thévenot cuyo aporte atañe a la sociología de los regímenes de acción. Delimitándose de la influencia, en ese entonces dominante, de las perspectiva bourdiana y del individualismo metodológico de Raymond Boudon –a pesar de tratarse de una corriente heterogénea– la sociología pragmática o “sociología de las pruebas” (Barthe *et al.*, 2017: 262) se caracteriza por focalizarse en los efectos observables y descriptibles de las situaciones y las prácticas siguiendo a los actores y considerando sus diversos grados de acción reflexiva bajo el concepto de “cognición situada” (Barthe *et al.*, 2017: 279).

bién sus efectos, su capacidad para producir realidades y movilizar instituciones (Giumbelli y Toniol, 2020). Especialmente inclinados al estudio de las terapias alternativas en el contexto brasileño, y a comprender cómo la dimensión espiritual se incluye dentro del discurso público sobre la salud y comienza a considerarse de interés para el estado, estos estudiosos se preguntan qué hace la espiritualidad (Toniol, 2017b) y para qué sirve (Giumbelli y Toniol, 2017) concluyendo que ella puede entenderse como opuesta a la religión y, a la vez, un avatar de ella, haciéndola aceptable en ámbitos públicos.

Desde una mirada similar, Bender y McRoberts (2012) se alejaron de la perspectiva sociológica que supone una oposición *a priori* entre religión y espiritualidad e indagaron en los usos contemporáneos del término, los valores que adquiere y su alineación con distintas formas políticas, culturales o de acción social, mostrando –al igual que Giumbelli y Toniol (2017)– interés por el modo en el que ella se articula en el escenario público.

Como hemos indicado en trabajos anteriores (Gracia, 2020), la diferenciación tajante entre las categorías de espiritualidad y religión parece responder más bien a un uso estratégico por parte de los nativos –que les permite, como indican Bender (2010) y Bender y McRoberts (2012), criticar los aspectos indeseados de la religión– que a una naturaleza eminentemente distinguible de estos fenómenos. En un esfuerzo por evitar la reproducción de este uso, pretendo observar al movimiento de la LLM como una expresión simbólica cuya relación con lo religioso es sin duda ambivalente y toma elementos de esa esfera a la vez que responde a patrones de los movimientos espirituales.

Para finalizar este apartado, retomo ciertos aportes realizados en el campo académico en Argentina sobre el término espiritualidad que impactaron en mi aproximación al tema. En cuanto a sus usos académicos, en primer lugar, es necesario tener en cuenta que su popularización se vio relacionada a la incomodidad que presentaba y presenta para los científicos sociales pensar los fenómenos religiosos en términos de grupos delimitados y preestablecidos (Frigerio, 2013b). En segundo lugar, y en consonancia con esto, sabemos que se trata de una denominación capaz de habilitar una mirada descentrada y abarcativa que comprenda la heterogeneidad de los fenómenos de las creencias surgidos de manera más o menos reciente. Es decir, es una categoría portadora de un significado flotante que apunta al estudio de procesos de desinstitucionalización y a mixturas o sincretismos personales y que parece encontrarse en un proceso de emancipación de la noción de religión. Su laxitud requiere un importante ejercicio

de historización y contextualización sociocultural en sus usos tanto analíticos como nativos (Ceriani Cernadas, 2013).

Por último, la espiritualidad ha sido caracterizada como una categoría proteica que es retomada como forma de presentación, articulación y negociación dentro del campo religioso (Wright, 2018). Asimismo, es definida como una “noción polisémica que metaforiza un cierto estado cultural de la sociedad en relación con la dimensión ontológico-existencial, que condensa al mismo tiempo sentidos identitarios, políticos, socio-económicos, etc. Así, nos introduce en marcos filosóficos y cosmológicos plenos de intertextualidad y de ejercicios hermenéuticos creativos (...)” (2018: 253). Tomo en cuenta estas reflexiones, enfatizando los aspectos utópicos y culturalmente creativos que los grupos espirituales ponen en juego en su experiencia de lo sagrado.

En el siguiente apartado haré un breve recorrido por los orígenes e historia de la Nueva Era y el modo en el que esta ha sido caracterizada, periodizada y analizada desde el campo académico tanto internacional como nacional. A riesgo de generar ciertas yuxtaposiciones aludiré, en muchos casos, a perspectivas y autores ya revisados en la sección anterior, aunque en este caso será para referirme a un movimiento geográfica e históricamente situado como es la Nueva Era –con sus mutaciones y ramificaciones– y ya no a la espiritualidad como categoría analítica.

3. 2. Aproximaciones a la *New Age*

La Nueva Era ha sido caracterizada como un movimiento surgido en el Reino Unido y Estados Unidos en la década del sesenta del siglo XX, también como una expresión contracultural opuesta a la modernidad occidental, cuya propuesta central consistía en promulgar una forma de vida alternativa (Hanegraaff, 1996; Heelas, 1996; Sutcliffe, 2003; Woodhead *et al.*, 2001). De acuerdo a sus postulados, una modificación radical en la consciencia humana transformaría el funcionamiento de la sociedad teniendo efectos a una escala planetaria. Las fuentes que influenciaron a este movimiento se remontan a grupos esotéricos impulsados desde mediados del siglo XIX y principios del XX entre los que podríamos ubicar a la *Christian*

*Science*¹², el movimiento *New Thought*¹³, corrientes espiritistas como la que fue liderada por Allan Kardec¹⁴, la Teosofía¹⁵ de Madame Blavatsky y la Antroposofía de Rudolf Steiner¹⁶. Todas ellas insistían en la existencia de una fuerza vital susceptible de ser utilizada con fines terapéuticos que transformaría al hombre ayudándolo a *despertar* la *chispa divina* que habita en su interior. Contemporáneamente, esa fuerza vital suele ser interpretada a través de la noción de *energía* y, en el caso de la LLM, la dimensión introyectada de lo divino se designa como el *maestro interior*, elemento que es necesario cultivar y *oír* a fin de que *despierte*.

Si bien el término Nueva Era fue acuñado por Alice Ann Bailey en “El retorno de Cristo” –libro publicado en 1949 en el que se anunciaba el inminente regreso de Cristo como punto de inicio de la Era de Acuario– (Montero Badillo, 2012), la popularización de su uso comenzó décadas después. Las iniciativas que prefiguraron el movimiento *New Age* tuvieron sus orígenes dentro de grupos que aguardaban la llegada de un nuevo tiempo, entre ellos podemos nombrar a las comunidades de Findhorn (Clark, 1992) o Glastonbury (Prince y Riches, 2000) ubicadas en el Reino Unido. También existieron ciertos grupos de características similares que se instalaron en la campiña francesa posteriormente a los convulsivos eventos ocurridos en París durante mayo de 1968 (Léger y Hervieu, 1979). Estos se caracterizaron por ubicarse en contextos rurales proponiendo un estilo de vida alternativo que cuestionaba las formas de entender y atender asuntos básicos del desarrollo humano tales como la alimentación, la salud y la educación. El cuestionamiento se dirigía hacia distintas formas institucionalizadas de auto-

¹² Movimiento religioso liderado por Mary Baker Eddy en los EEUU durante el siglo XIX dedicado a divulgar formas esotéricas de curación a partir del uso de oraciones y agua (Gracia, 2014a; Tumber, 2002). También reconocido (junto al movimiento *New Thought*) como pionero en utilizar el término “madre padre creador” para referir a la divinidad, relativizando la identidad tradicionalmente masculina de esta representación.

¹³ Se trata de un movimiento religioso espiritual surgido en EEUU a mediados del siglo XIX liderado por Phineas Quimby quien proclamaba que la capacidad de enfermar y curar provenían del pensamiento. A su vez, sostenía el carácter divino del espíritu humano y su posibilidad de volverse uno con Dios (Michell, 2001; Tumber, 2002).

¹⁴ Movimiento surgido a mediados del siglo XIX en Francia cuya característica central es la creencia en la existencia de espíritus y en la posibilidad de comunicación con ellos a través de la *mediumnidad*. Aquí la reencarnación es concebida como medio de aprendizaje y evolución del espíritu humano (Gimeno, Corbetta y Savall, 2013; Ludueña, 2018).

¹⁵ El movimiento teosófico se originó a fines del siglo XIX y sostiene una doctrina ecléctica que propone la creencia en la *transmigración* de las almas así como en la necesidad de profundizar en conocimientos que permitan el acceso a una realidad supra sensible que se nos presenta velada. Sus enseñanzas se nutren de diversas religiones como el hinduismo, el cristianismo y el budismo (Quereilhac, 2014).

¹⁶ La antroposofía fue inicialmente promovida en Europa por su fundador Rudolf Steiner quien, a comienzos del siglo XX, desarrolló una vasta obra que implica nociones cosmológicas, antropológicas y sociológicas que conectan fuertemente el plano material con el espiritual proponiendo formas alternativas de pedagogía, medicina, arquitectura e incluso agricultura (Funes, 2018; Riera *et al.*, 2018).

ritarismo, lógicas mercantiles y vínculos personales que pretendían ser reemplazadas utópicamente por alternativas en las que el contacto con la naturaleza y la libertad eran privilegiados. Más tarde, el término Nueva Era fue retomado por la comunidad californiana de Esalen gracias a contactos internacionales que sus miembros establecían con aquellos pioneros británicos a través de festivales, viajeros y publicaciones periódicas¹⁷.

Teniendo en cuenta que las aproximaciones teóricas a dicho movimiento son numerosas y presentan una importante diversidad, decidimos organizarlas a partir del clivaje que se da entre aquellas que caracterizan a la *New Age* como una forma de contracultura (Carozzi, 1999; Guerriero *et al.*, 2016; Heelas, 1996; Heriot, 1994; Melton, 1992; Sutcliffe, 2003) frente a otras miradas que la referencian como una posible forma de hegemonía y una adaptación a los valores dominantes de la modernidad alineada al dictado del mercado capitalista y sus propuestas de consumo (Altglas, 2016; Steil *et al.*, 2018; Teisenhoffer, 2008).

Por otra parte, postulamos que estas teorías se ven atravesadas por un segundo eje que va desde las aproximaciones que la conceptualizan como un fenómeno eminentemente individual (Champion, 1990; Ferguson, 1981; Guerriero *et al.*, 2016; Heelas, 1996; Heelas y Woodhead, 2005) hasta los enfoques que enfatizan su –invisibilizada– naturaleza social y grupal¹⁸ (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2013). En este punto es interesante señalar los trabajos de Carozzi (2000a), que si bien no reconocen a la dimensión colectiva como un elemento relevante desde el punto de vista nativo, sí han dado cuenta de la importancia de los vínculos sociales –y de las relaciones de poder y autoridad que en ellos se encarnan– entre pares, entre consultores y consultantes, y entre instructores y novatos para la formación del circuito alternativo y, posteriormente, de la *New Age*.

¹⁷ Desde la perspectiva de Carozzi (2000b), estas expresiones conformaban un circuito alternativo –en tanto “red sumergida”– que funcionó como antecedente y condición de posibilidad para la posterior emergencia de la Nueva Era.

¹⁸ En el apartado anterior di cuenta de algunas miradas teóricas que se desplegaron sobre esta cuestión y de la relevancia que esta discusión tiene para mi investigación. No obstante, es necesario retomarla a fin de señalar ciertas tensiones con otros abordajes que caracterizan y explican a la Nueva Era de otro modo.



Figura N°2:
Ejes ordenadores de la discusión sobre la Nueva Era.
Figura diseñada a pedido de la tesista.
Autor: Facundo Forti.

Los académicos que interpretaron esta corriente como una contracultura le adjudicaron valores contrarios a los de la religión tradicional y posicionamientos de rechazo a la lógica mercantil e hiperconsumista propia del capitalismo tardío. El sociólogo Todd Gitlin (1993) veía a la Nueva Era como un movimiento heredero del activismo de los años sesenta y de la instalación de la llamada “nueva izquierda”, popular entre los jóvenes universitarios de los Estados Unidos en contextos urbanos. Este cariz contracultural y el ataque a la propia cultura y sociedad (Lewis y Diem, 1992) se expresaba, en gran medida, en un rechazo a las tradiciones y los valores judeo-cristianos y en la conformación de una subcultura religiosa descentralizada (Melton, 1992).

Su carácter descentralizado, su versatilidad y sus difusos contornos llevaron a que también fuera definida como una “nebulosa místico esotérica” (Champion, 1990: 17) constituida por grupos más o menos laxos que combinan referencias místicas y psicológicas con prácticas esotéricas renovadas. Se trataría, entonces, de grupos conformados al calor de la disolución de las comunidades religiosas tradicionales y de la crisis de las “instituciones productoras de sentido” (Brandão, 1994: 23) que se orientan hacia la exacerbación del individualismo dando lugar a religiosidades paralelas surgidas como una reacción ante los valores de la modernidad (Champion, 1995).

Incluso el uso de la expresión Nueva Era, que era retomada por sus practicantes en su

período de instalación inicial, ya implica –según Hanegraaff (1996)– un rechazo a aquellos tópicos que caracterizarían a una “vieja era” supuestamente marcada por su carácter racionalista y científico, su concepción dualista del hombre y su idea de un Dios creador antropomórfico, trascendente, separado de la humanidad y del resto de la creación¹⁹.

Por el contrario, lejos de adjudicarle este carácter contestatario y anti religioso, otros autores han visto en la *New Age* una reafirmación de valores culturales dominantes en la modernidad tales como el progreso humano –representado en formas de evolución espiritual– y la aceptación de un orden social reglamentado a través del mercado (Teisenhoffer, 2008).

En este contexto, la práctica de terapias “exóticas” marcadas por su proveniencia oriental –como la aromaterapia, la alimentación macrobiótica, el yoga y el Tai Chi– ha sido analizada como una forma de consumo que habilita una importante acumulación de capital cultural. Se trataría, entonces, de saberes que una vez que han sido “mercantilizados” y “neutralizados” para facilitar su consumo, se transforman en marcas de diferenciación que promueven el aumento del *status* de sus consumidores (Lau, 2000).

Caracterizada como el nuevo “Prozac²⁰ cultural” (Carrette y King, 2005), la espiritualidad fue señalada como una tendencia responsable de promover la aceptación de las circunstancias de vida “tal cual son” y proponer respuestas emocionales, psicológicas y fundamentalmente individuales a problemáticas sociales. De acuerdo con esta perspectiva, la espiritualidad negaría el sentido de pertenencia de las personas a una comunidad y borraría la necesidad ética de luchar contra los abusos de poder e injusticias de la sociedad de mercado infundiendo una ideología capitalista en los sujetos que adhieren a esta clase de conocimientos y prácticas.

En este sentido, se ha notado que los discursos de líderes y maestros espirituales que enfatizan en el imperativo de tomar responsabilidad personal por las circunstancias que aquejan al sujeto, junto al mandato de ser capaces de controlar acciones, pensamientos y emociones para alcanzar un ideal de equilibrio y bienestar, generan “subjetividades útiles” para los requerimientos de capitalismo tardío²¹. Es decir, individuos flexibles, resilientes y que tomen

¹⁹ Hacia el final del apartado tomaremos el análisis de nuestro caso junto a otros (Sena da Silveira, 2018; Viotti, 2011a) para discutir el abordaje que encuentra una separación irreconciliable entre Nueva Era y religión tradicional evidenciando las posibles combinaciones y complejos acercamientos que se dan entre una y otro.

²⁰ Prozac es el nombre comercial de la fluoxetina, el antidepresivo más utilizado en el mundo cuyo consumo se ha popularizado especialmente en Estados Unidos.

²¹ Los aportes de Eva Illouz (2010) resultan imprescindibles para pensar, desde los estudios culturales, la influencia de las psicoterapias en Occidente y sus implicancias en la constitución del “yo” y en la formación de relaciones sociales. Partiendo de una perspectiva pragmática, la autora no presupone cómo las relaciones sociales deberían ser, sino que se preocupa por entender cómo llegaron a ser lo que son y, especialmente, cómo ciertos signifi-

responsabilidad por su destino frente a contextos de incertidumbre (Altglas, 2016).

Desde mi punto de vista, las mencionadas lecturas reproducen una serie de prejuicios que interpretan a la espiritualidad *New Age* como una forma de consumo conformada por creencias y prácticas superficiales que aíslan a los individuos instalando en ellos una lógica de mercado. Entiendo que dicha asunción puede estar relacionada a la centralidad que estos análisis han otorgado a los discursos de líderes e instituciones, desatendiendo los modos en los que estos discursos tienen efectos y son encarnados por sus adherentes. Quienes, como veremos en nuestro propio caso de estudio, resultan siempre capaces de tejer redes, construir sus propias alternativas y experimentar la espiritualidad de maneras que no necesariamente se alinean a dichos mandatos.

Como señalamos anteriormente, es posible ordenar las contribuciones al estudio de la Nueva Era desde los análisis que la describen como un fenómeno meramente individual hasta aquellos que otorgan cierto peso a la conformación de grupos e incluso ven en ella la consolidación de comunidades y sentidos de pertenencia colectivos. Desde las primeras reflexiones que se ocuparon de este movimiento su carácter individualista, su énfasis en la autonomía y su carencia de una identidad comunitaria fueron señaladas como parte de sus características distintivas (Champion y Hervieu Léger, 1990; Ferguson, 1981). También se ha remarcado la experiencia personal, la intuición y la centralidad de los estados internos y subjetivos como marca de este tipo de religiosidad (Hanegraaff, 1996, 1999; Heelas, 1996). Dicho vuelco hacia la subjetividad y el *self* individual estaría vinculado a una pérdida de confianza en las instituciones tradicionales (Heelas y Woodhead, 2001). A pesar de que esta manera de interpretar el fenómeno *New Age* permeó, como señalé en el apartado anterior, buena parte de las investigaciones sobre el tema, varios autores se muestran escépticos sobre esta postura excesivamente individualista y advierten la importancia que los grupos, y las jerarquías dentro de ellos, pre-

cados funcionan como herramientas que permiten a los individuos “hacer cosas” en su vida diaria. Dicha mirada es aplicada a analizar los distintos efectos de los discursos Psi en varios contextos. En el caso del mundo empresarial, Illouz sostiene que las culturas terapéuticas incorporadas tempranamente a su *ethos* (esto es, al *ethos* empresarial) dentro de EEUU incluyeron formas reguladas de comunicación y manejo de conflictos y emociones que suponen cierta ventaja comparativa para los sujetos –casi siempre pertenecientes a sectores medios y altos– que han sido socializados en estas culturas. De esta manera, la incorporación de elementos provenientes de las culturas Psi explicaría la consolidación de trayectorias más exitosas tanto en el ámbito laboral y personal (Illouz, 2007). Dicha visión cobra relevancia a la luz de las importantes relaciones que se tejen entre las llamadas culturas Psi y la Nueva Era (Del Río, 2018; Semán y Battaglia, 2012; Semán y Viotti, 2015; Viotti, 2011a, 2011b, 2011c). En una reciente contribución, Semán (2021) se ocupó de señalar los modos en los que las psicoterapias se experimentan en sectores populares del Gran Buenos Aires y las posibles diferencias que guardan con sus interpretaciones y vivencias dentro del universo de las clases medias.

sentan dentro de esta corriente.

Entre ellos, podemos señalar a autores como Altglas (2016), Martin (2014) y Wood (2009) que cuestionan la sociología del “paradigma de la espiritualidad” –definiendo así especialmente al abordaje de Heelas y Woodhead (2001)–. Lo que advierten es que dicho paradigma construye una caracterización de la espiritualidad que reproduce el discurso nativo sobre ella. En este sentido, la entiende como una opción libremente elegida en función de experiencias subjetivas e individuales satisfactorias frente a la religión institucional que encarnaría una fuerza coercitiva cargada de normas y roles de autoridad. También Carozzi (2000a) y Frigerio (2016) fueron críticos respecto a este tipo de abordaje reconociendo la importancia de grupos y líderes dentro de estas redes.

En cuanto a esto, se han reconocido ciertas especificidades dentro del contexto latinoamericano que llevaron a establecer una distinción entre la *New Age* “tradicional” y la latinoamericana aduciendo que, si la primera se encuentra volcada hacia la individualidad y la centralidad del *self* –como indicaron autores como Heelas (1996, 2008), Heelas y Woodhead (2001), Ferguson (1981) y Champion (1990)–, 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 y Gutiérrez Zúñiga, 2013).

Si bien la preocupación por el individuo es ubicua dentro del movimiento *New Age*, es importante tener en cuenta que existen, también, una serie de narrativas *emic* que otorgan un alto valor a la coordinación colectiva de acciones e intenciones –me refiero a la práctica de rituales grupales y la omnipresente referencia a la *masa crítica*²²– que nos permiten matizar su caracterización más difundida. A su vez, al observar empíricamente los modos de articulación dentro en esta corriente, más que la preeminencia de una autodeterminación individual –que, en todo caso, se presenta como la forma de autorepresentación que eligen estos sujetos para designar su propio tránsito por el universo espiritual– lo que constatamos son modos de instalación, difusión y consolidación que se asientan colectivamente en el marco de relaciones sociales que les dan forma²³. Reflexiones que van en este sentido serán trabajadas para el análisis

²² Término tomado de la física que designa, según la RAE, la “masa mínima de un material fisionable que es capaz de mantener una reacción nuclear en cadena”. <https://dle.rae.es/masa> [Consultado el 05/05/20]. En este contexto, refiere a la cantidad mínima de personas que deben participar de un evento para que este ocurra, se sostenga y presente algún grado de crecimiento.

²³ En este punto, retomo la perspectiva relacional propuesta por Viotti (2018), entendiendo a la espiritualidad como un proceso que no se agota en una dimensión interior y aislada sino que posee consecuencias en el plano

sis de nuestro caso a lo largo de toda la tesis.

En efecto, la primacía de una lógica grupal que tiende a la comunalización es parte de las características que se distinguen entre los practicantes de la LLM. Aquí, en lugar de verse auto-determinado, el yo se ve determinado en función de los roles propuestos y jugados por otros significativos. Esta dimensión intersubjetiva será tenida en cuenta ya que significa un aporte relevante al estudio de los movimientos *New Age* y su sociabilidad.

Ambos ejes ordenadores, es decir, la tensión entre contracultura y hegemonía; individualidad y grupalidad plantean discusiones importantes para esta investigación. En cuanto a lo primero, entendemos que la LLM –como parte de la corriente *New Age*– se propone como una alternativa y una crítica a los valores dominantes sin necesariamente implicar un rechazo a los símbolos religiosos tradicionales. En este aspecto, el movimiento puede entenderse como una expresión original que revisita valores y potencias tradicionales traduciéndolos a un lenguaje espiritual *New Age*. Asimismo, plantea una particular relación con la noción de grupo y comunidad apoyando parte de su matriz identitaria y cosmológica en la representación de sus practicantes en tanto *hermanos marianos* o miembros de una *comunidad espiritual*.

Como definición mínima, entendemos a la Nueva Era como un conjunto de prácticas y saberes que presentan como elementos comunes: la noción de *energía* –generalmente ocupando un lugar central dentro de su cosmología–, una concepción holística del yo en la que la fisicalidad, los aspectos intelectuales y la espiritualidad se presentan como espacios continuos y mutuamente afectados –rompiendo así con el esquema tripartito que postula al alma, mente y cuerpo como campos separados– y, finalmente, una búsqueda de transformación interior orientada a la producción y gestión del bienestar.

3. 3. Nueva Era en Argentina

El campo académico latinoamericano ofrece un panorama abundante de definiciones y reflexiones sobre la *New Age*. Ha sido definida como una “matriz de sentido” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2013: 34) basada en principios holísticos que permiten establecer conexiones y analogías entre el *self* y el cosmos bajo la inspiración utópica de modificar el mundo y sus relaciones, y también como un “cuadro meta empírico de significados” (Guerriero *et al.*, 2016: 25) que se apoyaría en una visión del mundo y una serie de creencias comunes: la posi-

de la sociabilidad e incluso en el escenario público.

bilidad de una evolución espiritual, la interconexión entre todos los seres vivientes y la existencia de una consciencia holística. Incluso, se la ha pensado como un “carnaval del alma” explicando que no hay nada que en sí mismo pueda ser definido como Nueva Era, por lo que este término funcionaría a la manera de un adjetivo que califica prácticas espirituales y religiosas que presentan variadas combinaciones y se desarrollan independientemente de la inserción religiosa de sus participantes (Amaral, 2000).

En función de mi interés, indagaré en los esfuerzos de historización y las contribuciones teóricas que se han dado en el contexto argentino a fin de situar el presente análisis con mayor precisión.

En la Argentina, las primeras oleadas de conocimientos esotéricos llegan en el siglo XIX a través de inmigrantes avezados en prácticas y saberes como el espiritismo, la Teosofía y la Antroposofía (Bubello, 2010; Funes, 2018; Gimeno *et al.*, 2013; Quereilhac, 2014). En estos ámbitos circulaban ideas sobre fuerzas y fluidos que conformaban al individuo, también sobre la posibilidad de comunicación con el más allá junto a nociones del espíritu que habilitaban nuevas formas de sanación y de interpretación de la realidad sensible (en algunos casos, como espejo o consecuencia de la realidad intangible e invisible del espíritu). A la vez que representaban un desafío a la institucionalidad y al dogmatismo de la Iglesia Católica, retomaban tópicos del cristianismo primitivo, como es el caso de la curación de los enfermos, que hacían propios. Contemporáneamente se han consolidado distintas variantes de estos ideales encarnadas en grupos que le dan continuidad al legado esotérico conformando heterodoxias socioreligiosas tales como la Escuela Científica Basilio (Ludueña, 2018), el Rosacruzismo AMORC (Ceriani Cernadas, 2018) y distintas formas de Antroposofía (Riera *et al.*, 2018). Asimismo, muchos de sus elementos simbólicos han sido posteriormente reabsorbidos por lo que podríamos llamar la “matriz nueva era”.

Dentro del contexto nacional, el circuito de la Nueva Era se ha definido como un agregado de prácticas y sistemas de conocimiento de corte espiritual que apuntan a generar experiencias promotoras del bienestar en sus participantes. Pudiendo tratarse de talleres grupales, seminarios de corta duración o consultas individuales, que en algunos casos se orientan a la recuperación del equilibrio emocional, psíquico y físico o bien están destinados a profundizar en el conocimiento de sí mismo y el mundo (Carozzi, 1999, 2000; Funes, 2018; Semán, 2005; Semán y Viotti, 2015). Dichas prácticas se encuentran mayormente extendidas en las capas

medias de los grandes centros urbanos –aunque, como indicamos, están cobrando una creciente importancia en los sectores populares pertenecientes a estas mismas urbes– y permean múltiples áreas de la vida cotidiana de sus miembros impactando en sus estilos de vida. Estos practicantes presentan una alta circulación por espacios que proponen formas alternativas de cuidar y mantener el cuerpo saludable –a través de disciplinas como el yoga (Saizar, 2003)– junto a maneras no hegemónicas de lidiar con la enfermedad, el dolor y el malestar emocional por medio de terapias alternativas (Bordes y Saizar, 2014) y distintas formas de meditación. También recurren a mancias o consultas oraculares como el *Tarot*, la *Astrología* y la *Numerología* a la vez que siguen los consejos de figuras reconocidas como “especialistas” del mundo espiritual en redes sociales y medios masivos de comunicación.

En la actualidad, la espiritualidad *New Age* en Argentina es vista como parte de un proceso de transformación sociocultural que desborda el campo religioso y que, permeando aspectos de la cultura general, se instaló en el sentido común. A fin de historizar dicho proceso de transformación, tomaré la periodización propuesta por Semán y Viotti (2015) que se inicia con un primer momento, ubicado a principios del siglo XX, en el que estas sensibilidades se articularon con un escenario de supuesta homogeneidad católica²⁴. Aquí se marca, como ya hemos mencionado, la apropiación local de idearios orientalistas junto a corrientes espiritistas y teosóficas.

Luego, los autores señalan un segundo momento relacionado a tendencias religiosas contraculturales desarrolladas en Estados Unidos a partir de la década de 1960 cuyo énfasis estaba puesto en la autonomía y el cuestionamiento a las jerarquías. Durante este período, la corriente de la Nueva Era en América Latina implicó una serie de cambios socioculturales que se desarrollaron de una manera capilar, tomando distintas formas de acuerdo a los vaivenes en la situación histórica y política de la región. Si bien la preocupación por un cambio colectivo orientado hacia la construcción de una sociedad más justa fue parte de la preocupación constante de este movimiento, a partir de los ochentas del siglo XX este cambio comienza a verse indefectiblemente ligado a una transformación individual y a la purificación del *self* (Carozzi, 2000a).

Este posicionamiento políticamente ambiguo que implicaba el abandono de la organi-

²⁴ Varios autores del campo académico local han advertido la profundidad histórica de un importante diversidad religiosa –frecuentemente invisibilizada– (Bianchi, 2004; Di Stefano, 2020; Flores y Seiguer, 2013; Frigerio, 2007) poniendo en cuestión el “mito de la nación católica”.

zación colectiva y la instauración de ideales que tendían hacia la autonomía individual pero que, sin embargo, perseguían un cambio utópico para la humanidad, se evidencia en múltiples expresiones de la *New Age* que plantean un amplio abanico de ubicaciones en relación a las posibilidades simbólicas y materiales de transformación de la sociedad. Es la forma en la que se procesan culturalmente dichas ambigüedades, más que las posibilidades de determinar un carácter ya sea contracultural o de adaptación individualista al capitalismo, lo que nos interesa rescatar para nuestro propio análisis.

Continuando con lo anterior, puede decirse que en la década de 1980 el regreso de las democracias significó una apertura del campo religioso regional vinculada a un proceso de liberalización en el que las opciones se diversificaron y las clases medias instruidas de las grandes capitales latinoamericanas se vieron movidas por modelos que difundían nuevos estilos de vida apoyados en el lenguaje de la energía y el crecimiento personal (Semán y Viotti, 2015).

En el caso de Buenos Aires, las revistas *Mutantia* dirigida por Miguel Grinberg y *Uno Mismo* por Juan Carlos Kreimer, fueron claves en el desarrollo de esta “red sumergida” (Carozzi, 2000b: 53) influenciada por las iniciativas que se consolidaban en Estados Unidos. Entre sus características principales, se han destacado la circulación entre saberes y disciplinas y su impacto en la definición identitaria de sus participantes quienes comienzan a autodenominarse buscadores espirituales.

El último período, ubicado a partir de los años noventa, es aquel que se caracteriza por una masificación de la Nueva Era ligada a las transformaciones en la industria cultural, que pueden verse plasmadas especialmente en las lecturas en clave de autoayuda y ciertos fenómenos de gurúes en medios de comunicación (Battaglia, 2015; Semán y Battaglia, 2012). Aquí, los discursos y prácticas de esta corriente alcanzan una difusión masiva presentándose incluso como desvinculados de los grupos e instituciones que los propiciaron en primer término. Así es que sus símbolos, prácticas y sistemas ideacionales se encuentran disponibles para amplios sectores sociales, culturales y religiosos; dicho momento fue descrito por los autores como “la nueva era de la Nueva Era” (Semán y Viotti, 2015: 88).

Refiriéndonos a un período más reciente –que podríamos circunscribir a la última década–, es posible señalar algunas novedades. En primer lugar, se advierte la instalación y consolidación de prácticas, centros y talleres abocados a la espiritualidad Nueva Era en sectores populares. Etapa que aquí señalo como la popularización de la Nueva Era: un estadio poste-

rior a la citada “nueva era de la Nueva Era”. Este elemento novedoso y sus implicancias en los modos de experimentar la espiritualidad se podrán en evidencia en el capítulo 1 a partir del análisis de ciertas actividades de la LLM instaladas en González Catán. En segundo lugar, no podemos dejar de mencionar la verdadera irrupción que implicó dentro de este universo la virtualización de los modos de conocer y experimentar lo sagrado. La integración de la dimensión virtual en este ámbito se intensificó a partir del año 2020 a causa de la pandemia originada por el Covid19. En este marco, las posibilidades brindadas por Internet han sido intensamente aprovechadas por toda clase de guías, consejeros, facilitadores y gurúes que inundaron las redes con publicaciones de *Facebook*, “vivos” de *Instagram* y videos de *Tiktok* conformando un nuevo escenario de “digitalización de la espiritualidad”.

3. 4. Espiritualidades religiosas y religiones espiritualizadas, una confluencia de símbolos

En lo que va del siglo XXI –y como producto de un proceso de globalización y transnacionalización de la religión (Csordas, 2007; Robertson, 1994; Segato, 2001; Vertovec, 2003, 2009)– los símbolos y lógicas *New Age* se abrieron más ampliamente a nuevos territorios simbólicos y materiales llegando a espacios inexplorados pero también sufriendo el efecto de esos nuevos contactos en su seno.

Al proceso de “orientalización de Occidente” (C. Campbell, 1997: 5), es decir, el impacto del ideario de raigambre oriental en los símbolos y prácticas religiosas occidentales, se debe añadir el movimiento inverso, el impacto que Occidente tiene y ha tenido en los movimientos religiosos orientales (Silva da Silveira, 2005) –basta ver lo ocurrido en los procesos de difusión del budismo (Carini, 2009b) o corrientes cercanas al hinduismo (Puglisi, 2011)– marcando una dinámica bidireccional en la que los flujos de la globalización religiosa promueven hibridaciones (Puglisi y Carini, 2017) e innovaciones.

La LLM ha sido fruto de estas mutaciones y combinaciones que evidencian una subyacente disputa por el sentido. Aquí, una figura como la Virgen María, quien moviliza fervientes devociones, es tomada de su contexto de origen, y reubicada en un nuevo escenario en el que será renombrada y reinterpretada a partir de un marco orientalista que no renuncia a la existencia de una madre o padre creador.

Son varios los casos de símbolos, prácticas y andamiajes de creencias que han atravesado procesos de apropiación y recomposición de este tipo. Me propongo aquí revisar una va-

riedad de casos e investigaciones que ponen en evidencia estas zonas de contacto, deteniéndome con más detalle en aquellas que elaboran el vínculo entre catolicismo y Nueva Era, pliegue en el que ubico al movimiento de la LLM.

En primer lugar de importancia, se encuentran las tradiciones ancestrales indígenas cuya reformulaciones nuevarizadas son ubicuas en países como México (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2013; Galinier y Molinié, 2013), Perú (Galinier y Molinié, 2013), Ecuador (Del Campo Tejedor, 2019), Colombia (Caicedo Fernández, 2009; Sarrazin, 2012), Brasil (Cantor Magnani, 2013), Uruguay (Scuro, 2015) y existentes aunque más infrecuentes en el caso de Argentina²⁵ (Del Río, 2018; Papalini, 2018). Junto a esto, podemos destacar a las reapropiaciones secularizadas del budismo a partir de técnicas como el *Mindfulness*²⁶, o reversiones de sabidurías neohinduistas y védicas condensadas en cursos como los de *El Arte de Vivir* (Gracia, 2014b; Viotti y Funes, 2016). También los acercamientos y distanciamientos cosmológicos en practicantes de yoga o usuarios de terapias alternativas que articulan este saber con elementos provenientes de una matriz sociocultural católica (Dantas, 2020; Saizar y Giménez, 2011). Por último, cabe mencionar ciertos saberes que remiten al judaísmo como la *Kabbalah*²⁷ o el *Péndulo Hebreo* recientemente popularizados en el circuito holístico.

Como indiqué al inicio de este apartado, si la Nueva Era toma y hace suyos elementos provenientes de tradiciones ajenas también advertimos que ocurre un movimiento inverso, cultos religiosos de carácter institucionalizado incorporan, en sus “zonas de frontera”, prácticas y temas *New Age* gestando vías de espiritualización de la religión.

Trabajos abocados a analizar las mixturas simbólicas entre catolicismos y prácticas Nueva Era analizan las relaciones de continuidad entre estas cosmologías y advierten cómo los procesos de socialización dentro de una matriz católica pueden funcionar como un sustrato

²⁵ Dentro de los pocos análisis existentes que dan cuenta de procesos de mixtura entre reversiones de saberes indígenas y la Nueva Era podemos mencionar el trabajo de Alejandro Otamendi (2015) y Vanina Papilini (2018), quienes advierten un proceso de sincretismo entre la cultura comechingona y la espiritualidad OVNI en el contexto del Cerro Uritorco en la Provincia de Córdoba, y el trabajo de Soledad del Río (2018), quien analiza las reapropiaciones del chamanismo peruano en un centro holístico dedicado a ceremonias ayahuasqueras en el barrio de Palermo en la Ciudad de Buenos Aires. La escasez de contenidos de raigambre indígena en la *New Age* argentina ya ha sido explicada por Carozzi (2007) y Frigerio (2013a) en virtud del degradado e invisibilizado lugar que ocupan dentro de la narrativa nacional.

²⁶ Para vínculos específicos entre Budismo y New Age ver Cush (1996).

²⁷ Emplazado en un importante edificio en la Avenida Federico Lacroze, el Centro Kabbalah Argentina invita desde su página web a acercarse a esta sabiduría que se propone como una forma de crear una vida y un mundo mejor. También promueve la participación en clases virtuales destinadas a conocer “el poder de la Kabbalah” o a “conectarse con la energía de Sagitario a través de la luna nueva”. Ver: <http://argentina.kabbalah.com/>. [Consultada el 20/02/19].

fértil para la incorporación de conocimientos y técnicas espirituales orientales. En el contexto brasileño, este tipo de fenómenos se consideró parte de un proceso de reavivamiento e intensificación de la experiencia de ser católico (Loreto Mariz, 2006) a la vez que un modo de reconexión con la tradición católica de la que ciertos fieles se sentían alejados (Carneiro, 2007). También Duarte (2006) ha advertido cómo expresiones del catolicismo retoman formas del discurso secular psicologizante propio de los movimientos espirituales que apuntan a búsquedas individuales.

Estos espacios –siempre ubicados en zonas marginales o limítrofes en relación a la ortodoxia– en el que ocurren cultos de armonización, imposición de manos y cultos de liberación orientados a solucionar problemas de salud funcionarían como una suerte de “puerta giratoria”, como espacio de entrada y salida permanente en la que los regímenes religiosos se encuentran constantemente interactuando y friccionándose (Steil, 2013).

Dentro de este catolicismo periférico, la cuestión terapéutica y el carisma de los líderes cobra una relevancia fundamental en la experiencia personal y *numinosa* de los creyentes. También dentro de las fronteras nacionales, fenómenos como el de Padre Ignacio son muestra de ello y ponen de manifiesto un proceso de desinstitucionalización del vínculo religioso en el que, en este caso, el sacerdote ceilandés –ungido de ciertas características peculiares que remiten a su origen oriental– resulta un agente de reparación simbólica de la relación iglesia-fiel dando forma a un modo heterodoxo y espiritualizado de estar en el catolicismo (Olmos Álvarez, 2017).

La creatividad y el eclecticismo de este escenario implica, incluso, que los creyentes pongan en diálogo narrativas extraterrestres con ideas asentadas sobre el Dios cristiano conformando esquemas hermenéuticos que adjudican un rol central a la noción de *energía*. Si bien se trata de mixturas que sin duda están presentes en la LLM, también se registran en espacios de devoción católica como es la ermita del canonizado Padre Pio ubicada en la estancia La Aurora (Salto, Uruguay) donde –como veremos en el capítulo 2– las representaciones, símbolos y rituales combinan el avistaje OVNI y la existencia de una supuesta ciudad intraterrena con visitas y peregrinajes más o menos ortodoxos al santo en cuestión (Vigna Vilches, 2018).

Presentando ciertos puntos en común con lo planteado, De la Torre llama la atención sobre un grupo católico mexicano denominado “Misioneros Azules” que, a partir de la media-

ción de una *canal* encuentra “continuidad en la ruptura” (De la Torre, 2003: 30) incorporando el lenguaje de la *energía* para propagar mensajes cotidianos que tienden a la autosuperación resignificando su catolicidad. Si bien, a diferencia de nuestro caso de estudio, el mencionado grupo se autoidentifica como católico, en términos de su cosmología, nos resulta particularmente sugerente para poner en diálogo con los lineamientos doctrinales de la LLM.

De acuerdo con De la Torre:

[...] existe una creciente tendencia a la reelaboración subjetiva de la representación de Dios que incorpora la idea de Dios como fuerza vital o energía cósmica que se aparta de los significantes cristianos tradicionales y que se encuentra más vinculada con la nebulosa esotérica promovida por una espiritualidad de tipo New Age que atraviesa y genera nuevos sentidos para los católicos (2003: 17).

Aquí, la dimensión espiritualizada y místico-esotérica de estas versiones del catolicismo actualizan la noción tradicional de Dios infundiéndole nuevos significados. De igual modo, algunos maestros zen utilizan el término Dios para referirse al vacío o al Nirvana y establecen una analogía entre la Santísima Trinidad y los Tres Tesoros del budismo, introduciendo una adaptación local en esta doctrina milenaria (Carini, 2013). La reinterpretación de la divinidad en términos de *energía* es una de las características que hacen a la cosmología de la LLM y aparece también en otros grupos cercanos a la *New Age* como es el culto a Sai Baba (Puglisi, 2015).

El encuentro entre saberes y prácticas provenientes de distintas tradiciones suele exigir la construcción de puentes simbólicos que faciliten los tránsitos entre unos y otros. La formulación del “Yoga cristiano”, por ejemplo, funcionaría como un intento de separarlo de su contexto religioso de origen (el hinduismo) y reinterpretarlo como una práctica, una filosofía y una espiritualidad (Dantas, 2020) asimilable al *ethos* católico. En estos tránsitos, se dan giros rituales que toman tópicos significativos como el nombre Jesús o María y los transforman en mantras (reemplazando al OM), esta clase de diálogos se actualizan también en la propuesta cosmológica y ritual de la LLM.

En los márgenes del catolicismo también se ubica el grupo de “Meditación Cristiana” estudiado por Gustavo Ludueña (2014) que se caracteriza por reformular de una manera heterodoxa y creativa la liturgia católica, es así que incorpora el recitado de mantras y lecturas provenientes del budismo zen mostrando una vía de espiritualización de su doctrina y sus prácticas rituales. Un ejemplo semejante se da en el caso del grupo Zendo Betania analizado

por Carini y Puglisi (2017), en el que monjes y monjas católicos se instituyen oficialmente como maestros Zen promoviendo procesos de hibridación interreligiosos y acercan sentidos de Oriente y Occidente como parte de un movimiento de globalización religiosa que acaba en una dinámica de “doble pertenencia”. Es a partir de las necesidades planteadas por practicantes que se ubican en espacios periféricos del campo católico –esto es, necesidad de búsqueda de técnicas espirituales que otorguen un lugar preponderante a la corporalidad y se presenten como mejores gestores de su emocionalidad– que el grupo se desvía del canon ortodoxo de la liturgia católica ofreciendo una forma alternativa que lo cuestiona y lo reforma creativamente.

Los practicantes *New Age* y ciertos grupos católicos carismáticos encuentran afinidades al enfatizar la experiencia emocional, la búsqueda del bienestar y los procesos de sanación y perfeccionamiento interior como transformaciones siempre inacabadas (Sena da Silveira, 2018; Viotti, 2011c), que encontramos entre los practicantes de la LLM.

En el universo evangélico, cabe mencionar el caso de Bernardo Stamateas, un mediático pastor –que es, a la vez, sexólogo, terapeuta y escritor de best sellers– quien incorpora un lenguaje terapéutico “nuevaerizado” a instancias pastorales que forman parte de la vida en sus templos (Battaglia, 2015) y, nutriéndose de la literatura de autoayuda y las terapias Psi, reformula su prédica hacia instancias no convencionales de religiosidad.

Dentro del mundo islámico²⁸ pueden citarse el movimiento Sufí que si bien ecléctico y controvertido remite a una espiritualidad secularizada cercana al *New Age* (Kerman, 2007; Langner, 2019). Por último, en el terreno del judaísmo²⁹ podemos aludir a las innovaciones sucedidas dentro de grupos de jóvenes de la comunidad masortí que incorporan nociones de magia y espiritualidad adaptándose a esta extendida tendencia social (Lerner, 2019).

La revisión que antecede atestigua que la LLM no se trata de un fenómeno único sino que las reinterpretaciones que van del cristianismo a la *New Age* y viceversa empiezan a presentarse con cierta recurrencia en el campo sociorreligioso latinoamericano. He remitido a casos y estudios de esta región pero fenómenos de la misma índole se registran a nivel global. Estamos ante una Nueva Era que se masifica –porque se vuelve sentido común y permea espacios no pensados como espirituales– y, simultáneamente, se acerca a la religión. Del otro lado de esta frontera laxa, se advierten religiones con tendencias a la espiritualización que devienen eventualmente en variaciones de la Nueva Era. Resulta imposible distinguir con clari-

²⁸ Para vínculos entre Islam y *New Age* en un contexto periférico ver Howell (2005).

²⁹ Para vínculos entre judaísmo y espiritualidad Nueva Era ver Huss (2007) y Ruah-Midbar (2012).

dad el punto en el que un fenómeno termina y comienza el otro, es así que podríamos visualizarlo como la fuerza de dos corrientes paralelas que confluyen dando lugar a un nuevo espacio en el que las afinidades y tensiones son reformuladas. En este horizonte de símbolos, las practicantes de LLM encuentran eco en saberes espirituales provenientes de diversas tradiciones, como son la *kabbalah* o la ceremonia del Tao³⁰ y, a la vez, se distancian de las instituciones evangélicas, los cultos afro y de la vida eclesial católica a pesar de, en muchos casos, declararse católicos, participar en peregrinaciones o visitar sitios y altares dedicados a María.

3. 5. Aparicionismo mariano

La importancia que se le otorga a la Virgen María dentro de la cosmología del movimiento de la LLM me llevó a revisar ciertos antecedentes sobre los fenómenos marianos en el escenario global y local. En consonancia con el escenario de mixturas simbólicas que planteamos anteriormente, los cultos marianos presentan, también, una importante plasticidad y capacidad de hibridación con expresiones culturales tradicionales, identidades políticas y nacionales.

La figura de María se ha constituido como la contracara de la figura de Eva, mientras que Eva representa la causa de la Caída, María es vista como la puerta de la redención. A pesar de que teológicamente ha sido considerada como humana, prontamente fue vista como una intercesora ante Dios y una posible vía de salvación (Fogelman, 2007). Su doble naturaleza, humana y divina hace de ella una figura compleja y ambigua y la coloca en una posición de mediación (Claverie, 1990).

De acuerdo a la bibliografía especializada, las apariciones marianas suelen iniciarse a partir de un testigo a quien la Virgen se le presenta y le transmite un mensaje requiriendo una tarea específica. Este formato es el que siguen las célebres apariciones de “Nuestra señora de Lourdes” en Francia (cuyo inicio se ubica en 1858) y la Virgen de Fátima en Portugal (de 1917), cuyos visitantes se cuentan por millones anualmente. A esta misma estructura obedecen las apariciones de San Damiano (Italia), que sucedieron a partir de 1964 y las de Medjugorje (ex Yugoslavia), ocurridas a partir del año 1981 (Bax, 1995).

La mencionada presencia mariana también puede darse a partir de la aparición de su

³⁰ De acuerdo a datos recogidos en testimonios de entrevistadas, se trata de una ceremonia ofrecida por monjes filipinos que visitan la Argentina anualmente. En ella, un maestro budista realiza una iniciación que puede hacerse por única vez y se le otorga a cada iniciado una serie de *secretos*, es decir, palabras con cierto poder a las que se puede recurrir al estar en peligro o en situación de necesidad.

imagen ya sea en una talla o en un lienzo, tal es el caso de la Virgen de Guadalupe (tanto en su versión mexicana como española) (Hellbom, 1964). El formato clásico al que responden tiene, generalmente, por protagonista a un descubridor de condición social humilde que es sospechado o ignorado por las autoridades ante las que plantea su pedido. La evidencia de la sacralidad de la aparición se deposita en elementos extraños o que alteran el orden natural como puede ser la aparición de una luz muy brillante en determinado espacio, el florecimiento a destiempo de especies florales muy perfumadas, la aparición de rosas o de un aroma de notas dulces³¹, la postración de algún animal o el detenimiento de una carreta (Hellbom, 1964). Como constatación de la presencia de María, también resulta de importancia la transmutación de objetos, como ocurre en el caso de la Virgen de Urkupiña (G. Hernández *et al.*, 2016) quien se supone tuvo la facultad de transformar piedras en plata. De este evento milagroso provienen ciertas relaciones de “transacción” que se extienden entre la mencionada advocación y sus devotos, ya que éstos toman piedras del sitio de su emplazamiento con el objetivo de que les sean concedidos ciertos bienes bajo la promesa de devolverlas al año siguiente. Así se teje una estrecha vinculación entre esta figura y la prosperidad económica. La Virgen de Urkupiña, además de resultar una de las más convocantes, tanto en su lugar de origen –la ciudad de Quillacollo en Cochabamba (Bolivia)– como en el NOA argentino³², es conocida por su rol culturalmente integrador ya que resulta una referencia al mundo indígena al incluir en su repertorio de símbolos característicos la Wiphala (una de las banderas que representan a los pueblos originarios). Asimismo, algunos análisis sobre la figura de la Virgen de Urkupiña destacan el fuerte lazo que se establece, dentro del contexto boliviano, entre ella y la Pachamama como deidad poderosa y capaz de interceder en asuntos humanos, no solo para brindar consuelo sino para llevar a cabo actos de venganza.

Como ya ha sido analizado por William Christian (1996) para las apariciones ocurridas en la década de 1930 en el país Vasco y por Mat Bax (1995) para Medjugorje, estos eventos – que ponen en relación lo mundano con lo sagrado– no ocurren en el vacío, sino que son causa y efecto de tensiones étnicas, políticas y sociales. Podríamos decir, entonces, que se trata de formas no explícitas de tramitar y escenificar procesos históricos conflictivos.

Si nos centramos en los trabajos desarrollados dentro del contexto nacional, cabe señalar

³¹ Veremos que algunos de estos tópicos aparecen en los testimonios de las practicantes del movimiento de LLM que dan cuenta de la presencia de María durante las *iniciaciones*.

³² Para profundizar en el impacto de este culto mariano en la provincia de Salta y su constitución en culto “de frontera” ver Nava Le Favi (2018).

lar el estudio de Fogelman, Ceva y Touris, quienes reconstruyen una “historia regional de la religiosidad mariana” (2013: 12), analizando los alcances del culto mariano en dos casos específicos: el de Luján y el de San Nicolás. Aquí notan cómo estos enclaves se han constituido en centros irradiadores de religiosidad así como en espacios en los que se elaboran legitimidades religiosas, políticas y sociales. El primero, de más larga data, es el que abarca la más amplia gama de manifestaciones: la masiva peregrinación juvenil a pie, la peregrinación de gauchos, la de las fuerzas policiales, ciclistas, enfermos, migrantes bolivianos (Olaechea, 2013; Rebotaro, 2016), italianos (Ceva, 2013) y ucranianos, entre otros³³. De acuerdo al relato que le da origen, su emplazamiento en la ciudad de Luján se debe al milagroso detenimiento de una carreta que transportaba su imagen en ese sitio, y a ciertos mensajes revelados a quien se conoce con el nombre de Negro Manuel en el año 1630.

Como segundo caso se analiza el de la ciudad de San Nicolás (Flores, 2013) en donde, en 1983, la Virgen se habría presentado a una mujer de escaso nivel de instrucción, capaz de oír su voz y a quien le habría dado indicaciones explícitas para la construcción de un templo en su nombre. A partir de este evento y luego de un extenso período de recesión económica, la ciudad –otrora polo industrial– es resignificada como la “Ciudad de María” atrayendo cientos de miles de peregrinos y turistas cada año (Flores, 2011). También este fenómeno cohesionó a la comunidad católica y redefinió la identidad de sus habitantes (Costilla, 2013).

En este sentido, también puede mencionarse la fiesta de Santa Rosa en la provincia de Chaco que, en términos mocovíes, es asimilada a la figura de la Virgen –en tanto persona venida del cielo– que posee un gran poder vinculado a la abundancia y la fecundidad (López, 2008). La figura de esta “Virgen” es fuertemente asociada al universo indígena teniendo un rol protagónico en los festejos correspondientes al Día del Aborigen en esta misma provincia. Como parte de esta tendencia a incorporar identidades locales y regionales, podemos mencionar a la figura de la Virgen de Itatí en Corrientes, la de Guadalupe en Sante Fé, la Virgen del Valle de Catamarca, la Virgen de Nahuel Huapi en Bariloche (Río Negro), la Virgen de Loreto en Santiago del Estero, entre otras expresiones. Más allá de la importancia de estos regionalismo, paradójicamente su figura resulta un factor aglutinante de la identidad nacional y se presenta como uno de los núcleos de la argentinidad (Mauro, 2021).

Como parte de las mariofanías de mayor relevancia actual en nuestro país, encontra-

³³ Dr. Fabián Flores, comunicación personal, 13/12/19.

mos también el caso de la Virgen de los Tres Cerros (en la provincia de Salta) cuya estructura se inscribe dentro del formato clásico de apariciones del que dimos cuenta. No obstante, presenta una serie de rasgos que la convierten en un fenómeno singular. Entre ellos se destacan: el fuerte protagonismo de la vidente (María Livia), la celebración de un ritual semanal en el que se supone que la Virgen se manifiesta ante los presentes –aunque solo la vidente pueda verla y oírla– y una organización fuertemente centralizada que gira en torno a ella (Ameigeiras y Suarez, 2011). Los mensajes que se difunden a partir de esta aparición guardan ciertas similitudes con los mensajes fundacionales de la LLM aunque los movimientos que instituyen implican, sin duda, signos de muy distinto tenor. En el caso de la Virgen de Salta, se trata de un fenómeno que ha sido incorporado al catolicismo de la región –no sin ciertas tensiones–, mientras que en el caso de la LLM, hay una voluntad explícita de mantener sus actividades y grupos por fuera de todo vínculo con la vida institucional católica.

De acuerdo con Ameigeiras y Suárez (2011), las apariciones marianas suelen inclinarse hacia una reafirmación de la doctrina religiosa ortodoxa a pesar de introducir elementos fuertemente emotivos y carismáticos en su culto. En este sentido, la LLM –que puede ser pensada como una mariofanía heterodoxa– constituye una singularidad ya que tiende precisamente a una reinterpretación creativa que se aleja del canon religioso y se amolda a una demanda espiritual más cercana a la flexibilidad dogmática y el sincretismo. Un punto que resulta interesante son las posibles tensiones que se suscitan en cada caso entre videntes, peregrinos y las autoridades eclesiales correspondientes a cada lugar que varían entre la integración, la tolerancia o el antagonismo explícito.

4. Marco conceptual

Dado que parto de plantear una continuidad entre los conceptos de religión y espiritualidad, tomo elaboraciones teóricas –desarrolladas por antropólogos y sociólogos– que han sido tradicionalmente utilizadas en estudios que abordan la realidad de religiones más o menos institucionalizadas, así como también aquellas formuladas específicamente para dar cuenta del mundo de las espiritualidades en la Nueva Era, entendiendo que desde ambas perspectivas se puede arrojar luz sobre el universo de sentidos que me ocupa. Asimismo, incluyo nociones provenientes de ramas específicas de la antropología como son los estudios dedicados al cuerpo, la subjetividad, las emociones y los estudios de género volcados a la religión que

han funcionado como inspiración teórica de este análisis.

Como adelanté, me apoyo fuertemente en la noción de campo religioso desarrollada por Bourdieu ya que considero que continúa funcionando como una herramienta teórica útil para pensar la emergencia y permanencia de movimientos y agentes religiosos y la forma en la que éstos se disputan por obtener o conservar el monopolio de los medios de producción y reproducción de los bienes de salvación. No obstante, tengo en cuenta la reformulación de este concepto sugerida por el propio autor en “la disolución de lo religioso”³⁴

Con el objetivo de analizar la posición diferencial que ocupa este movimiento en el contexto nacional, retomo la definición de “heterodoxias sociorreligiosas” acuñada por Pablo Wright y César Ceriani (2011, 2018) que designa a aquellos grupos que ocupan espacios periféricos dentro de un campo religioso dominado por diferentes variantes del cristianismo. La mencionada definición, cuyo valor es relacional, supone la existencia de un campo religioso (dominado por el catolicismo y, en menor medida, por formas de cristianismo protestante y evangélico) cuyas zonas periféricas son entendidas como lugares liminales de la modernidad que promueven complejos procesos de creatividad cultural y reinención de tradiciones. Enmarcándose en los estudios críticos poscoloniales, esta perspectiva académica desarrollada por el EAR (Equipo de Antropología de la Religión, ICA/FFyL-UBA), propone comprender diversas expresiones religiosas como manifestación de una forma de pensar y vivir la modernidad en los márgenes de la geopolítica contemporánea. Dentro de la misma perspectiva, tomo la categoría de espiritualidad planteada por Wright quien vincula dicha noción a grupos de índole sociorreligiosa que muestran un cuestionamiento a la institucionalidad, un refuerzo o una crítica a la tradición y también a la jerarquía, a la vez que se posicionan desde un espacio de crítica utópica hacia la modernidad y ponderan la experiencia personal de lo numinoso.

Atenta a lo anterior, considero que la LLM puede ser incluida en el contexto de los es-

³⁴ En el mencionado escrito, Bourdieu advierte ciertos procesos de transformación dentro del campo religioso, transformaciones ocurridas al calor de la aparición de nuevos agentes que discuten la legitimidad del sacerdocio de los especialistas tradicionales encargados de los bienes de salvación. En virtud de esto sostiene que todos estos agentes –antiguos y novedosos– luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de cumplir el rol religioso. Este nuevo escenario tensa la definición clásica de campo religioso dando cuenta de la existencia de distintos estados de los límites entre el campo religioso y otros campos aledaños volcados hacia: la terapéutica (destinados a la curación del cuerpo y el alma), la regulación de la vida privada y la imposición de una visión del mundo. Los nuevos agentes o “nuevos clérigos” ejercen una acción simbólica a partir de practicar formas nuevas del cuidado de las almas y los cuerpos bajo una forma laicizada promoviendo la disolución de lo religioso en un campo social más amplio. Es dentro de estos bordes difusos, en los que convergen la religión y la terapéutica, dónde indagamos a fin de comprender la emergencia de un movimiento singular y multifacético como el de la LLM.

tudios de los grupos sociorreligiosos con tendencias anti estructurales que por distintos motivos se ubican –o son ubicados– en lo que denominamos espacios liminales de la modernidad periférica , especialmente se puede señalar esta liminalidad en relación al Estado nación y a los vínculos que se establecen con el catolicismo cultural , como posición dominante o hegemónica.

Asimismo, entiendo que los mencionados procesos de creatividad cultural pueden ser pensados a partir de la noción de imaginación trabajada por Gustavo Ludueña para abordar la articulación entre prácticas y creencias dentro de nuestro caso etnográfico. Con el fin de ofrecer una explicación al cambio social, el autor establece que las prácticas sociales son dispositivos que activan y orientan la imaginación cosmológica, así como también dichas creencias imprimen modificaciones y modelan las acciones religiosas. En este sentido, adopto la premisa de que las prácticas y representaciones religiosas se encuentran ligadas a través del proceso imaginativo que se despliega intersubjetivamente.

Por otra parte, con el objetivo de profundizar en la cosmología del grupo, me apoyo en la noción de pertenencia remota (Wright y Messineo, 2013) de acuerdo a la que se cree en un retorno a un origen ancestral con el que se tienden lazos de pertenencia construyendo un horizonte mítico-histórico que pone en contacto el presente con el pasado. Lo que aquí se pone en juego es la legitimación de un *corpus* cosmológico y ritual a partir de una relación genética con grupos y saberes que ya gozan de legitimidad dentro del campo. En este caso de estudio, la LLM es vinculada míticamente con el cristianismo primitivo en tanto movimiento proselitista que sostiene prácticas de curación espiritual junto a un mensaje de amor y servicio a la humanidad.

Exploraremos este aspecto dando cuenta de la manera en la que los practicantes de la LLM no agotan la construcción de su identidad cosmológica en un linaje pasado que remite al cristianismo primitivo, sino que amplían este horizonte tendiendo lazos de pertenencia en el presente y hacia el futuro, autoproclamándose parte de la *masa crítica*, de aquella porción de la humanidad que ha *despertado* logrando experimentar *la verdadera naturaleza energética del todo* propiciando y precipitando la llegada de una Nueva Era. Conceptualmente, dicho ejercicio podría sintetizarse como una forma de “adscripción identitaria futura”, un proyecto utópico de identidad que coloca el sentido de pertenencia en colectivos y eventos aun no realizados.

Si bien cada capítulo contiene una breve discusión teórica sobre los conceptos claves que se ponen en juego en su desarrollo, cabe adelantar aquí que para aproximarme al análisis de los *símbolos* y la *religión* retomo los lineamientos de la antropología simbólica representado en el andamiaje conceptual geertziano, quien propone a los símbolos religiosos como puntos en los que se almacena la significación, capaces de sintetizar el modo de ser en el mundo de un pueblo, la cualidad de su vida emocional y la manera correcta de comportarse. Remiten, simultáneamente, a una ontología y a una cosmología, a una estética y a una moral, y poseen la capacidad de identificar hechos con valores –en esta última definición se evidencia el interjuego señalado por el autor entre *ethos* y *cosmovisión*–. En este contexto, los sistemas religiosos son entendidos en tanto símbolos entretreídos en una especie de todo ordenado (Geertz, 1987 [1973]: 120).

Dentro de mi perspectiva, los términos *cosmología* y *cosmovisión* serán relevantes, especialmente para el desarrollo del capítulo 2. Con el objetivo de clarificar sus usos, retomo la distinción establecida por Alejandro López (2009) quien toma estos conceptos como polos de una escala gradual. Sin perder de vista que ambos funcionan como arenas de disputas simbólicas que involucran “procesos creativos, competencia de relatos, prácticas antagónicas y acuerdos basados en la ambigüedad simbólica” (López 2009: 22), el autor designa como “cosmología” a la construcción explícita de sistemas simbólicos generalmente a cargo de especialistas. A pesar de reconocer la ambigüedad con la que ha sido tratado el término tanto dentro como fuera de las fronteras del campo antropológico, en función del empleo que ha tenido históricamente, reserva su uso para los saberes sistemáticos y explícitos sobre el universo y el rol del ser humano dentro de ellos. Por el contrario, la “cosmovisión” va a referir a supuestos implícitos y subyacentes, formas generales de orientación en el mundo que son consecuencia de la socialización en un contexto determinado³⁵. Como veremos, si bien dentro del movimiento de la LLM se ha delineado una cosmología particular, signada por la noción de *energía* y su flujo, en términos cosmovisionales sus practicantes son parte de un universo de significados que considero que –en alguna medida– compartimos. Me refiero aquí a ciertas formas generales de orientarse socialmente que son consecuencia de un contexto nacional, educativo e institu-

³⁵ No desconocemos que se trata de términos que suelen verse asociados a tradiciones teóricas y académicas diferenciadas: la cosmovisión asociada a la tradición hermenéutica y culturalista germano-norteamericana –definitivamente más cercana al marco teórico de referencia general de esta tesis– y cosmología más vinculado a las academias británica y francesa cuya preocupación preponderante se vuelca hacia las lógicas y racionalidades. No obstante, hemos decidido retomar las definiciones propuestas por López (2009) ya que permiten establecer ciertas distinciones muy útiles para el análisis de nuestro caso que de lo contrario quedarían opacadas.

cional sobre el que me explayaré más adelante.

Por otra parte, tomo el abordaje turneriano de los símbolos y el ritual en tanto *performance* o drama social (Turner, 1980[1976], 1989[1969]). A su vez, pretendemos desarrollar un abordaje relacional para lo que abrevamos en el concepto de *relationality* trabajado por Michael Houseman (2006) quien, inspirado por la obra de Gregory Bateson, propuso comprender a los rituales como formas de relación y a las emociones como constitutivas de ellas.

Si bien las contribuciones de Paula Cabrera (2014, 2017) en relación a las transformaciones de la subjetividad han sido una inspiración para este trabajo, vi necesario configurar un marco conceptual “a medida” que me permitiera cubrir los distintos planos y aspectos que atraviesan especialmente los últimos tres capítulos de la tesis integrando distintas perspectivas teórico- metodológicas sin perder cierto rigor analítico.

En mi propuesta, las “transformaciones de sí” experimentadas por los practicantes de la LLM se desglosan en tres elementos. Estos son, en primer lugar, la noción de identidad que trabajo a partir del interaccionismo simbólico a lo largo del capítulo 2 y, para la problematización de la sociabilidad virtual, en el capítulo 4. En segundo lugar en el concepto de *self*, retomado en el capítulo 5, para profundizar en una lectura fenomenológica de lo corporal y lo emotivo y, por último, la noción de agencia en la que me apoyo para incorporar la dimensión del poder vinculada a la cuestión de género tratada en el capítulo 6. Estas aproximaciones me habilitaron a reconocer distintas facetas del mismo fenómeno y me ayudaron a reflexionar sobre la idea de “yo” que piensan y viven los sujetos de los que trata esta investigación. Los tres elementos señalados refieren a elementos constitutivos del yo diferenciados y, a la vez, pueden ser comprendidos como campos yuxtapuestos.



Figura N°3: Transformaciones de sí.
Figura diseñada a pedido de la tesista. Autor: Facundo Forti.

Pensándolos desde una perspectiva dinámica, dichos elementos se corresponden con 3 procesos que abren la posibilidad de modificarlos, es decir, que afectan al yo en distintos planos: los “actos de identificación” (Frigerio, 2007: 13), las transformaciones del *self* y los procesos de empoderamiento derivados de la agencia. La sumatoria de estos procesos, entre los practicantes de la LLM, tiene como subproducto transformaciones de sí que resultan en procesos de “espiritualización” que intento explicitar a lo largo de este trabajo. Cabe aclarar que no se trata de mudanzas que necesariamente sucedan en bloque sino que pueden darse a la manera de un mosaico.

Como ya indiqué, analizaré la dimensión identitaria a partir del marco del interaccionismo simbólico, apoyándome principalmente en las contribuciones de Erving Goffman (2001[1959]), quien aportó un marco importante para comprender las identidades y las formas de presentación que se ven ligadas a ella. Tomo de este autor la inclusión de ciertos elementos no verbales –como la gestualidad, las imágenes, los espacios y la vestimenta– como rasgos relevantes para comprender la construcción de la imagen y la identidad. Según Goffman (2006 [1986]), en la interacción con un extraño sus características aparentes nos permiten reconocer en qué categoría social se halla (de acuerdo al repertorio y clasificación disponible en esa sociedad particular), y cuáles son sus atributos, es decir, cuál es su “identidad social”. Es a partir

de este marco que podremos reconocer cómo estos sujetos y sujetas forjan una identidad en tanto personas espirituales y se autoperciben en estos términos.

Para tomar distancia de conceptualizaciones más duras o reificadas del concepto de identidad –que reconocen en ella cierta esencia o núcleo estático– haré uso de dos nociones que resaltan su aspecto situacional y, aunque son flexibles, permiten delimitar ciertas aristas del objeto. El primer lugar, la noción de “autocomprensión” acuñada por Brubaker y Cooper (2000), que apunta a señalar los procesos sociales a través de los cuales las personas se entienden y ubican a sí mismas, es decir, la consciencia de quiénes son y su localización social. En segundo lugar, como veremos, el rol que los practicantes de la LLM otorgan a la espiritualidad en su vida, hace que me sea de utilidad tomar la noción de “actos de identificación” (Frigerio, 2007: 13) a fin de reconocer cómo esta actividad no deviene necesariamente en una identidad principal sino que se expresa en distintos gestos y actos performáticos siempre sujetos al contexto de interacción.

Dado que pretendemos dar cuenta de la noción de identidad también en su sentido colectivo, hemos decidido retomar la definición de comunidad de Brubaker y Cooper (2000) a fin de enfatizar los aspectos emocionales que se ven implicados tanto en la pertenencia a un grupo –marcada por sentimientos de solidaridad y unión– como en la delimitación y diferenciación respecto de otros grupos, generalmente caracterizada por la aversión o desconfianza hacia sus miembros.

En cuanto a la noción de *self*, tomo su uso más frecuente dentro del campo de la antropología del cuerpo desarrollada por Silvia Citro, Thomas Csordas y Michael Jackson que depende de la tradición fenomenológica merleau-pontiana. A partir de reconocer los aspectos experienciales y sensorio-emotivos de los tránsitos de estos sujetos por el movimiento de la LLM, señalo ciertas transformaciones del *self* que coadyuvan, finalmente, a los procesos de espiritualización tratados en la tesis. No obstante, no entiendo que este proceso se agote en la dimensión interior e individual de sus protagonistas sino que se despliega, en términos de Husserl, intersubjetivamente a través de la copresencia e intercorporeidad (López Sáenz, 2004), en su especificidad situacional y a partir de su interacción con otros (Csordas, 1994; Jackson, 2013).

Finalmente, encuentro en el concepto de *agencia* una herramienta teórica útil para pensar los procesos de empoderamiento que forman parte de las transformaciones de sí, espe-

cialmente en el caso de las mujeres. Para ello, tengo en cuenta las elaboraciones de antropólogas feministas como Sarah Bracke (2008), quien entiende a la agencia como fuerza de acción sobre el mundo, y Sherry Ortner (2009[1999]) quien la concibe como eminentemente ligada al ejercicio de la autoridad y el poder –o a su ausencia–. Atenta a estas reflexiones, defino a la agencia como el margen de acción que los sujetos y las sujetas poseen –o no– para habitar, subvertir o negociar la situación estructural que les es socialmente dada. Como veremos en el capítulo 6, la noción de agencia cobra relevancia ante los procesos de empoderamiento que transitan las “mujeres espirituales” que participan de la LLM y del circuito *New Age* como parte de ciertas transformaciones de sí. Es un concepto relevante en tanto me permite reconocer el modo en el que estas mujeres negocian, –individual y colectivamente– roles y situaciones socialmente desiguales a las que se ven expuestas en el marco del sistema patriarcal (Walby, 1989). Asimismo, retomo algunos aportes que han colaborado a comprender de que forma las creencias y prácticas religiosas pueden operar –aunque contradictoriamente– como potenciales fuentes de mejoras en las condiciones de vida de las mujeres en términos tanto objetivos como subjetivos (Tarducci, 2004).

5. Organización de la obra

El trabajo se encuentra organizado en 6 capítulos. El capítulo 1 está dedicado a historizar el origen y devenir del movimiento teniendo en cuenta los cismas y disputas entre líderes y grupos que denomino “Grupo Inicial”, “Grupo Transicional” y “Grupo Virtual”. Además de ciertas precisiones sobre el contexto socio-político en el que emerge –que será relevante para algunos elementos de su cosmología–, se explica su dinámica de expansión y el modo en el que está estructurado actualmente. Por otra parte, se da cuenta de la heterogénea composición sociológica de los grupos poniendo en evidencia la transversalidad del fenómeno.

En el capítulo 2 describo exhaustivamente el universo cosmológico propuesto por la LLM haciendo hincapié en su carácter híbrido –que conjuga elementos católicos y *New Age*– y en la importancia de la noción de *energía* como integradora de aspectos sociales, naturales, humanos y divinos. Junto a esto, exploro la forma en la que los seguidores de la LLM construyen su identidad –individual y colectivamente– como personas espirituales. Como veremos, este elemento será relevante para explicar uno de los aspectos que dan lugar a las transformaciones de sí, en este caso nos referimos a los cambios a nivel de la identidad que tam-

bién son analizados en el capítulo 4 dentro de contextos digitales. Por último, me detengo en las posibles relaciones que se establecen entre esta forma de ver el mundo y el discurso científico.

El capítulo 3 se ocupa de la propuesta ritual del movimiento. Aquí se describen y analizan tanto las *iniciaciones* como la *potenciación de chakras*, el *diagnóstico energético* y la *meditación* junto a los *tratamientos energéticos* –que pueden tomar formas diversas– y la *conducción*. En este sentido, se señala que se tratan de secuencias de acciones pautadas que han sido *canalizadas* y explicitadas en los cuadernillos de enseñanza. En cuanto al análisis, los rituales son entendidos como escenarios que evidencian el carácter mixturado de esta enseñanza poniendo su cosmología y los símbolos que la conforman en acción. Finalmente, se pretende enfatizar la experiencia ritual vivenciada por sus protagonistas en tanto procesos de transformación subjetiva e intersubjetiva. Dado que este capítulo se centra en el análisis de instancias presenciales, nos hemos basado en el Grupo Inicial y el Grupo Transicional por ser aquellos que priorizan esta modalidad.

El capítulo 4 se encuentra dedicado a la exploración de los usos de plataformas virtuales como espacios de práctica ritual y de sociabilidad del movimiento de la LLM. Las particularidades de esta tarea implicaron la inclusión de recursos metodológicos combinados, propios de la etnografía virtual, que entrelaza el registro de la dimensión *online* con herramientas del trabajo de campo etnográfico tradicional. En este contexto, se analizan la dinámica de difusión, interacción y de las prácticas rituales mediatizadas digitalmente. Complementaremos la aproximación a los rituales del capítulo anterior, abordando los “rituales *online*” tanto en el Grupo Transicional como en el Grupo Virtual A partir de este abordaje se problematiza la forma en la que se construye y percibe la identidad, la comunidad y la autoridad. En este sentido, se profundiza sobre las transformaciones que ocurren a nivel identitario a partir de “actos de identificación” que operan como partes constitutivas de más amplias transformaciones de sí.

En el capítulo 5 recorro a los aportes de la antropología del cuerpo, puntualmente en su vertiente fenomenológica, como modo de aproximación a los esquemas corporales, emociones y *performances* rituales en la LLM. En primer lugar, indago en los esquemas corporales propios de esta cosmología y sus implicancias en cuanto a las búsquedas terapéuticas exploradas por estos sujetos, sus experiencias emocionales y a sus ideas respecto a la enfermedad y el bienestar. A continuación, me detengo en las experiencias rituales analizándolas como

experiencias corporizadas (*embodied*) que promueven transformaciones del *self*, siendo estas una parte fundamental de las transformaciones de sí de las que pretendo dar cuenta a lo largo de la tesis. Destaco aquí su naturaleza relacional, ya que se trata de procesos inscriptos en tramas intersubjetivas conformadas por los vínculos entre los practicantes consigo mismos, con otros y con seres poderosos o extraordinarios.

El capítulo 6 toma herramientas de la teoría de género, especialmente, de la antropología feminista para dar cuenta de como las transformaciones de sí previamente desarrolladas cobran características particulares en las trayectorias de las mujeres poniendo en juego la dimensión de la agencia. En función de ello, se dedica un primer apartado a reconocer las situaciones vinculadas a la condición de género que llevaron a estas mujeres a volcarse hacia el camino espiritual. Junto a esto, se explora la noción nativa en torno a la femineidad y cómo esta se encuentra influenciada por un modelo maternal mariano. Esta perspectiva se complementa con ciertas comparaciones sobre el modelo de masculinidad vigente en el grupo. Por último, se analiza cómo las experiencias en el ámbito espiritual impactan en las trayectorias vitales de estas practicantes dando lugar a procesos de empoderamiento que modifican sus maneras posibles de ser mujer.

Finalmente, en las conclusiones se elaboran consideraciones más amplias sobre los posibles factores que ayuden a explicar la emergencia y expansión de un movimiento con características como el de la LLM, junto a algunas reflexiones sobre la Nueva Era en general. A su vez, en ellas se retoman las conclusiones alcanzadas en cada capítulo tejiendo hilos conductores que destacan el carácter híbrido del movimiento y las distintas instancias –identidad, *self* y agencia– a través de las que he desglosado las transformaciones de sí entre los practicantes de la LLM que abordé en este trabajo. El anexo incluye imágenes que se producen, circulan y consumen en el movimiento, no necesariamente circunscriptas temáticamente a la LLM, a fin de dar ciertas pistas sobre este universo de prácticas y representaciones a partir de recursos visuales.

CAPÍTULO 1

Una revelación en el conurbano bonaerense: origen y estructura del movimiento

El objetivo de este capítulo es profundizar en la génesis de la LLM así como también dar cuenta de los diferentes grupos que existen actualmente y de los procesos que les han dado origen, es decir, de las dinámicas de segmentación y expansión de los grupos. Asimismo, se exploran las características, trayectorias y experiencias de practicantes e instructores y la gran heterogeneidad que presentan. A partir de establecer una comparación entre iniciaciones entendemos que esta heterogeneidad acarrea una serie de diferencias en cuanto a las modalidades de vínculo que se establecen en cada caso entre compañeros.

1. Los orígenes

Los eventos que resultaron desencadenantes para el surgimiento de la LLM se inscriben en la coyuntura política y económica que atravesó la Argentina en los primeros años de la década del 2000. Como mencionamos con anterioridad, se trata de un movimiento que surgió en Buenos Aires, en el año 2002 a partir de una *revelación* ocurrida en el seno de un grupo de reikistas³⁶ y practicantes de distintas técnicas Nueva Era entre las que se encontraba una disciplina espiritual llamada Zen y Larga Vida. Esta última se trata de un conocimiento oriental cuyo eje central es la transmisión de *energía* con fines terapéuticos. El maestro que impartía esta enseñanza era un monje de origen vietnamita llamado Curtis Cao Duy quien era considerado la reencarnación del Maestro Dasira Narada nacido en 1846 en la ciudad de Colombo (Sri Lanka), también conocido por ser el fundador de la doctrina Energía Universal y Humana³⁷.

Actualmente, la escuela de Zen y Larga Vida posee su sede principal en la ciudad de Rosario y organiza cursos de formación y eventos en distintos puntos del país. También realiza actividades en otros países de Latinoamérica como Uruguay, Chile, Bolivia y Perú. Asimismo, su propuesta cuenta con cursos *online* a los que se puede acceder colaborando con una donación de 11 dólares que se solicitan a fin de sostener el uso de las plataformas virtuales con las que trabajan³⁸.

³⁶ El *Reiki* es una técnica de origen japonés que retoma la creencia en la existencia de una energía universal denominada *Qi* y promueve la curación a través de la imposición de manos (Bordes y Saizar, 2014; Saizar, 2005).

³⁷ La información que pudimos obtener sobre Curtis Cao es fragmentaria y escasa, las pocas noticias que lo mencionan sostienen que se ignora su lugar de residencia o actividad y su nombre no es mencionado en la página oficial de su escuela. Algunos testimonios de ex practicantes indican que ya ha fallecido. También se sabe que ha estado detenido en España y Francia acusado de los delitos de estafa y asociación ilícita. <https://www.elmundo.es/elmundo/2003/09/05/sociedad/1062772161.html> [Consultado el 20/01/20]. <https://www.elperiodicodearagon.com/sociedad/2003/09/06/imputados-jefes-secta-apocaliptica-48297872.html> [Consultado el 11/11/21].

³⁸ Ver: <https://escueladelalargavida.com/#!/-que-es-la-enseanza-zen/> [Consultado el 03/11/2021].

La relación genealógica que existe entre Zen y Larga Vida y la LLM explica que haya una serie de similitudes en sus elementos tanto cosmológicos como rituales. La noción de *cuerpo energético*, el rol preponderante que se le otorga a las emociones como reguladoras de la *energía* y el *bienestar*, junto a las técnicas energéticas destinadas a la *ayuda* que se conocen con el nombre de *pases zen* son sentidos similares a los que registramos en la LLM.

La crisis política y económica que impactó en forma generalizada la vida social y la cotidianeidad de los habitantes de Argentina en el año 2001³⁹, tuvo como consecuencia que Curtis Cao decida retirarse del país sin llegar a impartir los cursos que completaban su enseñanza. A partir de esta instancia, las comunicaciones con el maestro se realizaban por vía telefónica, medio a través del cual este transmitía su *energía potenciadora* a sus discípulos. Sin embargo, dicha dinámica resultó insostenible para sus seguidores, ya que implicaba el pago de altos honorarios que, se suponía, debían realizarse en dólares.

Las dificultades de la situación llevaron a que el pequeño grupo de *reikistas* que se encontraban explorando el camino de Zen y Larga vida decidieran hacer un pedido a las *esferas superiores* con el objetivo de obtener cierta orientación en la forma de continuar el *aprendizaje energético* que había sido interrumpido. Las mencionadas *esferas* se consideran *planos* o espacios cosmológicos habitados por maestros o *hermanos mayores* de gran *evolución espiritual*⁴⁰ como Jesús, María y Buda.

Es entonces, en el año 2002, cuando Verónica recibe una serie de *mensajes revelados* gracias a poseer el don de la *clariaudiencia*, es decir, la capacidad de oír voces de seres extraordinarios que se encontrarían en otros *planos* de la existencia. Los mensajes que oye son considerados obra de María y tienen un carácter profético. Además de cierta información sobre el futuro, se cree que otorgan a la humanidad una serie de conocimientos esenciales para sobrellevar las dificultades del mundo contemporáneo y comenzar *transformaciones energéticas*. Su objetivo es generar un cambio a nivel planetario a través del amor y la *elevación de la*

³⁹ La crisis del 2001 implicó un proceso de recesión económica, marcado por el aumento de la desocupación y la pérdida del poder adquisitivo, lo que redundó en masivas expresiones de movilización popular. A su vez, se desarrollaron estrategias económicas alternativas a la economía formal, como fueron los clubes de trueque en los que el intercambio se daba de manera directa entre productores y consumidores. Asimismo, se generaron nuevas instancias de organización y discusión política a través de asambleas barriales. El endeudamiento con el FMI (Fondo Monetario Internacional) alcanzó niveles críticos y el accionar represivo de la policía –que tuvo como saldo decenas de muertes– suscitó indignación en la sociedad. La crisis económica junto a la gran inestabilidad institucional que marcó el período, acabó –luego de un proceso de profundo debilitamiento político– con la renuncia del, en ese entonces, presidente Fernando De la Rúa en diciembre de ese año. La devaluación del peso argentino y las dificultades para adquirir dólares marcaron el período posterior a estos eventos.

⁴⁰ Como veremos, en ciertos contextos, los términos *espiritual* y *energético* adquieren un valor equivalente.

consciencia. Los mensajes *canalizados* por Verónica fueron volcados en papel de manera manuscrita. Tiempo después, otros miembros del grupo realizaron el trabajo de tipearlos y editarlos para luego imprimirlos y hacerlos circular entre los nuevos aprendices. Las fotocopias de estas primeras impresiones fueron escaneadas –junto a dibujos y anotaciones– y digitalizadas, conformando así los primeros cuadernillos para su estudio. Actualmente, el grupo que designaremos como Grupo Virtual ha realizado la tarea de transcripción y edición de los mensajes, reorganizándolos y sumándoles colores e imágenes con el fin de facilitar su lectura y enseñanza. A pesar de estas alteraciones, podría decirse que todos los grupos mantienen un *corpus* común, ya que más allá de que se le agrega cierta información los mensajes continúan siendo los mismos.

Podemos distinguirlos en distintas clases: por un lado, mensajes instructivos que detallan paso a paso como enviar *energía mariana* y, por el otro, mensajes proféticos o de amor a la humanidad que incluyen el formato de poesías. En ellos, el receptor del mensaje es “la humanidad” o, en algunos casos, Verónica directamente. Si bien la emisora del mensaje generalmente es María, en algunas ocasiones se consideran transmitidos por Arcángeles como Miguel, Rafael y Uriel. Su originalidad y potencia se supone que descansan en su origen divino, a pesar de que la información técnica que contiene es muy similar a la que se transmitía en Zen y Larga Vida.

Cabe señalar que las particulares circunstancias que caracterizaron la vida política y económica de Argentina durante este período ayudan a comprender ciertos aspectos del fenómeno. Se trata de una nueva tecnología simbólica cuyo objetivo fundamental es ayudar a sus practicantes a lidiar con escenarios cotidianos generadores de malestar y proveerles de medios para alcanzar estados *armónicos* y pacíficos tanto en términos individuales como colectivos. De esta manera, la LLM retoma –a través de un tamiz fuertemente marcado por la religión católica– un clima de época de fuertes modificaciones en el que los pilares que sostenían el transcurrir regular de la vida política, social y económica parecían desvanecerse en el aire. En este contexto, Argentina es vista como el potencial espacio de inicio de una transformación mundial –la llegada de una Nueva Era– que sería promovida por la presencia y expansión de la LLM. Retomando a Dilthey (1990[1911]) entendemos que el contexto socio histórico, a partir de experiencias vividas, impacta en las posibles formas de interpretación del mundo que, en este caso, se tramitan por medio de símbolos y revelaciones. Citaremos algunos frag-

mentos para explicitar esta cuestión:

Estamos en una época de gran transformación, las transformaciones son dolorosas, estamos en el momento del parto, del dolor, angustia, consciencia de que algo está pasando y que no lo podemos controlar porque no depende de nosotros (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de consciencia*, 2002: 24).

Estos mensajes dejan entrever huellas de un momento histórico convulsivo en el que las ideas en torno a lo nacional y los vínculos internacionales se vieron cuestionadas. Tocaban tópicos como las revueltas sociales, enfatizan en el “libre albedrío” como explicación de la violencia y los males que sufre el país y el mundo, expresan la necesidad de pacificar el planeta y de estar preparados para los cambios que se avecinaban a fin de preservar la armonía e iniciar un camino de cambio a través del amor.

Un acontecimiento inesperado, sangriento, ocurrirá pero será para bien:

El primer día habrá muerte

El segundo día habrá desolación

El tercero desconsuelo

El cuarto auxilio

El quinto motivación

El sexto derrocamiento

El séptimo la paz y el florecimiento⁴¹ (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de consciencia*, 2002: 5).

Aquí se caracteriza a la Argentina como una nación destinada a renacer y levantarse gloriosa luego de haber pasado momentos leídos como caóticos. Tanto en los mensajes proféticos como amorosos es frecuente que se incorporen pasajes de la Biblia que tienden un hilo conductor entre la sabiduría que se considera parte del cristianismo primitivo y la enseñanza de la Llave Mariana. Podría decirse que su contenido utópico es compartido por ciertos mensajes que corresponden a la aparición de la Virgen del Cerro (Salta) (Suarez, 2012) dado que en ambos casos las receptoras de estos mensajes se consideran elegidas por la Virgen para iniciar un cambio en el destino de la humanidad a nivel global. Sin embargo, la tendencia fuertemente conservadora de los mensajes del caso salteño resulta completamente invertida en la LLM. Como veremos, los *mensajes revelados* de la LLM presentan muchos puntos de rechazo hacia la liturgia católica y proponen una doctrina y ritualística propia que caracterizamos

⁴¹ La ausencia de puntuación es del original.

como *New Age*. En el siguiente capítulo exploraremos las particularidades de esta cosmología ecléctica.

2. Estructura del movimiento: los tres grupos

En el presente, como se mencionó en la introducción, se observan tres grupos que se han constituido a la manera de fractales, del Grupo Inicial (Grupo 1) se desprendieron un número reducido de instructores que fundaron el Grupo Transicional (Grupo 2). A su vez, de este se independizó un instructor que inició la modalidad *online*, dando origen al Grupo Virtual (Grupo 3)⁴². Los instructores y practicantes de cada segmento circulan endogámicamente y poseen una mirada altamente crítica de las actividades desarrolladas por las otras particiones.

Siendo fieles a su cronología, los conceptualizamos del siguiente modo: consideramos al Grupo Inicial como aquel que presenta una apropiación más estricta de los mensajes y lineamientos sugeridos por Verónica en sus orígenes, así como también mayor resistencia a las innovaciones. La existencia de los otros dos grupos puede plantearse como una suerte de *continuum* en el que progresivamente se toma distancia de esa doctrina inicial y se presenta mayor apertura a la incorporación de elementos provenientes de otras disciplinas afines (*Reiki*, *Geometría Sagrada*, *Numerología*, entre otras). A su vez, esta apertura se expresa en la aceptación de tecnologías virtuales como medios para la enseñanza y puesta en práctica de la técnica de la LLM⁴³.

Desde sus comienzos, el aprendizaje de la LLM implicó una instancia de *iniciación* en la que se transmiten los puntos centrales de su técnica y se llevan a cabo dos rituales que se realizan por única vez, conocidos como *potenciación de chakras* y *reactivación de chakra ocho*, junto a otros a los que los iniciados recurrirán cotidianamente: el *diagnóstico energético*⁴⁴, los *tratamientos energéticos*, la *conducción* y la *meditación*. De todos ellos daremos una

⁴² Ver Figura N°1 en la introducción.

⁴³ Esta caracterización, vinculada al uso de la tecnología es válida para el período 2010-2020. A mediados del año 2020, instructoras que históricamente se habían negado al uso de plataformas virtuales como espacios de *iniciación* y práctica ritual acabaron por aceptar su implementación excepcionalmente debido a las circunstancias particulares que planteó la pandemia del Covid19. Conforme las medidas de aislamiento social se fueron relajando algunas instructoras retomaron la modalidad presencial dado que, en sus propias palabras, no están a gusto o cómodas con la modalidad virtual.

⁴⁴ Este término es utilizado para referir a dos procedimientos rituales distintos; por lo tanto, realizaremos dicha distinción utilizando “diagnóstico energético” para señalar la operación que ponen en práctica los aprendices en la *iniciación* a fin de conocer dolencias emocionales o físicas de potenciales “pacientes” y reservaremos *Diagnóstico Energético* –en mayúscula– para referirnos a la técnica que implementan los instructores del Grupo Ini-

descripción detallada en el capítulo 3 dedicado al universo ritual del movimiento.

Dependiendo del grupo que abordemos –e incluso de cada instructor en particular– esta *iniciación* tendrá un formato, duración y modalidad diferente, pudiendo durar entre dos y catorce horas. El formato breve suele darse dentro de la modalidad virtual y el formato prolongado suele estructurarse en dos jornadas donde los aprendices se reúnen personalmente con un instructor de LLM convocado especialmente con el fin de iniciar a un grupo de interesados. Las diferencias mencionadas no se reducen a meras decisiones de índole organizativa sino que implican profundas discusiones doctrinales sobre la forma adecuada de llevar a cabo estos procedimientos y han tenido como consecuencia fragmentaciones y hostilidades entre los grupos que conforman el movimiento.

La enseñanza de la LLM se divide en una serie de niveles cuya organización y contenido también será motivo de disputas dentro de los tres grupos identificados. Respecto al Grupo Inicial, podemos decir que en un principio proponían la división de la enseñanza en nueve *niveles de consciencia* a los que posteriormente se le agregaron un mayor número de niveles canalizados entre los años 2003 y 2006, cuando el grupo ya había sufrido su primer quiebre. El primer nivel se dictó desde un comienzo en forma presencial mientras que los niveles subsiguientes se desarrollaron a distancia entregando en mano o enviando por correo electrónico los cuadernillos con los mensajes revelados correspondientes a cada nivel y las instrucciones precisas a fin de que cada iniciado sea capaz de realizar ciertas técnicas energéticas para *elev*ar el propio *nivel de consciencia* y su *frecuencia vibracional*.

Conforme esta dinámica de dictado de los cursos se fue asentando y el grupo se fue estableciendo, Verónica comenzó a canalizar ciertos mensajes que proponían implementar una herramienta de diagnóstico a fin de dictaminar si los nuevos practicantes se encontraban habilitados a avanzar o no hacia niveles superiores de la LLM. Este dispositivo se denominó *Diagnóstico Energético* y se basó en la supuesta habilidad de algunos integrantes del grupo de percibir el *nivel energético* o la *potencia de chakras* con los que contaban los aprendices. Junto a esto, se definió que únicamente aquellos practicantes que formaban parte del grupo en el que se originó esta doctrina –del Grupo Inicial– serían los habilitados como instructores de LLM.

Si bien la modalidad del *Diagnóstico Energético* fue efectivamente instalada en el gru-

cial a fin de medir la *potencia de chakras* de los aprendices que pretenden ascender de nivel en la LLM.

po, trajo aparejada la primera gran fractura dentro de la LLM. Aquellos instructores que rechazaron el mencionado dispositivo por considerarlo una alteración al mensaje y a los lineamientos originales de la enseñanza, comenzaron su propio camino y criticaron fuertemente al grupo que abandonaron. Al concebir la introducción de este nuevo elemento como una desvirtuación de la LLM –cuyos valores centrales eran la apertura y la ausencia de líderes o personas “elegidas”– impugnaron a sus propulsores como falsos maestros. En virtud de esto, promovieron esta enseñanza autodefiniéndose como los verdaderos portadores del mensaje de la LLM por ser quienes respetaban su espíritu altruista y abierto.

En este primer cisma, ocurrido en el año 2003, se constituye el grupo que designamos como Grupo Transicional (o Grupo 2), el que originalmente se estableció en la provincia de Mendoza para luego tener presencia en todo el territorio nacional. Sus cursos comenzaron dictándose en *centros holísticos* destinados a prácticas espirituales o en viviendas de instructores. Otra característica importante de este es que solo reconoce los 9 niveles establecidos en la LLM desde su origen y no admite como válido ningún mensaje en relación a la enseñanza que haya sido *canalizado* luego del año 2003. Como ya mencionamos, el Grupo Inicial –y el Virtual– van a implementar un mayor número de niveles canalizados por Verónica luego de ese año.

El referente más importante del Grupo Transicional, Damián, ha sido uno de los primeros instructores de LLM y ha realizado esta tarea durante más de una década. Su rol fue de gran relevancia especialmente en los primeros años de desarrollo del movimiento, ya que se dedicó a viajar por el país *iniciando* y formando instructores que continúan esta tarea en la actualidad. Sus *iniciaciones* se caracterizaron por extenderse en jornadas prolongadas e incluían reflexiones sobre la historia y la política argentina. De acuerdo a ciertos testimonios de personas que participaron de estas reuniones, dicha tendencia solía generar cierta resistencia en el auditorio. No obstante, Damián sostenía que la LLM surgió en un momento “profundamente político” del país por lo que su enseñanza resulta inescindible de ciertas observaciones que abarquen este aspecto. Su perspectiva pretende enriquecer el desarrollo del *potencial humano*⁴⁵ tanto a nivel individual como organizacional, por lo que también ofrece servicios de consultoría a empresas. Para él, la LLM es parte de una batería de técnicas y saberes que domina,

⁴⁵ Desde una perspectiva *emic*, se trataría de contribuir a una evolución cualitativa del ser humano a través de la toma de decisiones conscientes, la búsqueda del equilibrio y de lograr una mayor efectividad en alcanzar objetivos planificados.

práctica y enseña junto al *Reiki* o *Magnified Healing*⁴⁶.

Hasta el momento en el que empiezan a operar estos dos grupos en forma separada, la información disponible en Internet sobre la LLM era escasa. La forma más usual de comunicación entre aprendices e instructores era a través de llamadas telefónicas, la difusión se daba de boca en boca y el contacto más allá de la primera *iniciación* se realizaba a través de mensajes de texto y correos electrónicos. Es a partir de este momento que la dimensión virtual comienza a tener un rol de mayor relevancia dentro de la difusión y el desarrollo del movimiento. Esto se debe a que los principales propulsores del Grupo Transicional comienzan a utilizar páginas web para promoverse siendo explícitos respecto de la historia de la enseñanza y sus divisiones. Caracterizados por una estructura laxa, donde la mayoría de sus miembros son también practicantes, instructores y usuarios de otras disciplinas energéticas, logran expandirse en forma significativa.

Otras de las diferencias que debemos reconocer entre los grupos Inicial y Transicional es que en el primer caso, a los practicantes que quieren “avanzar en el camino de la Llave” se les requiere dedicarse con exclusividad a esta técnica y abandonar totalmente otras prácticas vinculadas al *manejo de energía* como pueden ser el *Reiki* –disciplina muy difundida y practicada en este medio– o los *Símbolos de luz*⁴⁷. Por el contrario, en el Grupo Transicional se promueve la circulación por una pluralidad de *herramientas energéticas* aunque siempre se aclara la necesidad de no “mezclarlas”, vale decir, que deben practicarse por separado y no *potenciarse* una con otra. Dicha apertura se considera un rasgo central, así como también una virtud de la LLM.

A partir del año 2010 se registra la emergencia de un nuevo grupo que realiza modificaciones sustanciales a la modalidad, estructura y contenido de la doctrina, por tratarse del último gran cambio dentro de la historia y morfología del movimiento, establecemos al Grupo Virtual –o Grupo 3– como último segmento del que daremos cuenta. Este comienza a conformarse a partir de ciertas iniciativas llevadas a cabo por un practicante iniciado en el Grupo

⁴⁶ Se trata de una técnica de auto sanación y cuidado del cuerpo que supone una reconexión con la propia esencia divina y con Dios, sus practicantes toman como figura de veneración principal a la Maestra Kuan Yin, deidad de origen chino.

⁴⁷ De acuerdo a su página oficial, Símbolos de Luz es un sistema de *sanación vibracional* que activa el *yo superior* de cada ser para su propia sanación. Su enseñanza se ordena en una serie de *peldaños* que funcionan del mismo modo que los niveles en la LLM y otras técnicas. En ellos se develan 6 símbolos que poseen distintas utilidades. Su canal es una mujer argentina, Cristina Di Martino, que ha *recibido* esta información en el año 2004 y la continúa *canalizando* hasta ahora. <https://www.simbolosdeluz.com.ar/web/simbolos-son.html> [Consultado el 16/01/2020].

Transicional en la provincia de Mendoza. El radical cambio que introdujo este practicante, Ariel, fue el de abrir distintos grupos y páginas en la red social *Facebook* destinados a la difusión y práctica de la LLM y a inaugurar la posibilidad de realizar las iniciaciones *online*. Por ello se autodefine como “fundador de la modalidad *online* de la LLM” y realiza cada fin de semana iniciaciones en las que los interesados ingresan a una sala de *videochat* en la que se lleva a cabo la explicación de la técnica, la *potenciación de chakras*, la *meditación de la LLM* y el esclarecimiento de dudas.

En el presente, la mayor parte de la información que circula en Internet sobre la Llave Mariana depende de este grupo y, en última instancia, de este *facilitador* quien es continuamente asistido por otras personas residentes en Argentina, México y España. Estas colaboradoras, que son *facilitadoras* o practicantes avanzadas, toman funciones de moderadoras y guías en los grupos. Si bien a nivel discursivo se da una infravaloración de estos roles de liderazgo –explicitando que en la LLM no existen maestros ni líderes–, en el capítulo 4 veremos cómo la dimensión virtual tiene un particular impacto en la cuestión de la autoridad. Además de mantener en actividad una página web oficial, en la que se explica a través de texto, imágenes y mensajes de audio los principales objetivos y características de la LLM –también provee un “mapa” con la organización de sus páginas y grupos de *Facebook*–, Ariel realizó un programa radial semanal durante un año cuyas emisiones fueron grabadas y cargadas en este sitio. También posee un canal de *YouTube* que dedica a la difusión de la LLM y otras técnicas afines que, en sus propios términos, “resuenan con esta *energía*”. En este sentido, introduce al universo de la LLM nuevos elementos provenientes de otros sistemas de conocimiento o disciplinas como es el caso de la *Geometría Sagrada*⁴⁸ o los saberes esotéricos sobre *Atlántida* y *Lemuria*⁴⁹. Dichas adiciones son objeto de múltiples cuestionamientos por *facilitadoras* y practicantes pertenecientes a otros grupos.

De acuerdo con Ariel, las instructoras con las que él mismo fue iniciado “vibraban en una *energía* vieja” por lo que era necesario, para actualizarla, recurrir a una serie de innovaciones tanto en el nivel de la doctrina como de las prácticas de la LLM. La certeza de esta in-

⁴⁸ Corpus de conocimientos relacionado a la masonería que refiere a diseños geométricos considerados sagrados a los que se confieren significados esotéricos y propiedades supra naturales. Para una descripción detallada sobre Geometría Sagrada ver Pastor-Talboom (2019: 47).

⁴⁹ Continentes considerados sumergidos ya presentes en los escritos teosóficos de Madame Blavatsky. Se cree que en ellos habitaron civilizaciones ancestrales vinculadas a formas de vida humanas y extraterrestres con acceso a saberes arcanos que fueron capaces de alcanzar un alto grado de desarrollo tecnológico y conocimiento espiritual (Otamendi, 2015).

formación llega a él a través de lo que denomina una *salida astral*, un momento de ensoñación en el que se le presenta un ser que le otorga la tarea de darle forma al “Libro dorado de María” –con esto se refiere a la enseñanza completa de la LLM– y a hacerse cargo de difundir y expandir esta enseñanza por canales virtuales. Ariel da con la totalidad de los mensajes canalizados por Verónica hasta el año 2006, a través de dos practicantes que pasaron por el Grupo Inicial y llegaron a estadios avanzados en la enseñanza, y los incorpora como válidos. Esta nueva información lo llevó a concluir que el Grupo Transicional contaba con una cantidad de mensajes y conocimientos inferiores a los necesarios para desarrollar plenamente el camino de *ascensión espiritual* en la LLM.

Si bien el grupo de Ariel realiza *iniciaciones*, reuniones y retiros presenciales, estos presentan siempre un carácter opcional habilitando la posibilidad de integrar la comunidad de la LLM de manera completamente virtual, que es lo que ocurre en la mayoría de los casos. En otras palabras, cualquier iniciado en este grupo puede completar su trayectoria manteniendo un vínculo meramente virtual con su *facilitador* o *facilitadora* y compañeros. Desde el primer contacto hasta el último nivel, pasando por las iniciaciones, el acompañamiento de los nuevos aprendices se puede desarrollar a través de plataformas *online*.

En términos de su protagonista, la razón que justifica las mencionadas modificaciones a la doctrina se vincula al carácter supuestamente evolutivo de la *energía mariana*. Dado que todo lo existente se considera en constante cambio y evolución, dicha *energía* también se encuentra sometida a cambios que debían, de alguna manera, plasmarse en la enseñanza de la LLM. De acuerdo a esta interpretación, la resistencia por parte de otros miembros del movimiento a estos cambios es leída en términos de “apego a estructuras del pasado”. La sorprendente laxitud que presenta el Grupo Virtual se evidencia en la existencia de un particular grupo de *Facebook* dedicado a los “Canalizadores de la Llave Mariana”, en él, distintos miembros comparten diariamente mensajes que consideran enviados por María y que ellos mismos han *canalizado*. Es notable que esta dinámica no pone en cuestión las bases o legitimidad de los mensajes recibidos por Verónica, sino que se interpretan como elementos que se le sobreañaden y, en alguna medida, enriquecen la doctrina original.

No obstante, en el año 2016, debido a que ciertos practicantes del Grupo Virtual decidieron abrirse, creando sus propias páginas web y comenzando a realizar *iniciaciones* con modificaciones a nivel de la técnica y del símbolo, Ariel decidió desplegar una estrategia de con-

trol y encauzamiento de estos procesos para lo que patentó el nombre, el símbolo y los mensajes de la LLM por medio de una licencia de *copyright*. Si bien esto suscitó comentarios reprochatorios en miembros del Grupo Transicional, no tuvo mayores repercusiones legales o personales. Hasta este momento, los mencionados intentos de apertura que darían origen a una cuarta fracción no han prosperado ni se han consolidado grupos de instructores ni iniciados que hayamos registrado a través de testimonios o información *online*. En función de esto, es que solo reconocemos la existencia de los tres grupos ya mencionados aunque no descartamos la posible emergencia de un cuarto grupo en el futuro. También es necesario aclarar que, si bien se trata de un número reducido, existen instructoras e instructores que luego de haber sido iniciados en cualquiera de los tres grupos mantiene una actividad autónoma *iniciando* por su propia cuenta y han cortado todo contacto con sus grupos de origen.

El proceso de fragmentación que tuvo lugar conforme la enseñanza de la LLM ganó adeptos y visibilidad –y que continua hasta hoy– es evidencia de la compleja forma en la que este movimiento se ve atravesado por la cuestión del liderazgo, las disputas doctrinales, rituales y las tensiones políticas que hacen a la organización y dinámica de cada grupo. Las problemáticas que enfrentan a la hora de gestionar el sostenimiento y perpetuación de la técnica y doctrina son consecuencia de una forma de organización descentralizada –aunque no carente de jerarquías– en la que se intenta moderar los espacios de liderazgo y no existe una institución que monopolice de manera consensuada la legitimidad sobre el dogma. Habiendo surgido bajo la premisa de ser una enseñanza universal, abierta y para todos son varias las dificultades que encuentran para evitar la proliferación de líderes y grupos que pretenden desprenderse de los propios núcleos que los han formado. La manera de lidiar con estos conflictos se basa en una incómoda tolerancia guiada por el lineamiento doctrinal de la “no confrontación”, en la que no existen ataques explícitos sino más bien comentarios y críticas al interior de cada grupo como mecanismo de delimitación.

Los procesos de sucesión y construcción de linajes de liderazgo presentan siempre un desafío para los grupos y organizaciones sean o no religiosas. En la LLM existen una serie de estrategias discursivas tendientes a evitar el surgimiento de maestros –se indica que cada uno está llamado a ser su propio maestro y se insiste, también, en la existencia de los *maestros internos* que estarían representados en los chakras de cada individuo– de esta manera la sacralidad y la autoridad pretenden desplazarse hacia la interioridad de los seguidores. Ahora bien,

esta suerte de, como diría Algranti, “anti-carisma de lo sagrado interior”(2018: 176) no debería invisibilizar los mecanismos, más o menos evidentes, sutiles o soslayados mediante los cuales estos actores construyen autoridad y se transforman en referentes colectivos, aunque la legitimidad de su carisma se perciba como justificado por cierta destreza y eficacia en el manejo de una técnica energética y no por una posición en una burocracia preestablecida.

Este problema, frecuentemente tratado por la sociología de las instituciones nos enfrenta nuevamente a la problemática de abordar comunidades, grupos, seguidores, frequentadores, participantes que no se ordenan bajo la forma de Iglesia. Si bien algunas de estas características podrían tentarnos a pensar en este movimiento como un fenómeno desinstitucionalizado –como se ha señalado frecuentemente en la bibliografía sobre *New Age*–, tomando la mirada revisionista planteado por Algranti, Mosqueira y Setton (2019) entendemos que lo que aquí se pone en juego son procesos de institucionalización alternativos que no necesariamente decantan en formas fijas de reproducción social pero, sin embargo, ocurren y pueden reconocerse en los mencionados modos de organización, construcción de la autoridad y sus disputas.

Por otra parte, en lo que respecta a las formas de demarcar una identidad grupal que se contraponga a la de las otras fracciones, lo que vemos es que se delinea la construcción de un “nosotros” caracterizado por apearse al *verdadero mensaje* de la LLM frente a un otro al que se lo suele ver como desviado del camino adecuado de *evolución espiritual*. Durante una *iniciación*, Mirtha –una experimentada instructora del Grupo Transicional– explicó que existen “distintas Llaves”, haciendo referencia a la existencia de diferentes grupos distanciados que imparten y practican las enseñanzas de la LLM. Por una parte, afirmó que el grupo en el que se originó la doctrina (Grupo Inicial) puso muchos límites a los nuevos aprendices y quedó “reducido, sectario y cerró la enseñanza”. Por otra parte, comentó que hacía algunos años había surgido la modalidad *online* y que su propulsor, Ariel, se había “manejado mal con la *energía*” realizando *iniciaciones* en un solo día y “mezclando la Llave con otras cosas”. En cuanto a esto último, su preocupación pasaba por el daño que podrían tener en los iniciados estas innovaciones no previstas en los mensajes originales.

Posteriormente, en una conversación informal, Mirtha me comentaría que los integrantes del grupo de Verónica (Grupo Inicial) se habían dejado “ganar por el ego” en referencia al hecho de haberse autoproclamado capaces de realizar *Diagnósticos Energéticos* de los aprendices para habilitar o interrumpir su aprendizaje. Por otra parte, me aclararía que no estaba se-

gura de qué *tipo de energías* eran las que movilizaba el grupo de Ariel. Si bien le constaba que él tenía un *canal energético* fluido (vale decir, una alta capacidad de percibir, recibir y emitir *energía*) también creía que podría llegar a movilizar *energías oscuras* o *densas*.

Así vemos que los grupos evidencian diferencias doctrinales y técnicas, y tienden a caracterizar negativamente a las otras particiones. Adicionalmente, y como anticipamos, cabe decir que estas diferencias que entendemos como graduales se hacen patentes en el nivel del sincretismo de técnicas y saberes que adoptan, esto es, en la exclusión o inclusión de otras técnicas energéticas y saberes esotéricos que podrían combinarse con la LLM.

2. 1. Relaciones y circulación intergrupala

Cabe aclarar que todos sus miembros se reconocen como parte de un mismo movimiento y consideran la expansión de esta *herramienta energética* como algo positivo. Incluso, Ariel –en tanto líder del Grupo Virtual– adjudica un sentido cosmológico a esta división tripartita, interpretándola como el desarrollo de un proceso deseable que ha arribado a una instancia superadora denominada “la tríada de la consciencia”. Esta se configuraría a partir de una estructura compuesta por tres partes dentro de la que su propio grupo se lee como una suerte de punto medio entre una “estructura muy rígida” (refiriéndose al Grupo Inicial) y una “estructura demasiado flexible” (aludiendo al Grupo Transicional). Si bien, efectivamente, reconoce la división del movimiento en el *plano lineal* –es decir en el plano concreto de la existencia material– también sostiene que en el *plano energético* existe una unidad, ya que todas las fracciones responden a una misma *semilla de la Llave Mariana*.

A pesar de que las interacciones intergrupales son escasas, existe cierta circulación de información a través de iniciados o instructores que, por algún motivo entran en conflicto con su grupo de origen y comienzan a transitar por otros grupos. Una situación frecuente en este sentido se da cuando algún practicante del Grupo Inicial se muestra disconforme con los resultados de su *Diagnóstico Energético*. Estos pueden implicar que un aprendiz no solo se vea imposibilitado de subir de nivel sino que, en algunas ocasiones, sea obligado a descender en esta escala. Como es de esperarse, la mencionada dinámica trae como consecuencia algunas formas de resistencia y conflictos. Una posible resolución es un distanciamiento transitorio o definitivo entre el practicante y la enseñanza de la LLM. Una segunda vía suele ser entrar en contacto con instructores de otro grupo en busca de ayuda. Desde sus comienzos, bajo la ini-

ciativa de Damián, el Grupo Transicional manifestó tener la intención de brindar contención a aquellos aprendices que por algún motivo hubieran sido “expulsados” o estuvieran disconformes con el Grupo Inicial. La frecuencia de estos tránsitos tuvo como consecuencia que también el Grupo Virtual realice esfuerzos en este sentido, a tal punto que su página web oficial incorporó una solapa bajo el nombre “Iniciad@s, como continuar el camino” destinada a estos practicantes cuyo proceso de aprendizaje se vio interrumpido. Los testimonios que circulan tanto en el Grupo Transicional como en el virtual mencionan el sentimiento de desamparo y maltrato a los que se han visto sometidos los *hermanos marianos* provenientes del Grupo Inicial cuyo camino se truncó.

Por otra parte, algunas instructoras del Grupo Transicional me han relatado como, en varias ocasiones, fueron contactadas por personas ya iniciadas en la modalidad virtual que se mostraban dubitativas respecto a la eficacia de este tipo de *iniciación* por lo que buscaban ser *potenciadas*⁵⁰ en forma presencial. La resolución que se dio en estos casos fue la de *potenciarlas* nuevamente de manera excepcional ya que este ritual se supone que debe ocurrir por única vez. La decisión de repetir el procedimiento es muestra, dentro de este grupo, de una lógica que indica que las iniciaciones virtuales no poseen una eficacia total y que la modalidad presencial es el único medio válido de transmisión iniciática de la *energía mariana*. Como ya mencionamos, este criterio fue exceptuado por motivos de fuerza mayor durante el período de aislamiento instaurado a partir de la pandemia ocasionada por el Covid19 en el año 2020. En este contexto, instructoras del Grupo Transicional aceptaron excepcionalmente la modalidad de las *iniciaciones online* aunque retornaron a los encuentros presenciales en el momento en que estos fueron permitidos.

Asimismo, posibles desavenencias entre practicantes e instructores pueden tramitarse a través de cambios de pertenencia grupal, los que –en última instancia– siempre se interpretan en clave cosmológica. Vale decir, que raramente se explique el paso de un grupo a otro por incompatibilidades que sucedan únicamente al nivel de las interacciones humanas, sino que se le otorga profundos significados que pueden ir desde el bajo nivel de *evolución espiritual* del grupo abandonado hasta la percepción de *energías densas* en personas o lugares específicos vinculados a dicho grupo. En suma, la movilidad intergrupal suele darse en todas direcciones,

⁵⁰ La *potenciación de chakras* es un ritual que se lleva a cabo por única vez y es considerado condición indispensable para comenzar a recibir y transmitir la *energía* de la LLM. Una descripción detallada de este será retomada en el capítulo 3.

primando el desgranamiento desde el Grupo Inicial hacia cualesquiera de los otros dos, y es motivo de la construcción permanente de relatos que permiten la caracterización –generalmente negativa– de los otros grupos y su forma de gestionar la enseñanza.

2. 2. Los practicantes: acercamiento, iniciación y permanencia en el movimiento

Existen rasgos recurrentes entre aquellos que se acercan a las *iniciaciones* que atraviesan todas las localidades y sectores en los que hemos realizado trabajo de campo. En su mayoría son personas que han pasado por instancias previas de práctica y familiarización con disciplinas alternativas y del circuito Nueva Era. Entre ellos, nos encontramos con fitoterapeutas⁵¹, devotas de *Saint Germain*⁵², además de especialistas en otros saberes que ya hemos mencionado (*Reiki*, *Símbolos de Luz*, *Magnified Healing*, entre muchas otras técnicas terapéuticas y orientadas al manejo de la *energía*). La franja etaria de los iniciados va entre los 30 y 60 años y se trata de una gran mayoría de mujeres cercanas a los 50 años. En algunas ocasiones hemos dado con mujeres jóvenes que se acercaban a la *iniciación* por referencia de madres, tías, hermanas o amigas.

Entre las características que pudimos vislumbrar como motivos del acercamiento hacia la LLM, encontramos el haber padecido –o ser muy cercano de una persona con– problemas de salud de cualquier tipo, desde desequilibrios hormonales hasta fracturas de difícil curación, y buscar en esta técnica una vía para la sanación, ya sea propia o ajena. Pacientes cuyos tratamientos alopáticos han llegado a su fin y ven en este tipo de técnicas una forma de darle continuidad a un proceso de sanación que no sienten que haya acabado, a pesar de haber sido dados de alta en términos biomédicos. Asimismo, personas que lidian con dolor crónico por operaciones del pasado, problemas óseos o musculares.

También suelen acercarse personas que están atravesando problemas emocionales fuertes e incluso que están bajo tratamiento psiquiátrico. Sin duda lo más recurrente en este aspecto son los casos de depresión y, en segundo lugar, los trastornos de ansiedad. En relación a este aspecto y, como disposición “oficial” en la doctrina de la LLM (en todas sus particio-

⁵¹ La Fitoterapia estudia el uso de plantas naturales para el alivio de distintos síntomas y enfermedades.

⁵² Saint Germain fue una figura histórica con rasgos míticos, se trató de un Conde de origen húngaro que vivió en el siglo XVIII vinculado a la francmasonería y a círculos esotéricos a quien se consideraba capaz de curar. Actualmente la escuela esotérica contemporánea que lleva el nombre de “Metafísica de Saint Germain” propone ciertas técnicas meditativas que apuntan al desarrollo del *self*. En el mundo de habla hispana esta doctrina fue populariza por Conny Méndez (2010) y Rubén Cedeño (Lavazza y Wright, 2015).

nes), no se permite la *iniciación* de personas con problemas psiquiátricos crónicos bajo la advertencia de que podría potenciar sus aspectos negativos generándoles algún daño. En ese caso, se recomienda que terceros envíen *energía de sanación y armonización* para estos pacientes porque ellos no estarían en condiciones adecuadas de hacerlo. Como veremos en el capítulo 5, dedicado a la experiencia corporal y las transformaciones del *self* de estos sujetos, la búsqueda de alivio y restauración del bienestar resulta un dato fundamental para reconstruir sus trayectorias espirituales.

Desde el punto de vista de los practicantes, es importante el rol que se le adjudica a la LLM como herramienta de cuidado. En varias oportunidades dimos con mujeres que se iniciaron con el fin exclusivo de llevar alivio a algún familiar enfermo, en general, a su marido o hijos. En una ocasión, una practicante mencionó que solo utilizaba los *tratamientos energéticos* para aplicarlos a su marido, quien padecía cáncer. Un caso similar fue el de una mujer de 50 años que se acercó a la *iniciación* con la intención de tener “una *herramienta más*” para ayudar a su hija diabética. Aquí, la dimensión de género cobra relevancia y nos permite pensar la causa de que sean mayoritariamente las mujeres quienes se vuelcan al aprendizaje de esta técnica. Según hemos podido reconstruir, para sus protagonistas, la incorporación de la LLM complementa una batería de saberes volcados al cuidado de los otros (y al autocuidado) en un plano que es tanto físico como espiritual. En tanto los roles de cuidado son frecuentemente asignados a las mujeres, podemos ver aquí uno de los aspectos que explican la alta participación femenina en el movimiento. Junto a esto, sabemos que el inicio de un *camino espiritual* estuvo, para muchas de estas mujeres, marcado por separaciones conflictivas, problemas vinculares, problemas de autoestima y situaciones de violencia de género, tanto física como psicológica. Profundizaremos estas líneas de análisis en el capítulo 6.

Finalmente, varias personas que se acercaron a *iniciaciones* mencionaron haberse dedicado al *camino espiritual* luego de haber atravesado crisis económicas cerca del año 2001. Este fue el caso de una empresaria que, durante una *iniciación* en el barrio de Caballito, contó haberlo “perdido todo” y quedado en la calle; también fue el de Marta cuya peluquería entró en quiebra en el mismo período. A su vez, se han mencionado problemas laborales como la falta de trabajo fijo o estar en una situación de sometimiento y “desgaste” en el empleo actual. Como veremos en el capítulo 3, existen una serie de *tratamientos energéticos* destinados a ayudar a las personas en asuntos administrativos o situaciones de este tipo. Lo que se hace en

estas ocasiones es *visualizar* la situación y *ponerla en Llave*, vale decir, *se encomienda* (el evento o problema) a la *energía* con el fin de conseguir una resolución favorable.

A lo largo de cada *iniciación*, los aprendices son instruidos en una serie de rituales que deberán llevar a cabo de manera individual o en los grupos que decidan conformar por su propia cuenta. El contacto con los compañeros y con la instructora se mantiene, desde un primer momento, a través de un grupo de *WhatsApp* creado por ella, especialmente para la ocasión. El grupo se utiliza centralmente para evacuar dudas y compartir pedidos de *ayuda energética*. También suele haber interacciones a través de *Facebook* entre practicantes que se vinculan en esta red social, a fin de compartir experiencias e información sobre el universo espiritual. La importancia de la dimensión virtual para la difusión y el sostenimiento de este movimiento ha requerido que le dediquemos el capítulo 4 al tema.

Luego de finalizar 40 días de *meditación*, *reactivar su chakra 8*, poner en práctica *tratamientos energéticos* y hacer el ritual de *conducción*⁵³ –es decir, luego de desplegar rituales centrados en sí mismos– se considera que los nuevos practicantes están en condiciones de comenzar a practicar estos *tratamientos* en otras personas. Una vez que hayan dominado e incorporado estas técnicas, podrán pedir a su instructora el cuadernillo que corresponde al segundo nivel de la enseñanza. Generalmente este procedimiento se realiza a través de un correo electrónico y basta la declaración de cada practicante de haber concluido la tarea de aprendizaje para que la instructora realice el envío del material. Es usual que, previo a este intercambio, se sucedan diálogos privados a través de *WhatsApp* entre instructora y aprendiz, comentando si hubo dificultades en alguna actividad o ejercicio específico e indagando en la forma en la que la estudiante está *experimentando la energía*. La misma dinámica se repite para avanzar hacia niveles superiores y llegar al grado de instructora.

El ritmo de este proceso no se encuentra previamente pautado y se supone que debe responder al *ritmo interno* con el que cada practicante es capaz de ir *manejando y trabajando* con la *energía*. El recorrido que lleva a la finalización de los niveles puede tratarse de un proceso continuo o interrumpido por “baches” de meses o años entre un nivel y el siguiente. También se da el caso de muchos aprendices que solo realizan la *iniciación* pero no continúan practicando la técnica, cuestión que se explica en el movimiento a partir de la noción de *libre albedrío*, sosteniendo que en este ritual lo que se hace es ofrecer una *herramienta* que puede o

⁵³ Cada uno de estos puntos será analizado con detalle en el capítulo 3.

no ser tomada por *el iniciado*. De todas formas los efectos de la *iniciación* se consideran beneficiosos para quienes hayan pasado por el proceso utilicen o no la *técnica*.

2. 3. Los instructores: transmisión de la enseñanza, autoridad y dinero

Generalmente, aquellos aprendices que están interesados en convertirse en instructores comienzan a asistir a *iniciaciones* a modo de apoyo o ayuda de otro instructor, frecuentemente aquel con el que ellos mismos fueron iniciados. En algunas ocasiones también se ocupan de buscar interesados y organizar nuevas *iniciaciones*, muchas veces ofreciendo como espacio de reunión su propia casa, lo que se considera motivo de prestigio dentro del grupo. Durante estos encuentros, los aspirantes a dictar los cursos comienzan a tomar tareas gradualmente, pueden ser requeridos por el instructor para explicar o mostrar un tratamiento específico, para leer algún fragmento de los mensajes revelados o para llevar el control del tiempo de distintos rituales.

Esta asistencia también se lleva a cabo en el *plano energético*, ya que son estos acompañantes quienes se dedican a acompañar las *iniciaciones* realizando la tarea de *conducción*⁵⁴—un ritual destinado a *elevantar* almas de personas fallecidas— a fin de que la *energía* del lugar se mantenga *armonizada* y alta. Este proceso de acompañamiento culmina cuando el iniciado considera que está seguro y listo para dictar los cursos de manera independiente. El procedimiento de las *iniciaciones* se encuentra sintetizado en el caso del Grupo Transicional en una suerte de hoja de ruta que indica los temas a tocar y los pasos a seguir en cada uno de los días del encuentro.

Es posible que en las primeras ocasiones en las que el novato decide encabezar una *iniciación*, sea acompañado por su propio instructor a fin de lograr un apoyo y corregir defectos. La culminación de la totalidad de los niveles de la LLM junto a la preparación para convertirse en instructor es de un tiempo variable pero lleva mínimamente un año. Dado que el número de instructores que hay en cada zona suele estar por debajo del nivel de demanda, los viajes interprovinciales para *iniciar* son frecuentes. Debido a la exigencia que representan estos traslados constantes, los aprendices son alentados por sus instructores a culminar su proceso de aprendizaje y dedicarse a transmitir esta técnica⁵⁵.

⁵⁴ Ver capítulo 3.

⁵⁵ Cuando un practicante llega al grado de instructor, esto se considera un motivo de celebración para quien lo haya *iniciado* en la *tarea*. Ver Figura N°25 en el anexo.

Si bien, en apariencia, podríamos percibir este proceso como una instancia laxa de carácter más bien libre, han sido numerosas las ocasiones en las que nos refirieron la conflictividad que implicó y las disputas que se han suscitado en torno a los roles de liderazgo entre nuevos y viejos instructores. Por ejemplo, Alina, que alcanzó el grado de instructora, comentó que siente cierta molestia cuando en “sus” *iniciaciones* alguna aprendiz avanzada se dispone a responder dudas planteadas por los asistentes al curso. Lo mismo le sucede con los grupos de *WhatsApp*, de acuerdo con su punto de vista, la instructora que creó el grupo y es su administradora, es la única que debe tener la palabra autorizada para responder preguntas por “un tema de respeto y orden”. Mantiene la misma actitud respecto a los grupos de los que ella participa pero no en calidad de instructora, no interviene a menos que su ayuda sea especialmente requerida por la instructora en cuestión⁵⁶.

Los conflictos entre instructores también son frecuentes en relación a la cuestión del dinero y la gratuidad de las *iniciaciones*⁵⁷. Las indicaciones que constan en los mensajes *canalizados* por Verónica señalan que no se debe lucrar con la enseñanza de la LLM. Vale decir, que no se puede cobrar por *iniciar* ni por realizar *tratamientos* como se hace en otras disciplinas como el *Reiki*, donde lo usual es que se transmita *energía* a cambio de dinero. Sin embargo, existen múltiples y contradictorias interpretaciones sobre el tema.

En el caso del Grupo Inicial, sabemos que sus instructoras solo requieren el dinero de las fotocopias que se entregan durante el curso. Dada la dispersión de instructoras y cursos, no es posible asegurar que esto suceda en todos los casos. En el Grupo Transicional conviven una diversidad de criterios y estrategias. En principio, como muchos de los instructores se desplazan largas distancias para poder iniciar, entre los participantes reúnen el dinero para cubrir sus costos. Esta manera de organizarse es la que aplica estrictamente Mirtha y resulta bien vista por el movimiento en general porque no supone una ganancia. En este punto, ella entiende que la enseñanza es clara y no puede alterarse. Incluso, se preocupa bastante por tener algún grado de control, en relación a este asunto, sobre las personas que organizan la reunión u ofrecen el espacio físico para el evento ya que, generalmente, son las encargadas de reunir el dinero. Por un lado, insiste en que las *iniciaciones* deben darse de manera gratuita y nadie debe quedar fuera de ellas por no disponer de medios económicos. Por el otro, sostiene que no puede haber una diferencia entre lo que se recauda y los costos que implique su realización Este

⁵⁶ En el capítulo 4 exploraremos la relación entre autoridad y virtualidad y volveremos a este ejemplo.

⁵⁷ Ver Figura N°23 en el anexo.

aspecto resulta particularmente difícil de controlar, ya que la estrategia que suele utilizarse es la de poner algún tipo de urna o alcancía e invitar a los participantes a realizar una *colaboración consciente* o una *inversión* cuyo monto es “a voluntad”.

Dado que la mayoría de las actividades espirituales que se realizan en *centros holísticos* se cobran con un monto fijo (y muchas veces elevado) esta recaudación mínima fue una condición a la que Mirtha decidió ceder. Con todo, no está dispuesta a permitir que se propongan sumas fijas ni que se insista en pedir colaboración a personas ya iniciadas que se acercan a retomar contacto con la práctica. Durante una *iniciación* en el barrio de Morón, Mirtha notó que la persona que la convocaba –la gestora del *centro holístico*– dispuso un monto fijo para habilitar la participación de las interesadas en la *iniciación*, esto le generó enojo e incomodidad. Tiempo después diría que en ese lugar no sentía *buena energía* y no estaba dispuesta a volver a realizar *iniciaciones*, las veces que volvió a ser convocada, envió a otras personas en su lugar y les advirtió que controlaran la cuestión del cobro.



Figura N°4: A la derecha de la imagen se encuentra la caja de cartón que funciona como alcancía con la imagen de la Virgen María delante de ella. Fotografía tomada por la tesista.

Alina, quien fue iniciada e instruida por Mirtha en la forma de llevar a cabo las *iniciaciones*, mantiene una posición bastante similar. Pretende cubrir los costos que le implica esta tarea sin obtener ninguna ganancia pero a veces, como nos comentó, “termina poniendo plata”. Esto es lo que ocurrió durante una *iniciación* que se llevó a cabo en un *centro holístico* que funciona en San Justo dentro de un domicilio particular. Fernanda (la anfitriona) fue quien se ocupó de convocar el encuentro y, si bien logró reunir cerca de 20 participantes, al momento de tener que recaudar el dinero para costear el remis de la instructora, no pudo llegar a los \$280 que costaba. Más allá de este inconveniente, Alina comentó que le pareció muy desprolijo que Fernanda realice la recolección del dinero en su presencia. También cree que algunas participantes no estaban avisadas, ya que la invitación indicaba que la *iniciación* era gratuita y Fernanda no se había ocupado de aclarar que era necesario aportar una suma para cubrir sus gastos.

Alina insiste en que no tiene un interés económico en la *tarea espiritual* y sostiene que le dedica mucho tiempo a la LLM “por amor, para dar, para ayudar a transmitir esta enseñanza de amor”. Sin embargo, remarca que esto implica un alto desgaste y que, en muchas ocasiones, no es adecuadamente valorado. Como ejemplo de ello, durante nuestra entrevista, relata que hace un tiempo ofrece –junto a su hermana, Yanina– servicios de *kalibración*⁵⁸, una suerte de ritual de *armonización y limpieza* que se realiza de manera individual. A esta actividad le dedica dos días a la semana completos y ocupa su gabinete, usualmente dedicado a tratamientos cosmetológicos. Como contraprestación pide una colaboración que, enfatiza, debe ser *consciente* porque “no puede ser cualquier cosa, uno le dedica mucho, no se pueden poner 20 pesos como pasa a veces”. Por último, en cuanto a la cuestión del dinero, Alina cuestiona a las personas que cree que tienen un interés “muy comercial” en las prácticas espirituales. Su desconfianza se basa en que este tipo de intencionalidad económica no generaría una *energía elevada*.

El Grupo Virtual ha fluctuado sus posturas en relación al cobro de las *iniciaciones*. En un primer momento, se mantenía una política de gratuidad total, ya que la modalidad era *online*, bastaba con conectarse a una sala de *videochat* para ser iniciado. Luego, como veremos en el capítulo 4, el acompañamiento se daba especialmente a través de la red social *Facebook*. Hace aproximadamente dos años, Ariel, el creador de la modalidad virtual encontró dificultades para mantener los servicios de *hosting*, dominios y la licencia para el *software* utilizados para esta tarea. Junto a esto, el tiempo que le insumía su tarea como moderador en los múltiples grupos y páginas de *Facebook* no le permitía dedicar tiempo a la confección de artesanías que era su medio de vida en ese entonces. De ahí que decidiera comenzar a requerir una colaboración a través de *Paypal* que pudiera darse por única vez al momento de la *iniciación*, en ocasiones puntuales o convertirse en una contribución mensual. De todos modos siempre aclaró que nadie debe quedar fuera de la iniciación por motivos económicos. El ingreso que significó esta modificación habilitó a Ariel a abandonar su ocupación anterior y expandir la red de la LLM *online*, organizando la tarea de distintos voluntarios para digitalizar material bibliográfico, desarrollar productos audiovisuales, tener un programa de radio *online* y desplegar mayor actividad en su canal de *YouTube*.

⁵⁸ Se trata de una técnica canalizada por una instructora de la provincia de Mendoza que formó parte del Grupo Inicial y de la ruptura hacia el Grupo Transicional –en el que se enmarca actualmente–, toma elementos de la LLM pero contiene nuevos agregados y no es parte de su corpus ritual oficial. Debe su nombre a su finalidad que es calibrar, es decir, reordenar en un nuevo equilibrio, los chakras y la *energía* de sus destinatarios.

Durante nuestra entrevista, Ariel expresó su punto de vista en relación al dinero: “existe el prejuicio de que para ser espiritual hay que ser pobre pero, justamente, la espiritualidad es algo que tiene que ver con la abundancia”. Apoyándose en discursos que tienen cierta resonancia en el medio espiritual como los de Matías De Stefano⁵⁹, argumentó que la *escasez material* es una condición que muestra ciertas dificultades o *trabas* en el plano de lo espiritual. Desde esta perspectiva, el dinero y la espiritualidad son vistos como aspectos complementarios.

La diversidad de posiciones en relación al dinero pone de manifiesto que no existe una forma única de gestionar los vínculos entre espiritualidad y economía dentro del movimiento. Lo que advertimos es el despliegue de distintas estrategias: para Mirtha las situaciones problemáticas en cuanto a la recaudación del dinero pueden reinterpretarse en términos de *mala energía* y llevarla a tomar distancia de algunos espacios. Por su parte, Alina desarrolla una actividad paralela a las *iniciaciones*, las *kalibraciones*, que le permite pedir una contraprestación económica (a la que de todos modos prefiere no asignar un monto fijo). En el caso de Ariel, el dinero, entendido como *energía de intercambio*, se ordena de acuerdo a una cosmología que supone la existencia de correspondencias entre los aspectos espirituales y materiales. En otras palabras, se sostiene que la fluidez de *energía* propia de un *estado espiritual elevado* se corresponde con cierto estado de *abundancia* y buena circulación de dinero. Cuando el aspecto monetario no se ajusta al espiritual se considera que hay una faceta humana que se está infravalorando o dejando de lado en detrimento de la otra, rompiendo el equilibrio de ese orden.

3. Núñez y González Catán: iniciaciones presenciales en comparativa

Hasta el momento realizamos un recorrido por el origen del movimiento, su historia y los grupos que lo estructuran, así como también incorporamos ciertas descripciones generales sobre los sujetos que participan en él: practicantes e instructores. El objetivo de este apartado es profundizar en descripciones sobre el origen social de las personas que participan de la LLM y las dinámicas que ponen en juego, a partir del ejercicio comparativo entre dos *iniciaciones*.

En cuanto a los practicantes, nos interesa destacar la diversidad que presentan en rela-

⁵⁹ Matías De Stefano es un gurú espiritual argentino, autor de libros populares en el circuito *New Age* como “Vivir en el universo, guía práctica” (De Stefano, 2019), él entiende que la economía debe ser analizada y trabajada como un chakra más, equivalente al chakra cardíaco en las personas, ya que se trata de un chakra central en el *organismo* de la organización social.

ción a sus orígenes y trayectorias sociales, dando cuenta de que la LLM es un fenómeno transversal que incorpora ampliamente sectores medios y populares. La heterogeneidad de sus miembros constituye un dato de interés en sí mismo, ya que se trata de una gran mayoría de mujeres pertenecientes a sectores sociales muy diferentes. Entre ellos podemos reconocer profesionales de clase media y clase media alta, empresarias dedicadas a la industria de la moda y la gastronomía, fotógrafos, dueñas de centros de estética, mujeres que trabajan en sus domicilios en algún lugar dispuesto como consultorio para atender cuestiones estéticas y espirituales, manicuras, profesoras de yoga, docentes, preceptoras, psicólogas, médicas, abogadas, contadoras, diseñadoras gráficas, arquitectas, profesoras y profesores de nivel secundario, empleados estatales, enfermeras, artesanos, empleadas de comercios barriales, policías, peluqueras, revendedoras de productos cosméticos, jubiladas y amas de casa.

Esta diversidad nos habla de un fenómeno poco estudiado: la incorporación de personas pertenecientes a los sectores populares al universo de la espiritualidad y las prácticas *New Age*. Dado que estos movimientos han sido abordados usualmente como lenguajes y praxis propias de las clases medias (Carozzi, 2000b; Viotti, 2011a, 2011b, 2011c), este recientemente extendido fenómeno ha sido poco advertido por los analistas. Son valiosas excepciones los trabajos de Pablo Semán (2005) en los que ha analizado la forma de recepción de la literatura de autoayuda de corte espiritual dentro de una favela en Río de Janeiro y de Agustina Battaglia, quien explora las nuevas formas de “sacerdocio” de gurúes espirituales que interpelan a sectores populares de la población argentina a partir de la literatura de autoayuda y de su participación en medios masivos de comunicación (Battaglia, 2015; Semán y Battaglia, 2012).

La participación en una gran cantidad de iniciaciones nos permitió dar cuenta de la diversidad a la que aludimos anteriormente. También pudimos establecer una distinción geográfica que impacta en la dinámica que toman las *iniciaciones* y las características de sus asistentes.

3. 1. Iniciación en Núñez

Fuimos citados a la *iniciación* un día sábado a las 15 horas, por *invitación* de Mirtha, la instructora que la dirigía. Esteban, la persona que se ocupó de la organización, nos pidió estricta puntualidad. Si bien enfatizó la importancia de no demorarnos, tampoco resultaba deseable que llegáramos anticipadamente, ya que Mirtha se encontraría realizando ciertos ritua-

les de preparación. Una meditación para *armonizar* el lugar y el ritual de *conducción* con el fin de *limpiar* y *purificar* el ambiente. Estos detalles fueron aclarados en el grupo de *WhatsApp* que Esteban se ocupó de crear para comunicarse con los participantes con fines organizativos, en él los saludos de rigor se dieron bajo la fórmula: “bendiciones y namasté”. Sin duda una elocuente manera de plasmar y anticipar la mixtura de tradiciones y símbolos que se pondría en la *iniciación* días después.

La mayoría de los interesados llegan a enterarse de tales eventos a través de avisos que circulan en perfiles de *Facebook* de instructoras y practicantes del grupo, así como también por imágenes que se difunden por medio de *WhatsApp* explicando brevemente de qué se trata la enseñanza e indicando zona y número telefónico de contacto. Generalmente este contacto no es el de la instructora que llevará adelante la reunión iniciática, sino la de algún interesado que ofrece su casa como espacio de reunión, o el administrador de un *centro holístico* o estético que será utilizado con estos fines.



Figura N°5:
Invitación utilizada en redes sociales durante 2019.

En aquella ocasión, la anfitriona, Marisa –una mujer de unos 50 años–, bajó a abrirnos la puerta a un pequeño grupo de personas que nos habíamos reunido en la vereda. Mientras nos recibía, despidió a dos mujeres que se retiraban de su centro de estética, lugar en el que se

llevaría a cabo la *iniciación*, ubicado a metros de la Avenida Cabildo. Núñez es un barrio de clase media o media alta, en el que todos los servicios básicos se encuentran disponibles y el mantenimiento de calles, veredas y la limpieza son comparativamente superiores a los del resto de la ciudad. El edificio en el que se realizaría la reunión era de estilo moderno y la calle arbolada. El interior del lugar se encontraba ambientado sobriamente con figuras de Buda y sahumeros y contaba con un living cocina y tres gabinetes, el más grande era el que estaba destinado a la *iniciación*. En ese espacio, Marisa también realiza terapias con *aguas ionizadas*⁶⁰ por medio de piedras y ciertos aparatos especiales. Respecto a esto comentó que dicha técnica se fundamenta en la física cuántica⁶¹, especialmente en la teoría de las cuerdas, y que su práctica implica un ejercicio de estudio muy arduo.

Cuando ingresamos a la sala algunos de los futuros aprendices ya se encontraban allí. La reunión comenzó con cada integrante presentándose en un tono informal y de manera distendida. Una de ellas era Paula, una mujer de 55 años que se dedica a la crianza de perros de raza, quien comentó haber pasado por 11 intervenciones quirúrgicas, como consecuencia de un problema de salud de larga data. También mencionó, como contacto con el mundo espiritual, que tiene una abuela mapuche con la que convive y está segura de que posee poderes especiales. Además, destacó haber realizado sesiones de *sanación reconectiva*⁶² que tuvieron gran incidencia en su proceso curativo. A lo largo de la *iniciación*, Paula contó que está segura de que en su casa hay presencias que se manifiestan a través de eventos anómalos como vasos que estallan o temblores en sus piernas y que es frecuente que su hijo despierte con la espalda rasguñada a causa de estos episodios paranormales, incluso mostró fotografías en su celular para probar su testimonio. Adjudica parcialmente estas presencias a un trágico incendio ocurrido en su propiedad años antes de que ella llegara al barrio (ubicado en José León Suarez),

⁶⁰ Las aguas ionizadas son aguas tratadas con imanes, piedras y electricidad que suponen tener la facultad de cambiar la polaridad de los átomos del cuerpo con el fin de prevenir ciertas enfermedades y alcanzar un estado de plenitud. <https://circulodelasalud.mx/paciente/blog/beneficios-del-agua-ionizada-alcalina/>. [Consultado el 2/2/21].

⁶¹ En el capítulo 2 profundizaremos en cómo las reapropiaciones del lenguaje científico, frecuentes en el ámbito *New Age*, se presentan entre los seguidores de la LLM.

⁶² Se trata de una técnica de envío de *energía* a través de la imposición de manos de un *facilitador* especializado que puede utilizarse para tratar males físicos, psicológicos y espirituales. Dicha técnica supone canalizar información del universo que impacta en el ADN de los pacientes promoviendo su bienestar y *armonía* interna. Se considera una terapia “cuántica” y fue desarrollada en Estados Unidos por el Dr. Eric Pearl, su método consistiría en reconectar los meridianos del cuerpo con la cuadrícula energética del planeta (Pearl, 2004). <https://www.thereconnection.com/es/content/acerca-de-dr-eric-pearl> [Consultado el 2/2/21]. <https://www.saludterapia.com/glosario/d/92-reconexion.html> [Consultado el 2/2/21]. <https://mejorconsalud.as.com/sanacion-reconectiva-con-siste/> [Consultado el 2/2/21]. <https://lareconexion-arg.com/la-sanacion-reconectiva/> [Consultado 7/2/20].

episodio en el que dos niños perdieron la vida. Sumado a esto, entiende que este ambiente *pesado* se encuentra vinculado a la fuerte presencia de grupos umbanda en la zona. Asegura que ellos “sacrifican animales, mueven *energías densas* y obedecen a jerarquías de la oscuridad”. El resto de los participantes coincide con esta mirada y, en el caso de Marisa, le recomienda contactar a unos “curas tradicionalistas” que realizan exorcismos siguiendo “la línea del Vaticano” para realizar una *limpieza* de su hogar.

Marisa se dedica de lleno a brindar tratamientos estéticos y al estudio de disciplinas vinculadas a la sanación corporal y espiritual. Recomienda a los asistentes la visita a la Virgen del Cerro en Salta como una experiencia espiritual gratificante y comenta que asiste a una parroquia cercana a su casa, en el barrio de Belgrano, en la que hay un cura carismático que toca a la gente para sanarla. Respecto a estas misas sostiene que “es impresionante lo que pasa, los toca y caen como moscas”. Carina, hija de Marisa y contadora por profesión, también participa de la *iniciación*, su inclinación a las actividades espirituales es algo que comparten. Además está presente su hermana, Patricia que es psicóloga y muy adepta a formas alternativas de terapia. Patricia vive y tiene su consultorio en Martínez. Ha realizado un rico recorrido por disciplinas espirituales especialmente luego de un accidente que le dejó secuelas en una rodilla.

Lorena, de 33 años, se acercó a la *iniciación* invitada por Marcela. Vive en Pilar, estudió diseño de indumentaria y también pasó por la carrera de publicidad en la Universidad del Salvador. Viene de una familia agnóstica que tuvo que exiliarse durante la dictadura militar y para la que siempre representó un problema que ella fuera “sensible a cosas espirituales”. Colaboró muchos años en una biblioteca popular, lo que la llevó a distintas formas de activismo social, entre ellas mencionó que realiza viajes solidarios a comunidades guaraníes en Misiones. Abierta defensora de la legalización del aborto y de la causa del “Ni Una Menos”⁶³, se siente muy lejana al mundo de la religión en general y del catolicismo en particular, más allá de que siempre tuvo gusto por leer sobre temas religiosos. Tampoco cree ser una persona que haya *despertado* o que sea más espiritual que otras, pues considera que la condición espiritual es inherente a la condición humana y no depende de las actividades que uno realice o los saberes que incorpore, sino de una forma de pensar y accionar en el mundo. “Alguien que no

⁶³ Las masivas movilizaciones feministas atravesaron las discusiones sociales en el contexto argentino durante los años 2017, 2018 y 2019. El tratamiento que sufrieron estas temáticas dentro de la LLM fue trabajado en el capítulo 6, aunque debemos anticipar que la posición de Lorena es muy infrecuente dentro de este mundo social.

sabe nada de estas cosas (en referencia a disciplinas *energéticas* o que apuntan a la *elevación del espíritu*), puede ser mucho más espiritual que yo”, me diría tiempo después en una entrevista. Se acercó a la LLM porque, de acuerdo a sus propias palabras, estaba atravesando un proceso de depresión muy profunda. Durante la *iniciación*, Lorena experimentó emociones muy intensas llegando al llanto y dijo ver a María durante la *meditación*. Actualmente se dedica a administrar la franquicia de una peluquería de alto nivel junto a su marido que es estilista.

Marcela es manicura, conoce a Lorena porque trabajaban en locales vecinos. Vive en José C Paz y es una avezada practicante de terapias y técnicas alternativas, realizó tres niveles de *Reiki*, un curso de *Angelología* –destinado a conocer las clasificaciones y características de los ángeles– y otro de *Radiestesia*. Insistió para que Lorena la acompañe a la *iniciación* porque considera que ella tiene una sensibilidad especial, además de que “ve cosas”.

Esteban vive en el barrio de San Cristóbal y trabaja como empleado administrativo en un hospital infantil de CABA, siente que adentrarse en estos conocimientos es una necesidad para él por estar rodeado de un ambiente tan difícil y *cargado*. Fue evangélico y viene de una familia evangélica con una activa participación en la iglesia, lo que lo llevó a muchos puntos de tensión con ellos. Abrirse a saberes como el *Coaching Ontológico*⁶⁴, la medicina *ayurvédica*⁶⁵ y las *Barras Access*⁶⁶ significó romper con un mandato familiar que entendía estas disciplinas como formas de pecado. A su vez, el acercamiento a la LLM implicó, para él, una re-

⁶⁴ Es una técnica y enseñanza cercana a la PNL (Programación Neurolingüística) con su propia escuela presente en Argentina desde 1987 <https://escueladepnl.com.ar/historia>. [Consultado 2/2/21]. Si bien existen distintas corrientes y modalidades, en términos generales se trata de una dinámica de transformación que invita a sus practicantes a revisar su forma de ser para alcanzar objetivos deseados. De acuerdo a la “Primer Escuela Latinoamericana de Coaching Ontológico”, en ella el lenguaje juega un rol particular entendiéndose como un elemento creador –y no meramente interpretativo– de la realidad. http://www.cocrear.com/coaching_ontologico/Que_es_Coaching_Ontologico.htm [Consultado 21/01/20]. Una de sus ramas más establecidas se encuentra basada en la teoría de la “Ontología lenguaje” del sociólogo chileno Rafael Echeverría quien ha difundido el Coaching alrededor del mundo a través de su escuela, ECORE (Escuela de Coaching de Rafael Echeverría) y su consultora “Newfield Consulting” cuyas actividades se iniciaron en el año 1996. <https://www.newfieldconsulting.com/certificacion/ecore-2020/> [Consultado 2/2/21].

⁶⁵ La Ayurveda es un tipo de medicina proveniente de la India que posee más de 5000 años de antigüedad y se basa en la existencia de 3 *doshas* o *temperamentos*. Pretende la unificación del aspecto mental-corporal y espiritual y se propone como complementaria a la medicina alopática. La expansión de estos saberes estuvo ligada a la diáspora India y su difusión dentro de nuestro país comenzó hacia finales de la década de 1980. Siendo parte del circuito New Age, se trata de una medicina alternativa que aplica medicamentos propios y propone un tipo de dieta particular centrándose en la adopción de un nuevo “estilo de vida” (Freidin *et al.*, 2013; Freidin y Ballesteros, 2015) <https://www.medicinaayurveda.org/el-ayurveda/> [Consultado 21/01/20].

⁶⁶ Las Barras Access, cuyo nombre original es *Access Consciousness*, se trata de una técnica creada por el gurú Gary Douglas en la década de 1990 en Estados Unidos. Esta consiste en presionar 32 puntos específicos de la cabeza con el objetivo de liberar actitudes, pensamientos y creencias que se consideran limitantes. Se supone que posee efectos beneficiosos en una serie de aspectos físicos, psíquicos y existenciales. Si bien su expansión en Argentina es reciente, es una terapia buscada por su novedad y por ser practicada por ciertas celebridades o personajes socialmente influyentes como es en el caso de Concepción Blaquier (Reina, 2020). <https://www.accessconsciousness.com/es/micrositesfolder/accessbars/what-is-access-bars/> [Consultado 20/01/20].

formulación de la figura de María, a quien siempre había conferido un rol relegado. La incomodidad que sentía en la Iglesia evangélica también estaba relacionada a su orientación sexual –se autodefine como *gay*– y a la demanda de “enrolar” gente a la iglesia, estos eran asuntos que le generaban cierto malestar. Esteban se define como una persona espiritual y conoció a la LLM gracias a una compañera de *Coaching*. Su trayectoria en el universo Nueva Era, junto a su importante red de contactos, hicieron que le fuera posible distribuir la invitación a la *iniciación* a una gran cantidad de personas y concretar esta reunión en poco tiempo.

Lautaro tiene 35 años y una hija, es playero de un estacionamiento en el barrio de Liniars y es vegetariano. Su perfil es el de un buscador espiritual, pasa muchas horas por día buscando información en Internet sobre distintos temas que implican aspectos espirituales pero también sociales y políticos. Considera que su acervo de conocimientos lo ha llevado a *despertar* y *salir de la matrix*, entiende que hay un sistema social mundial (denominado Nuevo Orden Mundial) construido para sumir a las masas en la ignorancia⁶⁷. Está en contra de la vacunación, de la legalización del aborto y de la –así llamada– “ideología de género”. Ha pasado por muchas disciplinas cercanas a la LLM y se enteró de esta *iniciación* a partir de una invitación que circuló Mirtha a través de *Facebook*⁶⁸. Ha participado de sesiones de lectura de *registros akáshicos*, con la intención de conocer su tránsito por vidas pasadas. Se encuentra también en la búsqueda de lo que él llama su *nombre verdadero* que aún ignora, mientras que sostiene que Lautaro sería su nombre *de trabajo*, vale decir, aquel que le fue dado en esta encarnación para realizar una tarea específica en el mundo. Está seguro de que su verdadera tarea en esta vida es ayudar a otros pero aún no sabe cómo hacerlo. Su avidez por el conocimiento, de acuerdo a su propia perspectiva, le termina resultando angustiante. Construyó una pequeña pirámide con varillas para poder meditar dentro de ella, siempre que medita elige vestir de blanco. Esta práctica le resulta peculiar a su esposa quien, a veces, se preocupa por él y “piensa que está loco”. Días después de la *iniciación* en LLM, Lautaro creó un grupo de *WhatsApp* con el fin de compartir con varios compañeros información, especialmente videos

⁶⁷ Estas teorías, que podríamos categorizar como narrativas críticas al sistema político y social, incorporan elementos utópicos y milenaristas y son frecuentes en ciertos foros y comunidades virtuales que también sostienen relatos sobre la *tierra hueca*, la *tierra plana*, los *reptilianos* y la incidencia de una elite de *iluminatis* que, se supone, domina el mundo (Otamendi, 2015: 168). No necesariamente la adscripción a una implica la aceptación de las otras pero sí suelen verse asociadas y, muy posiblemente, la adhesión a una lleva a la exploración de otras que se consideran emparentadas. Los posibles diálogos entre perspectivas conspirativas y espirituales pueden verse en Aspren (2020), Aspren y Dyrendal (2015) y Robertson (2015).

⁶⁸ Para un ejemplo de invitación ver Figura N°24 en el anexo.

de *YouTube*, que no correspondían a la enseñanza de la LLM sino a un amplio repertorio de saberes⁶⁹.

Como hemos señalado, las formas de llegar a esta *iniciación* fueron diversas y pueden implicar relaciones laborales, familiares, experiencias previas en el *círculo holístico* o simplemente contactos a través de medios virtuales. La procedencia de los asistentes muestra una gran heterogeneidad incluyendo varios casos en los que viajaron desde puntos periféricos del conurbano. También se ven diversos niveles de instrucción e incluso tendencias ideológicas contrapuestas, aunque existan puntos de coincidencia en cuanto a la *naturaleza energética del todo* y la capacidad curativa de las *energías* que se *movilizan* en esta clase de técnica.

En las dos jornadas que implicó la *iniciación*, la instructora se dedicó a explicar el origen y características principales de la enseñanza. Además llevó a cabo una serie de rituales que serán explicados en detalle en el capítulo 3. Fuera de estos momentos rituales específicos, el clima de la *iniciación* fue distendido y, si bien la instructora marcó las etapas del proceso y se aseguró de seguir los pasos necesarios para transmitir una gran cantidad de información, quedó espacio para cierto intercambio entre los nuevos iniciados. Puntualmente, en el momento del corte o recreo los asistentes se dedicaron a conversar y conocerse, recomendarse terapias y técnicas energéticas así como también comentar dolencias propias o de personas cercanas.

Los rituales de la *iniciación* implican, en algunos casos, la vivencia de emociones intensas que generan un clima de cercanía de los aprendices entre sí y de estos con la instructora. Cuando las dos jornadas llegan a su fin, la forma de darle continuidad a estos vínculos es a través del ya mencionado grupo de *WhatsApp*, que también se utilizará para realizar *pedidos de ayuda* y compartir los testimonios de éxito en el uso de la Llave. En alguna ocasión posterior a la *iniciación* de Núñez, Lautaro propuso hacer una reunión de reencuentro y ofreció su casa como sede del evento pero finalmente estos intentos no se concretaron. Para este grupo, el camino transitado en la LLM se dio de manera individual. Según señalaron en las entrevistas, incluso aquellos que participaron de la *iniciación* con familiares o conocidos, luego del evento se dedicaron a su práctica en soledad. Mencionamos esta cuestión porque dicha dinámica dista de la que hemos encontrado en el caso de González Catán, *iniciación* a la que también asistimos por invitación de Mirtha. A pesar de esto, es necesario tener en cuenta que el

⁶⁹ En el capítulo 4, dedicado a la vida virtual del movimiento, hemos profundizado en el uso que se hace del mencionado grupo.

grupo de *WhatsApp* presenta una intensa participación diaria que cada iniciado decide regular de acuerdo a su voluntad y disponibilidad de tiempo.

3. 2. Iniciación en González Catán

Situado en el partido de La Matanza, en la periferia de Buenos Aires, el barrio se ubica en una zona de escasa infraestructura urbana. En algunas cuadras no hay asfaltado en las calles o las veredas se encuentran precariamente delimitadas, existen problemas de desagüe pluvial por lo que es frecuente encontrar charcos y calles anegadas, también hay áreas de terrenos baldíos en las que suele acumularse basura. Si bien la cuadra en la que se realizó la *iniciación* podría caracterizarse un sector residencial de clase media, a escasa distancia el escenario cambia considerablemente, construcciones con partes de chapa y madera. La población podría identificarse como de ingresos medios o bajos aunque veremos que existen matices en este sentido.

La zona cercana a la estación del tren –perteneciente a la línea Belgrano Sur– es muy transitada, un espacio abierto repleto de puestos de venta callejera, circulación de líneas de colectivos junto a una modalidad de remises que suele encontrarse en esta zona, los así llamados “0,50”⁷⁰, autos antiguos pero espaciosos –modelos del tipo del Taunus o Falcon– que realizan los recorridos en los que falta transporte público, y son compartidos por 4 o 5 pasajeros que se reúnen alrededor de la “parada”, por un monto fijo y de bajo valor.

La cita fue en un terreno amplio enrejado y con varias edificaciones. Adelante, la casa de la anfitriona (Catalina) y en el fondo, de un lado, la casa en la que vive su hija y del otro, un salón que utiliza como gabinete –es *reikista* e instructora de *Magnified Healing*– y *centro holístico*. En esta ocasión, el ritual se llevó a cabo los días domingo y lunes debido a que varias de las asistentes eran peluqueras y esteticistas por lo que los días sábados les resultaba imposible asistir. Todas las participantes llegaron en grupo, hablando fuerte y riéndose, la gran mayoría se conocían entre sí. Al comienzo del encuentro se descalzaron e ingresaron al salón vistiendo, en su mayoría, ropa de color blanco. Esto fue una innovación propuesta por la dueña de casa, ya que Mirtha, quien sería la instructora también en esta ocasión, nunca había mencionado este requisito anteriormente.

Dentro del lugar se mostraban una gran densidad de símbolos. Sobre el marco de la

⁷⁰ El nombre se debe al valor que tenía el pasaje (cincuenta centavos de peso argentino) cuando surgió esta modalidad en la década de 1990.

puerta de entrada, a modo de protección, un símbolo del *Om* hecho en madera. Hacia la izquierda una imagen del Papa Francisco plastificada y adherida en la pared, a continuación una pequeña mesa con un pesebre y un cuadro con pirámides de Chichén Itza en color dorado, a su lado, se sumaba el símbolo de la LLM también plastificado. En el fondo, un gran altar con una figura de Buda en yeso rodeado de inciensos y velas. En escala mas pequeña, varios “budas de la abundancia”, algunos mandalas y *posters* citando “la gran invocación⁷¹”. En continuidad con este, otro altar con flores en el que se ubican imágenes de la Virgen María, ángeles, Budas y Arya Tara⁷².

Este eclecticismo de saberes y símbolos que ya resultaba impactante sería enriquecido por los testimonios de las participantes. En esta oportunidad eran 13 mujeres, la más joven de 30 años, el resto entre 45 y 60 aproximadamente. Catalina, la anfitriona y quien se ocupó de la organización del evento, se dedica a las terapias y disciplinas espirituales y ya está *iniciada* en Llave Mariana. Si bien se encuentra en el proceso de práctica y aún no ha terminado los niveles correspondientes, tiene intenciones de convertirse en instructora. También se inició en *Símbolos de Luz* con una maestra de Ciudad Evita. Su tiempo se divide entre el gabinete y atender, junto a su marido, su despensa ubicada a pocas cuerdas de su casa.

Todas las asistentes son de González Catán, varias se conocieron en la peluquería de Marta o a través de ella, en cursos que se ofrecen en ese espacio los días domingos o lunes (momentos en los que no funciona comercialmente). Marta es devota de San Cayetano, *numeróloga* y *tarotista*, también está iniciada en *Símbolos de Luz*. Tiempo después de haberse introducido en estas prácticas se dio cuenta de que las clientas llegaban a la peluquería más interesadas por lo que ella pudiera decirles sobre *sus números* que por el cuidado de su pelo. En función de esto decidió dedicarle más tiempo y esfuerzo a crecer en este sentido, y poner su espacio de trabajo a disposición para fomentar la espiritualidad. Catalina, a quien Marta conoce del barrio, se instruyó en el mundo de la *Numerología* con ella.

Silvana tiene 53 años, es muy amiga de Marta y fue a la *iniciación* gracias a su invitación, es médica por la Universidad de Morón y psicóloga por la Universidad de Buenos Aires,

⁷¹ Cuya frase más popular es “Que el amor, la luz y el poder restablezcan el plan en la tierra”. Se trata de una oración o mantra supuestamente develada a Alice A. Bailey (escritora de origen inglés que formó parte de la Sociedad Teosófica de Los Ángeles) por un Maestro Tibetano llamado Djwhal Khul. <https://www.mundopranico.com/la-gran-invocacion/> [Consultado 17/01/2020].

⁷² Figura mítica proveniente del budismo tibetano, además de representar la sabiduría, es vista como una salvadora y protectora, portadora de excelentes cualidades maternas y designada como “la madre de todos los Budas”. Para más detalles sobre el culto a la madre en el budismo ver Kaewson y Zamora Prieto (2010).

también hizo un curso de psicoanálisis lacaniano en París. Trabaja como médica en una clínica de la zona y se define como “matancera”. Además se dedica a atender pacientes particulares como psicóloga y sostiene que el psicoanálisis “no puede ser algo solo para la gente de Palermo y Barrio Norte”, que también debe ser algo útil para la gente de La Matanza. Su camino espiritual comenzó en el año 1997 cuando una de sus pacientes tuvo una notable mejoría luego de comenzar a tratarse con *Reiki*. A partir de ese momento aprendió la técnica y empezó a cerrar sus sesiones terapéuticas dedicándole unos minutos a dar *Reiki* a sus pacientes. Tiene una hija de 28 años que estudia psicología en la UBA y también hizo el curso de *numerología* con Marta como instructora, y Catalina como compañera. A su vez, es compañera de Marta en un curso de *grafología* que toman en otro centro.

Alina tiene 60 años, es amiga de Marta y se corta el pelo con ella. Se dedicó toda su vida profesional a la cosmetología y la estética corporal, alquila algunos locales que quedan en la planta baja de su casa (cerca de la estación) y su marido es dueño de una matricería. Tiene dos hijos y dos nietos. Se formó dentro de la tradición católica aunque tiene una visión crítica de su aspecto institucional. A partir de una lectura de *registros álmicos*⁷³, realizada por una vidente de Morón, supo que su misión era “dedicarse al cuidado del alma en lugar del cuidado del cuerpo”. Esto la llevó a acercarse a la *iniciación* en Llave Mariana; a su vez, invitó a participar de esta instancia a una íntima amiga con quien, tiempo después, terminarían enemistadas por motivos que Alina resume en términos de envidia.

Como hemos visto, la forma de transitar estos espacios espirituales, en el caso de González Catán se da a partir de una red de mujeres en la que prima un sentido colectivo anclado en un territorio, se trata de vecinas, amigas y familiares. La cercanía geográfica y social entre las iniciadas facilita que luego de la *iniciación*, hayan continuado explorando su camino en la LLM en forma grupal, en varios casos juntándose a meditar y a aprender los distintos *tratamientos* correspondientes a cada nivel.

Las consecuencias de esta dinámica implican que progresivamente se haya consolidado un grupo cuyo epicentro podríamos ubicar en Marta y la peluquería, donde se movilizan y generan relaciones promoviendo saberes y prácticas de este tipo. Al acercarse el mes de di-

⁷³ Se trata de una instancia de *autodescubrimiento* que ha sido creada por una *vidente* de la localidad de Morón quien, oficiando como *canal*, pone en práctica técnicas de oración y meditación. De esta manera recibe mensajes sagrados para dar inicio a un proceso de *trabajo personal* en el que se procura reparar los *lazos kármicos* y *astrales* del consultante. Es posible acceder a una de estas consultas a través de un sistema de turnos que se ofrecen únicamente en forma telefónica con más de un mes de anticipación debido a su alta demanda.

ciembre, Marta se ocupó de crear un grupo de *WhatsApp* destinado a coordinar detalles para una reunión de fin de año que se llevaría a cabo en su casa. El nombre del grupo fue “Despedida del año” y, a pesar de haberse conformado con fines pragmáticos, durante varios años se utilizó para consultas y pedidos sobre disciplinas energéticas, saberes esotéricos, cadenas de ayuda y avisos de animales perdidos en el barrio. La despedida de año se trató de una reunión social y celebratoria en la que las participantes eran compañeras que habían compartido aprendizajes espirituales. Ante mis preguntas sobre la reunión, Marta me indicó que se trataba de un grupo entero de mujeres dispuestas a ayudarse entre sí, en el que se fomentaban las recomendaciones entre instructoras y *centros holísticos*, al contrario de lo que ocurría habitualmente con la cuestión de la competencia entre pares⁷⁴.

Una singularidad que hemos notado en las *iniciaciones* que se llevaron a cabo en zonas de menores recursos en el conurbano bonaerense –como es el mencionado caso de González Catán – es el uso de estas instancias de reunión como oportunidades para realizar colectas solidarias. En algunos casos se trató de alimentos no perecederos para comedores barriales y, en otros, útiles escolares o medias para los niños de un jardín municipal. En una ocasión se reunieron vestidos de fiesta para adolescentes de una escuela especial cuyo festejo de 15 años se realizaría de manera colaborativa y solidaria. En este último caso, el pedido llegó a través de Marta, quien se había propuesto a la cooperativa de la escuela como voluntaria para realizar el maquillaje y peinado de las homenajeadas.

Como parte de este ordenamiento que tiende a la redistribución y el intercambio, en ciertos cursos en los que tuve la oportunidad de participar en la peluquería de Marta, se dedicó un momento al intercambio, venta y préstamo de libros usados que cada una de las participantes aportó y colocó sobre la mesa central. Todos ellos abocados a temáticas espirituales o a terapias alternativas. Este intercambio, que ocurre de manera habitual, implica una forma simple y económica de promover la circulación de información que se considera valiosa dentro del grupo.

Es relevante tener en cuenta cómo, para muchas de estas mujeres –que en algunos casos no han alcanzado a concluir la escuela secundaria o incluso, en casos aislados, la escuela primaria– la incorporación de una técnica como la de la LLM implica un ejercicio de lectura intenso debido a la extensión y complejidad del material que se utiliza para transmitirla. Junto

⁷⁴ Volveremos sobre este tópico en el capítulo 6.

a esto, cabe señalar que la amplia bibliografía que podríamos encuadrar como de autoayuda y espiritualidad (suele mencionarse a la editorial Kier como un ejemplo de literatura deseable) constituyen –en muchas ocasiones– el único contacto con el mundo de la lectura⁷⁵.

Más allá de que esta dinámica evidencia las necesidades materiales que existen en este contexto territorial, cabe señalar que estas acciones cobran sentido de acuerdo a una cosmología en la que la misión principal de las personas que han *despertado* es *llevar luz* y beneficiar a su entorno, ya sea en clave energética o en forma de ayuda solidaria. Como mencionamos, aquí las prácticas espirituales se insertan en redes territoriales donde los cursos, instructorados, consultas y prácticas se vivencian de manera colectiva y se ven atravesados por la lógica barrial. La participación en cada una de estas actividades es promovida por alguna vecina de González Catán y difundida en la peluquería o a través de amistades. Cuando a alguna de estas reuniones ingresan personas nuevas, rápidamente se activan mecanismos de inclusión. Ya sea en *iniciaciones* de LLM, seminarios de *Biodescodificación*⁷⁶ (sic) o clases de *Numerología*, las nuevas aprendices suelen ser invitadas a continuar en contacto con este grupo de mujeres de González Catán para seguir participando de nuevas iniciativas. Este carácter socialmente abierto del grupo y la existencia de una dinámica colectiva ya instalada tuvo ciertas consecuencias positivas en el desarrollo del trabajo de campo, ya que las invitaciones a participar de otras reuniones o cursos espirituales fueron una constante y dicho acercamiento facilitó, también, la posibilidad de concretar entrevistas.

Lo que advertimos aquí son ciertas diferencias en las formas de vivir la espiritualidad con lo planteado en el caso de Núñez, en donde los practicantes trazan recorridos más bien individuales. A pesar de asistir a la *iniciación* acompañados por amigos o familiares, en este caso, la práctica espiritual se da en solitario. Consecuentemente, en lo que hace al desarrollo de esta investigación, en este grupo se presentaron mayores obstáculos ya que los contactos y

⁷⁵ En el capítulo 4, dedicado a la experiencia de la espiritualidad en la dimensión virtual, veremos como se ponen en juego nuevas estrategias pedagógicas –tales como, audiolibros, audios de *WhatsApp* y videos de *YouTube*– para acercar conocimientos espirituales a públicos cada vez más amplios.

⁷⁶ Tuvimos la oportunidad de participar en un seminario de *Biodescodificación* (a veces también llamada *Biodecodificación*) impartido por Silvia en la peluquería de Marta (ubicada en González Catán) en el año 2017. De acuerdo a nuestras notas de campo podemos dar algunas precisiones sobre esta disciplina. Es un saber de origen alemán, también conocido con el nombre de *bioneuroemoción*, fundado en la *Nueva Medicina Germánica* creada por el Dr. Ryke Geerd Hamer. Se trata de un tipo de saber médico alternativo, surgido en la década de 1980, que explica el origen de las enfermedades de acuerdo a conflictos emocionales no resueltos que quedan *codificados* en las células y posiblemente provienen de generaciones anteriores. Especialmente destinado a tratar el cáncer y su origen, la forma de intervención de esta técnica es la resolución de las cuestiones emocionales mediante el diálogo con un terapeuta *biodescodificador* a fin de reconocer la “verdadera” causa de la enfermedad y lograr su curación (Registro de campo, mayo 2017).

las entrevistas posteriores a la *iniciación* tuvieron que realizarse individualmente, lo que dificultaba formarse una idea acabada del entramado de vínculos en los que se inscriben las trayectorias personales y espirituales de estos sujetos.

Dentro del grupo de Núñez tampoco se establecen vínculos entre técnicas de *elevación espiritual* y formas de acción solidaria o se propicia un enlace con otros centros, instructores o practicantes de la zona. La forma de *elevación y ayuda* que prima en este grupo encuentra sus límites en la dimensión espiritual y energética, no obstante –desde esta mirada– las acciones y prácticas que se realicen en este plano tendrán una repercusión beneficiosa en el aspecto material para sus practicantes pero también para aquellos que los rodeen tanto en término sociales (amigos, familiares o compañeros de trabajo) como en términos espaciales (sus vecinos, el barrio en su totalidad e incluso el país).

4. Síntesis

En este capítulo dimos cuenta del origen del movimiento de la LLM estableciendo vínculos entre su revelación y sus condiciones de surgimiento en un momento particularmente convulsivo de la historia nacional que impactó en la vida económica y social de la mayor parte de la población en Argentina. También hemos desarrollado las disputas que han atravesado su historia, sus cismas y la forma en la que se estructura actualmente, a su vez reconocimos las diferencias que se dan entre instructores a la hora de establecer ciertos criterios en la enseñanza como es el arancelamiento o la gratuidad de su transmisión.

Como hemos visto, los cismas mencionados no solo evidencian las formas en las que emergen y se cristalizan pugnas políticas relacionadas al liderazgo de figuras puntuales (Verónica, Damián, Ariel y los distintos grupos de instructores y practicantes que responden a cada uno de ellos), sino posibles formas de monopolizar el dogma e imponer una versión de la LLM recurriendo a una justificación cosmológica que en todos los casos se auto propone como su versión verdadera y legítima. A su vez, analizamos estos inestables liderazgos como formas alternativas de institucionalización que se alejan del formato eclesiástico pero de igual manera producen institución, “formas organizadas de actividad social, reacciones comunes ante situaciones similares” (J. Algranti *et al.*, 2019: 48).

En cuanto a sus participantes –tanto practicantes como instructores– vimos a la LLM como un fenómeno transversal que encuentra eco en personas de muy distintos orígenes, nivel

de instrucción, poder adquisitivo y trayectoria social. También, sus adscripciones religiosas o espirituales difieren presentando una amplia variación en los símbolos y valores religiosos que rechazan o toman como válidos. Si bien el paso por el catolicismo es una característica que encontramos con cierta frecuencia, no es condición *sine qua non* de la participación en las *iniciaciones* o, posteriormente, de la permanencia en el movimiento.

Indagamos en la composición sociológica del movimiento a partir de un ejercicio comparativo entre dos *iniciaciones* –realizadas en Núñez y González Catán– concluyendo que los respectivos espacios en los que se dieron cada una de estas reuniones implicaron dinámicas diferenciales en las que lo individual y lo colectivo cobraron un peso marcadamente desigual para sus practicantes. En el caso de Núñez descubrimos una forma de experimentar la espiritualidad que remite más al orden de lo individual, a pesar de que entendemos que estas formas de ser y hacer individualmente se tejen en tramas ineludiblemente intersubjetivas. Esto es así porque se trata de una técnica energética que implica relaciones con *entidades espirituales* o seres extraordinarios –ya sea María o la *energía*– y, a la vez, propone formas de cuidado volcadas hacia otros. Contrariamente, en González Catán, la lógica colectiva moldea las experiencias espirituales en general y, junto a ella, la que se desarrolla en la LLM. De alguna manera esta forma de sociabilidad facilita la realización de acciones que vinculan la *tarea espiritual* con la ayuda asistencial y material a otros. Articulación por demás interesante si tenemos en cuenta que la LLM se propone como una herramienta de amor y cuidado que implica la responsabilidad de ayudar a personas, animales y causas de distinta índole que así lo requieran.

En el próximo capítulo realizaremos una descripción detallada del universo cosmológico de la LLM enfatizando su carácter híbrido –católico y *New Age*– y en su peculiar integración de los aspectos sociales, naturales, humanos y divinos a través de la polisémica noción de *energía*.

CAPÍTULO 2

La *energía* de María: cosmología de una espiritualidad ecléctica

La antropología tiene por objetivo conocer esquemas y modelos de interpretación de la realidad que, justamente, varían o se alejan de la racionalidad eurocéntrica que tamiza nuestra mirada del mundo. La inquietud etnográfica funciona como una guía que nos lleva a preguntarnos por estas cosmologías singulares como posibles vías de aproximación a la *otredad*.

El recorrido propuesto en este capítulo da cuenta de la LLM en tanto sistema simbólico e indaga en la concepción que el movimiento establece sobre el universo como sistema integrado, el tiempo, la humanidad y lo divino, junto a su peculiar propuesta soteriológica –en tanto forma de salvación– de transformación de la realidad a partir de la puesta en práctica de su andamiaje de símbolos. Con este objetivo, se describe su mito de origen y horizonte utópico, su cosmología híbrida en la que se mixturán tópicos fundamentales de la lectura *New Age* sobre el mundo con figuras de mediación y devoción como son María y Jesús. A su vez, se describe su símbolo y las tensiones que surgen de estas interpretaciones energéticas de la realidad en relación a ciertos saberes biomédicos. También, dentro de esta cosmología, reconocemos una importante heterogeneidad en los modos de interpretación y apropiación de sus preceptos, lo que da origen a cierta variación intergrupala.

La descripción y el análisis de estos elementos nos llevará a fundamentar la caracterización del grupo de la que partimos: tratamos aquí con un grupo *New Age* que toma elementos del catolicismo pero que, en función de su cosmología y práctica ritual, de ningún modo puede ser considerado un movimiento católico. Por último, nos detenemos en las posibles relaciones que se establecen entre esta forma de ver el mundo y el discurso científico.

Como aclaración, vale decir que la matriz cosmológica junto a la actuación ritual –que será tratada en el siguiente capítulo– son las bases sobre las que se monta el argumento principal de la tesis. Lo que aquí sostenemos es que la incorporación de la interpretación del cosmos que propone la LLM junto a las acciones rituales pautadas para intervenir en él, habilitan en sus miembros “transformaciones del sí” que impactan en sus trayectorias vitales. En este capítulo comenzaremos a dar cuenta de cómo estos cambios operan a nivel de la identidad de sus participantes, y que representaciones o acciones promueven en ellos. La mencionada línea de análisis será complementada en el capítulo 4, donde nos abocaremos a reconocer las estrategias de presentación que ponen en juego a través de su despliegue en el escenario virtual y sus consecuencias en el nivel identitario de estos sujetos.

A los fines que nos ocupan, definimos lo cosmológico como aquello que remite a la

constitución del universo, su origen, la divinidad y el rol de la humanidad en este entramado. También consideramos los aspectos escatológicos, la soteriología, el sentido último de la vida, la enfermedad y la muerte como parte de este repertorio. Como anticipamos en la introducción, acordamos con lo señalado por López (2009) en reservar este término para denominar saberes de carácter explícito y sistemático, en los que los especialistas juegan roles de importancia y diferenciarlo del término cosmovisión⁷⁷ teniendo en cuenta que esta última no implica un conjunto reificado de esquemas de pensamiento, percepción o normas de acción sino que presenta un carácter abierto y mudable, formas particulares de concebir y vivir el cuerpo y la persona, y de estar en el mundo. La importancia de la diferenciación precedente reside en la conceptualización que haremos de la LLM como una cosmología –en diálogo con otras–

⁷⁷ Desde la antigüedad, la cosmología, es decir las ideas sobre la forma y naturaleza del universo han sido motivo de preocupación para algunos filósofos presocráticos entre los que se ubican Epicuro y Demócrito. A su vez, pensadores frecuentemente denominados “cosmólogos”, como fue el caso del renacentista Marsilio Ficino (1433-1499), han indagado sobre el lugar que ocupa el cuerpo, el alma y el espíritu dentro del universo y su naturaleza. Su legado resulta particularmente enriquecedor para este trabajo debido a sus aportes en relación a la articulación entre macrocosmos y microcosmos junto a sus ideas sobre una naturaleza que deviene espiritualizada (Paul, 2021[conferencia]). A pesar de estos antecedentes, el término “cosmología” se considera introducido en 1731 en la *Cosmología Generalis* de Christian Wolff definido como “ciencia del universo en general” (Ferrater Mora en Wright, 2008: 127). Dicha acepción puede rastrearse en los debates que marcaron el siglo XVII, cuando de una vieja visión del mundo –que postulaba un universo finito y ordenado bajo jerarquías perfectas– se da lugar a un universo indefinido, cuya unidad (y funcionamiento mecanizado) depende únicamente de las leyes y los elementos que lo componen. Este paso de un mundo cerrado a un universo infinito trae consigo una “destrucción del cosmos” gestada a partir de una crisis de la consciencia europea que marcó el pensamiento occidental (Koyré, 1999[1957]). Ciñéndonos al ámbito de la antropología, López (2009) va a señalar que el concepto de cosmología es ubicuo en la literatura amazonista (Albert y Ramos, 2002; Chaumeil, 1998; Descola, 2001; Viveiros de Castro, 1996) y refiere generalmente a la construcción explícita de sistemas simbólicos –de acuerdo a su herencia estructuralista y su afán por hallar “sistemas sincrónicamente coherentes” (López, 2009:35)–. No obstante, sostiene que estos autores también incluyen en sus usos del concepto categorías implícitas, aprehendidas en la práctica, sin formular una distinción entre *cosmología* y *cosmovisión*. Este carácter inexplicitado también es contemplado por la definición de Wright, según la cual la cosmología “refiere a a una serie de ideas acerca de la realidad, la cual puede o no aparecer ordenada sistemáticamente en una teoría nativa general” (2008: 127). En ella, también enfatiza la idea de orden, o de totalidad ordenada, que supone la noción del cosmos dentro la visión occidental del mundo. Por su parte, el término *world view* (visión del mundo o cosmovisión) fue utilizado tempranamente por autores como Franz Boas o Robert Redfield (1952) –cuya línea de investigación fue continuada por Hallowell (1960)–. Posteriormente, Clifford Geertz (1987[1973]) definió el término como el retrato o visión que un grupo o sociedad tiene de la manera en que las cosas son, ideas generales sobre un tipo de orden que aglutinan sus aspectos cognitivos, existenciales y valores, una supuesta estructura de la realidad. Como noción complementaria, el mismo autor entendió al *ethos* como el tono, carácter, estilo moral y estético de un pueblo y el estado real de cosas que tal pueblo experimenta, su estilo de vida (Geertz, 1987[1973]: 89). Desde esta mirada, las nociones de *world view* y *ethos* tienden a justificarse mutuamente articulando la dimensión normativa (*world view* o *cosmovisión*) con la dimensión existencial (*ethos*). Las dificultades que presenta una mirada dicotómica que conceptualiza separadamente estas dimensiones ha sido advertida por algunos autores (López, 2009; Ludueña, 2018) quienes proponen la incorporación de las herramientas bourdianas desplegadas en su teoría de la práctica (Bourdieu, 2015) –particularmente el concepto de *habitus*– a fin de generar una aproximación unificadora entre lo intelectual y lo vivencial. A pesar de volcarse al uso de la expresión *cosmology*, la obra de Mary Douglas (1973[1966], 1988[1978], 1998) ha significado un gran aporte a la comprensión de estas “visiones del mundo” planteando la necesidad de correspondencia existente entre la experiencia simbólica y las relaciones sociales.

que tiene lugar en un marco cosmovisional general que, en alguna medida, compartimos con sus miembros.

El encuentro intersubjetivo que implica la práctica etnográfica puede traer aparejado un acercamiento, choque o fusión de horizontes de sentidos. Esta clase de aproximación tiene como consecuencia mínima el reconocimiento de una alteridad, aunque este concepto no sea más que un dispositivo metodológico que utilizamos los antropólogos para mirar el mundo humano de un modo particular⁷⁸. Partiendo de esta premisa, reconocemos que nuestros interlocutores de la LLM ponen en juego un conocimiento del mundo específico que se presenta en la forma de una cosmología heterodoxa que se distancia de los saberes hegemónicos y normativos de la modernidad occidental –con todos los matices que puedan contemplarse en relación a ella dentro de un marco periférico y poscolonial como el latinoamericano–. No obstante, en aspectos más generales e inexplicitados –que aquí designaremos como cosmovisionales– hallamos ciertas coincidencias entre orientaciones *emic* y *etic*. Con esto queremos decir que los sujetos con los que establecimos un diálogo, cercanos en tiempo y espacio, considerados –como diría Fabián (1983)– “coetáneos”, comparten con la propia investigadora un idioma común, estructuras de parentesco, ciertas formas de relación con el estado –en sus usos del sistema biomédico, educativo, jurídico y político– y, además, con el trabajo y el mercado. A pesar de ello, su universo se encuentra habitado, poblado por potencias que configuran un escenario *otro*, dentro de una trama cultural común.

1. El universo como sistema integrado

La descripción de los elementos cosmológicos que dan forma a la doctrina de la LLM implica visitar tópicos frecuentes en las interpretaciones Nueva Era del mundo, no obstante su origen y carácter mixturado le confieren marcas que hacen a su singularidad. En lugar de concebirse como una forma de saber ancestral de origen humano, como sucede con la *Medicina Ayurvédica* o el *Yoga*, la LLM se apoya en una revelación que implica instancias de comunicación con lo sagrado mediadas a través de una *canal*. En lugar de restringir la sacralidad a la naturaleza o ubicarla en la interioridad de las personas, la LLM propone la existencia de “una madre o padre creador” cuyo carácter sagrado se irradia hacia cada elemento del cosmos considerándolos parte de un plan divino.

⁷⁸ Para una problematización del concepto de *otro* en tanto producto del desarrollo de la epistemología occidental y la expansión capitalista europea ver Wright (2021).

En sus mensajes se identifica una concepción específica del planeta tierra como órgano vital del universo, como ser vivo que forma parte de un “todo orgánico”. La tierra también es descrita como parte de un organismo superior, “como un brazo para el cuerpo de la galaxia” (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de consciencia*, 2002:24) al que hay que ayudar a sanar a través de la *energía divina*. A través de esta metáfora antropomórfica se expresa una idea unificada del cosmos que supone una fuerte interconexión entre seres y eventos a partir de la noción de *energía*. Debido a esto es que se muestra una gran preocupación por las catástrofes naturales y existen *tratamientos energéticos* colectivos para moderar los daños de estos fenómenos. En tanto las catástrofes son leídas –a partir de esta matriz hermenéutica original– como formas de purificación de un planeta contaminado por la acción humana, los *tratamientos* no tienen como fin evitar este tipo de fenómenos sino hacer que se desarrollen de la forma menos dañina posible. Tomando los aportes de Geertz (1987[1973]), consideramos que la LLM ofrece un “modelo de”: un mapa del cosmos y los elementos que lo conforman; y un “modelo para”: una guía de intervención en el mundo a través de rituales que movilizan *energía*.

Más adelante tomamos algunos ejemplos para evidenciar cómo ciertos eventos catastróficos ya mencionados ponen en juego supuestos cosmológicos que se actualizan a partir de acciones rituales. Decimos que se actualizan en tanto, como indicaba Geertz (1987[1973]), creencias y ritos se enfrentan y se confirman recíprocamente.

La cosmología propuesta por la LLM es un sistema que se despliega en los *mensajes revelados*, aunque las apropiaciones que existen de sus rasgos presentan ciertas variaciones. Por empezar, la lectura y el estudio pormenorizado de los mensajes es una tarea a la que solo se abocan aquellos practicantes que pretenden concluir su recorrido y llegar a ser instructores. El común de los aprendices no se dedica a un estudio profundo de la doctrina mas allá de los contenidos que les fueron enseñados durante las *iniciaciones*. Para ellos, el foco se encuentra en los elementos técnicos que son aquellos que los habilitan a utilizar la *energía mariana* a partir de las tecnologías simbólicas que constituyen el centro de la enseñanza. Lo que señalamos entonces es un primer punto de variación en el que los especialistas cuentan con elementos e interpretaciones que distan de aquellos que han incorporado el común de los practicantes.

A pesar de ello, existen una serie de elementos que son aceptados e incorporados por

todos ellos: el poder del *símbolo de la Llave*, la noción de *energía* en tanto eje articulador del cosmos y la existencia de una multiplicidad de potencias divinas –aunque las maneras de jerarquizarlas dependen en gran medida, de preferencias individuales–. También, la división del universo en *planos energéticos* que conforman un gradiente según el cual las *esferas inferiores* se caracterizan como negativas, en relación a las superiores que se asocian a lo *luminoso* y elevado. La existencia humana se supone en un plano medio, aunque después de la muerte se considera que el alma comienza un proceso de partida que puede tomar 3 rumbos distintos: una ascensión hacia *lo alto*, una problemática permanencia en el mundo de los vivos o un proceso de reencarnación. Este plano, el humano, se considera el plano de la realidad material o de la tercera dimensión, de aquello perceptible a través de los sentidos mientras que los planos *energéticamente elevados* se ven asociados a la existencia espiritual y al mundo de lo invisible. Asimismo, la forma que toman los sucesos en el plano material suponen responder a eventos que ocurren en el plano sutil y elevado, y la soteriología propuesta se vincula a acercarse a Dios, a partir de comprender el carácter de unidad con el todo y obrar en pos de una transformación energética general. No obstante, dicha transformación cósmica depende de un cambio subjetivo e interno que debe orientarse a la *elevación de la energía* propia.

Muchos de los elementos antes señalados se ponen en juego cuando suceden catástrofes naturales que activan rituales específicos. Este fue el caso de los importantes incendios que se desataron en el Amazonas en el año 2019 y en Australia en el 2020, estos episodios dieron lugar a que se organizaran meditaciones y *envíos de energía mariana* a través de pedidos que circularon en *Facebook* y *WhatsApp*. En el caso del Amazonas, también se propuso una *visualización* en la que todos los practicantes debían imaginar una intensa lluvia cayendo sobre la selva con el fin de promover el fin de los incendios. La decisión de llevar a cabo estas acciones responde a la premisa de que tanto el pensamiento, las imágenes que somos capaces de evocar mentalmente, como las palabras que podemos pronunciar y escribir tienen un *efecto energético* en el cosmos⁷⁹. Desde esta perspectiva, la realidad, con sus eventos afortunados y desafortunados, se entiende parcialmente como un epifenómeno de la *acción energética* de toda intención humana. En función de esta premisa, las intenciones positivas adquieren la facultad de moderar los daños causados ya sea por una catástrofe o una enfermedad y su efica-

⁷⁹ Esta teoría que atribuye al pensamiento la capacidad de alterar y construir la realidad se explica, en su discurso, como parte del desarrollo de la física cuántica y será retomada hacia el fin del capítulo para indagar en las relaciones entre esta doctrina y ciertos discursos científicos.

cia reside en una lógica acumulativa, de acuerdo a la cual la suma de consciencias volcadas hacia un mismo objetivo redundan en resultados favorables. Decimos que estos rituales tienen como objetivo moderar los daños de dichos eventos catastróficos o desagradables, y no evitarlos porque: por un lado, se considera que son fruto de la capacidad de intervención divina y su permanente lucha con entidades oscuras y, por el otro, se tratarían de vías de aprendizaje, destino último de la vida humana. Es decir, se cree que los distintos acontecimientos que afectan a la existencia humana –ya se trate de un incendio o una enfermedad– son parte de un plan divino que tiene como fin llevar a las personas, colectiva e individualmente, a una serie de aprendizajes espirituales.

Para estos practicantes, una de las ocasiones en la que la capacidad de intervención divina se puso de manifiesto fue en el inesperado incendio sucedido en la Catedral de Notre Dame de París el 15 de abril de 2019. En esta ocasión, no solo se realizaron las acciones rituales correspondientes (meditaciones y *tratamientos energéticos*) para reducir los posibles daños del siniestro sino que el hecho despertó particulares interpretaciones sobre la forma y el lugar en el que comenzó el fuego. Ese día, tanto en los perfiles de *Facebook* como a través de los grupos de *WhatsApp* de la LLM se difundió un mensaje de Amalia, una experimentada instructora, explicando el sentido de que el fuego se haya iniciado en Europa, en un centro geopolítico como París y especialmente en la cúpula de la estructura que tomó. Este dato fue interpretado como un mensaje enviado desde las *altas esferas* (espacio que se le otorga a los seres divinos) para mostrar que el origen de los problemas y de “lo que está podrido” son las cúpulas tanto de la institución eclesiástica como de los gobiernos. En función de esto, los *envíos energéticos* del grupo también estuvieron dedicados a estas élites con el fin de que tomen consciencia de los daños que ocasionan y reviertan su accionar nocivo. Esta interpretación espacializada y metafórica de un evento que captó la atención de los medios de comunicación, se constituyó en una contundente crítica a la Iglesia Católica como institución, a sus jerarquías pero también a otros grupos de poder que exceden el ámbito religioso. Dicha denuncia a las cúpulas religiosas y políticas puede ser vista como una crítica utópica que cuestiona el orden actual de las cosas y propone nuevas formas de relación entre humanos, y entre humanos y naturaleza guiados por valores espirituales que gestionen de manera más horizontal, *consciente* y justa, recursos y decisiones. Como vemos, las transformaciones aquí se orientan hacia el ámbito de lo intersubjetivo aludiendo a ideas sobre la comunidad –desde una acepción deste-

rritorializada y globalizada– y el planeta.

Dado que esta cosmología plantea al mundo natural y al mundo social como una continuidad sometida a las mismas influencias y principios, tanto los eventos climatológicos como aquellos de índole social son leídos como catástrofes que expresan una *negatividad energética* como producto de una actividad humana desviada. Tal desvío tendría que ver con “correrse del camino” que lleva al *despertar* y a la *elevación del espíritu*. En cuanto a sucesos sociales podemos decir que fueron frecuentes los *envíos de energía* hacia Venezuela, Chile y Bolivia durante los períodos de agudización de sus crisis políticas durante los años 2018 y 2019, o las meditaciones para *armonizar* la llegada masiva de refugiados a Europa que comenzaron a intensificarse en el año 2015 y, en muchas ocasiones, terminaron en naufragios trágicos.

En este marco, la emergencia de una cantidad tan grande de conflictos y desastres naturales y sociales se explica bajo una concepción de tiempo variante, no uniforme, que supone que actualmente transitamos un proceso de aceleración en el que los cambios suceden vertiginosamente. Dicha aceleración se vincula a la llegada de la Nueva Era, era que arribaría gracias al *trabajo energético* de millones de personas alrededor del globo que se esfuerzan por la *elevación de la consciencia* y por el comienzo de este nuevo devenir. No obstante, se cree que este trabajo en favor de la luz también genera una reacción de las *fuerzas oscuras* que activan su potencia dando lugar a una *pugna de energías*. En función de esto, los mensajes revelados explican que desde las *altas esferas* se han enviado seres superiores a *encarnar* en la tierra bajo la forma de maestros, entre los que suele mencionarse a Jesús y Buda, con el objetivo de ayudar a la humanidad a encontrar el *camino del amor* y la armonía. A dichos maestros se les atribuye un equilibrio perfecto entre el *polo mental* y el *polo espiritual* logrado a partir de la meditación y la contemplación.

2. Humanos, maestros y planetas: el mito de origen

Para profundizar en esta cuestión, desarrollaremos brevemente ciertas características del mito de origen propuesto en los mensajes revelados. De acuerdo con ellos, los *seres superiores* a los que nos referimos anteriormente se supone que fueron habitantes incorpóreos de un planeta que formó parte de un “sistema local planetario” (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 4to nivel de consciencia*, 2002: 20) que, hace millones de años, presentaba condiciones atmosféricas muy similares a las de la Tierra. Formando parte de nuestra misma gala-

xia, este sistema se cree que se conformaba por siete planetas, cinco soles y nueve lunas que guardaban años luz de distancia entre sí.

La creencia en la existencia de distintas *razas* que ocupaban cada uno de estos planetas da forma al mito de origen de la humanidad y a una antropología que podemos reconocer como de inspiración teosófica. En cinco casos, estas diferentes razas que serían ancestros de la humanidad se corresponderían con las distinciones raciales que, de acuerdo a los mensajes, son reconocidas en la tierra actualmente. Estas son: la *raza aria*, la *raza negra*, los *mestizos*, la *raza amarilla* y la *raza roja*. El sexto planeta habría sido habitado por seres de contextura muy grande que alcanzaban grandes alturas pero presentaban un desarrollo intelectual muy bajo. Finalmente, el séptimo planeta, como dijimos, sería el ocupado por sociedades de seres superiores –entre los que podemos contar a Jesús y María– que funcionarían como *guardianes espirituales* cuya tarea era ayudar a otros seres en su proceso evolutivo (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 4to nivel de consciencia, 2002*).

Las condiciones climatológicas de cada uno de estos mundos explican las diferencias físicas adjudicadas a estos grupos “pre humanos”. En el caso de la raza negra se cree que habitaron en un planeta muy cercano a un sol que se caracterizaba por tener altas temperaturas. Contrariamente, la raza aria se desarrolló en un planeta frío, cuya lejanía con el sol tuvo como consecuencia que sus habitantes tuvieran una pigmentación muy débil. Curiosamente –aunque no se aclara que hayan sido parte de este sistema planetario– los mensajes revelados consideran a “los albinos” como una raza más, surgida a partir de los arios y dan ciertas precisiones sobre los eventos que les dieron origen. Se supone que, hace millones de años, los albinos habitaban un planeta con similares condiciones al de los arios con la diferencia de que este presentaba un centro lleno de lava que llegaba casi hasta la superficie. En un momento dado, la colisión de un meteorito generó un aumento en la distancia que este astro mantenía de su sol, cuya influencia era de por sí débil. El consecuente enfriamiento, llevó a estos *humanoides* a construir hábitats subterráneos en los que podían sobrevivir gracias al calor que les brindaba la cercanía con la lava. No obstante, esta tendencia a ocultarse de la luz solar tuvo como consecuencia la falta de pigmentación que los caracteriza. A partir de una lógica similar, se explica la existencia de personas pelirrojas, ellos serían descendientes de un grupo racial oriundo de un planeta circundado por un sol capaz de generar manchas en la piel de sus moradores. En el caso de la raza amarilla, los ojos rasgados se consideran el resultado de la acción de fuertes

vientos que azotaban las planicies del ecosistema dominante en su planeta. Como vemos, estos mitos de origen explican cada característica física de acuerdo a condiciones geográficas y climatológicas reforzando así las imbricaciones entre el ser humano y su medio circundante.

La llegada al planeta tierra se cree fruto del esfuerzo mancomunado de estas civilizaciones que presentaban un importante desarrollo tecnológico, científico y espiritual. Es a partir de estos conocimientos que habrían descubierto la utilización de *vórtices energéticos* como medios de transporte hacia lugares alejados en millones de años luz dentro del cosmos. Ante la inminencia de un cataclismo en su sistema solar, distintos grupos de cada planeta habrían decidido realizar este viaje interestelar, apoyados por la guía de los *seres espirituales*. Cada grupo buscó, entonces, similitudes con sus ambientes de origen en distintas regiones de la Tierra. Así es como se explicarían, de acuerdo a esta antropología nativa, las diferencias fenotípicas de los seres humanos en la actualidad y su distribución geográfica. No obstante, de acuerdo a esta narrativa, la ubicación original fue alterada por distintos individuos miembros de dichas civilizaciones por la preocupación de que el aislamiento entre ellas acabara generando tensiones entre los grupos. Debido a esto, y en pos de generar un sentimiento de integración entre las civilizaciones, tomaron la decisión de reunirse en la Atlántida⁸⁰ y dieron origen a una nueva raza: los atlantes, que posteriormente se extinguiría.

No cabe duda de que esta mitología retoma ideas ya presentes en distintas corrientes esotéricas, como la Teosofía, que también se encuentran fuertemente difundidas en los grupos platillistas (Otamendi, 2015) y ufológicos (Ellwood, 1995; Stoczkowski, 1999). Sin embargo, esta cosmología sostiene un particular énfasis en las figuras de María y Cristo como parte de esta *raza espiritual* de seres superiores que cumplen el rol de guías en la *evolución interplanetaria*, rasgo que da cuenta de su capacidad de integración. Junto a esto, se pone en evidencia que la cosmología de la LLM postula la existencia de una fuerza integradora del todo a través de la noción de *energía*.

3. Advenimiento de una Nueva Era y “masa crítica”: la construcción de una identidad espiritual

Los practicantes espirituales de la LLM se proponen como continuadores del legado cristiano y se autoperceben como parte de la *masa crítica*⁸¹ que dará lugar a ese punto de infle-

⁸⁰ Ver definición en el capítulo 1.

⁸¹ Ver definición en la introducción.

xión histórico de pasaje hacia una nueva *etapa cósmica*. En esta tesis denominamos adscripción identitaria futura a esta particular forma de identificación que encuentra su sentido en sucesos venideros. Aquí la identidad se monta sobre elementos cosmológicos que urden una trama entre la divinidad, la humanidad, la naturaleza, la sociedad, el tiempo y el espacio. Es a partir de enlazar la noción de *energía* con sus propias acciones rituales y conocimientos que estos practicantes se ven a sí mismos como personas espirituales o que han *despertado* para pasar a formar parte de la masa crítica. La pertenencia a la LLM puede plantearse como una suerte de gesto de distinción ya que establece, veladamente, la existencia de lo que podríamos llamar una élite espiritual portadora de atributos como una mayor sensibilidad y entendimiento.

Las implicancias de autoidentificarse como personas espirituales pueden ser entendidas a la luz de la mirada de Erving Goffman (2001 [1959]) sobre las formas de presentación de la persona en la vida cotidiana:

Cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda implícita o explícita de ser una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otros, obligándolos a valorarlo y tratarlo de la manera que tienen derecho a esperar las personas de su tipo [...]. Los otros descubren, entonces, que el individuo les ha informado acerca de lo que «es» y de lo que ellos deberían ver en ese «es» (Goffman: 2001[1959], 25).

En este sentido, ser una persona espiritual indicaría –para sí mismo y para otros– que se forma parte de una clase especial de personas más sutil, más compleja y en alguna medida mejor, que se diferencia del resto. Esta identidad se proyecta no solo en formas de identificación verbales sino en los símbolos que suelen portarse y resultan visibles (dijes o remeras con el símbolo de la LLM, *malas*⁸² o adornos con el símbolo del Om), así como el tipo de vestimenta que se lleva a las *iniciaciones* (telas livianas y claras o con diseños complejos y coloridos que se asemejan a mandalas), también en el tono de voz y movimientos corporales –generalmente suaves y medidos–.

La concepción actual que sostiene la LLM sobre la humanidad implica que las personas tienen la capacidad de elegir un *camino espiritual* y separa a los que han despertado de aquellos que, tal como nos fue indicado por una practicante: “son grises y no van a despertar nunca” (Entrevista con Margarita, 2012). La humanidad en este contexto es caracterizada

⁸² El Mala o Japa Mala es un collar de 108 cuentas utilizada en el budismo para la meditación y recitación de mantras. Dentro de los circuitos New Age también suele llamarse informalmente *rosario budista* o *rosario hindú*.

también como una entidad perfectible, en un constante proceso de *evolución* y acercamiento a la divinidad que, sin embargo, se encuentra marcada por su naturaleza dual: carnal y espiritual a la vez. Es a partir de los aspectos carnales que se dan las desviaciones que alejan a algunas personas del camino correcto hacia la *evolución espiritual*.

No obstante, los mensajes revelados sostienen, en relación a esta posibilidad de elección, que el libre albedrío de la humanidad se encuentra inevitablemente constreñido por el accionar de algunos hombres que “gustan del poder” y que, desde las naciones ricas, oprimen a las naciones pobres (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de conciencia*, 2002). Dicho posicionamiento constituye una original perspectiva ya que estas explicaciones de corte social son más bien infrecuentes en las doctrinas popularizadas en el universo de la Nueva Era. Como ejemplo de falta de libertad, los mensajes señalan el caso de los ciudadanos argentinos, que no pueden liberarse de la miseria, de la injusticia, de la falta de educación ni de la violencia. Teniendo en cuenta que estos mensajes fueron “recibidos” en el año 2002, se hace evidente que los aspectos coyunturales impactaron fuertemente en esta concepción cosmológica que yuxtapone fenómenos energéticos que ordenan el cosmos, designios divinos de una madre o un padre creador que impone instancias de aprendizaje a los hombres, junto a acciones humanas desviadas y corrompidas que coartan la libertad de sus “hermanos justos y pobres”. La misión que, desde esta doctrina, se le adjudica a “los honestos y los justos” y a los que han *despertado* es la de generar una transformación cuya eficacia dependerá de influjos energéticos.

Si tenemos en cuenta, como indica Bronislaw Baczko, que “los sistemas simbólicos sobre los cuales se apoya y a través de los que trabaja la imaginación social se construyen sobre las experiencias de los agentes sociales pero también sobre sus deseos, aspiraciones e intereses” (1999 [1984]: 30), podemos decir que la LLM se nutre de una serie de experiencias históricas específicas y también de ciertas expectativas y ansiedades sobre un futuro incierto. La puesta en juego de sus símbolos habilita a sus seguidores a concebir un futuro más confiable susceptible de ser moldeado e intervenido a través de ejercicios rituales.

El siguiente fragmento del discurso introductorio de una *iniciación* en el barrio de Belgrano sintetiza varios de los elementos que venimos desarrollando:

Aquí el objetivo es saber recibir; tomar el regalo de la madre y también poder ayudar a otros. Esa es la tarea. La madre pide que esto vuelva a la tierra, que ya estaba pero se perdió. Se está acercando un

cambio, un paso de era, pero lo que hay que hacer en ese cambio es transformar, no destruir, ya se está abriendo el camino para esto. Por eso vemos tantas catástrofes. A partir de que nos acercamos a la Llave comenzamos a pertenecer a una red de luz, porque ya figuramos como “meditadores pasivos” en la lista de otro compañero, ya estamos recibiendo la energía (Registro de campo, abril 2016).

En cuanto a la temporalidad, como ya mencionamos en la introducción recurriendo a la noción de “pertenencia remota” (Wright y Messineo, 2013: 35), esta doctrina también sostiene una idea de retorno a un pasado prístino ligado al cristianismo primitivo, en tanto movimiento promotor del amor entre los hombres y la sanación. El potencial curativo y de *elevación espiritual* que encarna la LLM se cree ya presente entre los discípulos de Cristo. Debido a esto, la *energía* de la LLM, si bien suele ser clasificada como *energía mariana*, también es considerada como parte de las *energías crísticas*. Hay una vinculación mítica con la doctrina cristiana, como un tipo de conocimiento que “se perdió” que no solo se relaciona con las capacidades curativas de la LLM sino con sus características como movimiento dedicado a promover valores como el amor y la cooperación en la humanidad, radicando allí su componente utópico propio de la corriente *New Age* y la contracultura cuyo origen ubicamos en la década de 1960.

Las referencias al cristianismo implican siempre algún grado de reinterpretación de sus elementos en una clave Nueva Era, este es el caso de la señal de la cruz que es releída como una forma de protección enviada desde *lo alto* que marca “los cuatro puntos cardinales del universo”. Aquí, el contacto con la frente supone proteger el chakra del tercer ojo, mientras que colocar la mano sobre la boca indicaría impedir que algún “espíritu que no sea de luz pueda hablar por vosotros” y, por último, tocar la zona del corazón significa que ningún “espíritu obscuro pueda entrar por vuestra puerta”. Lo último se debe a que el chakra cinco, que se encuentra en esa zona, se considera una vía de acceso de la *energía* y otras fuerzas. Junto a esto, el movimiento que implica de izquierda a derecha se entiende como una integración de los hemisferios cerebrales. A la vez, esta línea imaginaria constituye la base de una pirámide que representa: “el Padre (el cielo), el Hijo (vosotros mismos) y el Espíritu Santo (simbolizando los dos movimientos que sostienen toda la vida, la sístole, la diástole en vosotros, el yin, el yang, lo masculino y lo femenino)[...]” (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de consciencia*, 2002: 33).

Si bien la integración de elementos paganos o heréticos es parte de la propia historia

del cristianismo, tal como indicó Eliade a partir de conceptos como “cristianismo cósmico” o “cristianismo folklórico” (Eliade, 1999[1978]: 470), esta clase de ejercicios creativos que versionan gestos tradicionales son los que hacen de la LLM una cosmología mixturada y singular, que se distancia tanto de formas de cristianismo ortodoxo como de imaginarios propiamente Nueva Era que tienden a rechazar los símbolos más representativos de tradiciones religiosas institucionalizadas.

Marité, una facilitadora española del Grupo Virtual, aportaba su perspectiva sobre esta cuestión durante una entrevista: “la verdad es que María, Jesús, son íconos, maestros que son universales, que son para toda la humanidad, lo que ha ocurrido con ellos es que la Iglesia se los ha apropiado” (Entrevista con Marité, 2020). Esta lectura anti eclesiástica encuentra resonancia con otros testimonios de practicantes que también califican a María como madre universal sustrayéndola de un contexto religioso. Es así que esta técnica, aunque se defina como eminentemente mariana, se distancia explícita y fuertemente de adscripciones religiosas y se propone como una forma de espiritualidad alternativa generando su propia institucionalidad laxa y descentralizada⁸³.

4. Cartografías energéticas de una cosmología híbrida

La visión energética del mundo que implica la LLM establece que las *frecuencias vibracionales* que determinan los estados de los individuos no solo tienen una influencia en ellos o en las personas con las que mantienen contacto sino que afectan a objetos, animales y lugares⁸⁴. Son estados que se hacen extensivos al espacio y atraviesan los distintos planos que van de lo telúrico a lo celestial, de las esferas inferiores a las superiores. Como las acciones humanas se consideran uno de los principales determinantes de la “calidad energética” de un espacio determinado, suelen mencionarse una serie de factores como predisponentes a que este sea *denso* o *cargado*. En varias ocasiones nos han señalado la presencia de personas o ri-

⁸³ Grupos y formas de creencias con ciertas características análogas, es decir, que se ubicarían en la zona de confluencia de símbolos religiosos y espirituales alternativos, han sido trabajados en la introducción con el fin de delimitar la zona de inscripción del fenómeno de la LLM.

⁸⁴ En relación a este tópico, tenemos en cuenta el aporte de Viotti (2011b: 139) quien establece que la energía es una “fuerza que entreteje todos los ámbitos dados de lo material y lo inmaterial, es también una categoría vinculante que resulta muy significativa para entender tanto el bienestar personal y/o colectivo como una teoría de la causalidad no inspirada en la idea de “naturaleza” como algo autónomo y separado de lo humano”. Si bien estos rasgos han sido constatados en nuestra investigación debemos añadir que, de acuerdo a nuestros propios datos, la energía también funciona como un ser poderoso y extraordinario asimilable a la divinidad cristiana. Trataremos esta característica en lo que sigue.

tuales umbanda como generadoras de *frecuencias negativas* que atraen *jerarquías de la oscuridad*. De acuerdo con Alina, su peligrosidad reside en las “cosas que hacen” –en referencia a sus rituales– y a las “*energías* que mueven”. Tal como menciona Frigerio, en *Los límites de la New Age* (2013), son justamente las religiones afroumbandistas y ciertas devociones populares las que aparecen como los sujetos religiosos excluidos de esta clase de espiritualidad. Se trata de un eclecticismo flexible que sin embargo demarca fuertemente ciertas fronteras de exclusión.

A su vez, en una oportunidad, Mirtha relató que durante una *iniciación* en la provincia de Santa Fe tuvo que dar una “batalla energética muy dura” por lo *cargada* que es esa zona debido a la instalación del narcotráfico. También Amalia identificó los lugares en los que se realizan o realizaron abortos como focos de irradiación de *energías bajas* y perjudiciales. En este punto, podemos señalar que aquellas actividades, lugares o agentes que se perciben como potenciales fuentes de peligro, en términos sociales y espirituales, son interpretados a través de esta matriz cosmológica como puntos de *negatividad energética* que es mejor evitar y a los que se debe enviar *energía mariana*.

La misma lógica se aplica en el sentido inverso para aquellos espacios caracterizados como luminosos o *energéticamente elevados*. Esta concepción tiene un particular impacto en la elección de los destinos y recorridos turísticos de los practicantes que se ordena bajo el criterio de mayor o menor nivel de *energía*. En el caso de Mirtha, viaja asiduamente a la Estancia La Aurora sitio rural y místico en donde se encuentra la Gruta del Padre Pío (ubicada en Paysandú, Uruguay) dado que considera que allí los monjes residentes que forman un grupo de oración realizan una “tarea energética muy valiosa”. Este destino suele visitarse como parte de *tours* volcados al “turismo espiritual”⁸⁵ cuyo objetivo es vivenciar experiencias enriquecedoras desde el punto de vista del “desarrollo interior”. La mencionada estancia que, según Vigna Vilches (2018), ha sido “mistificada” conjugando elementos de diversas tradiciones como la devoción a un santo católico, la creencia en la existencia de una *ciudad intraterrena* y la posibilidad de contacto OVNI, ha dado lugar a creativas narrativas que reinterpretan testimonios de apariciones marianas como avistamientos de naves extraterrestres. Una expresión de tales características pone en evidencia que la combinación de conocimientos y sistemas simbólicos que consideramos fundacional para la LLM no se trata de un fenómeno aislado,

⁸⁵ Para vínculos entre turismo y espiritualidad *New Age* ver Attix (2002); Flores y Oviedo (2017); Otamendi (2008, 2015) y Steil y Carneiro (2008).

sino que se enmarca en un proceso más amplio en el que los símbolos y prácticas se articulan de maneras inesperadas o que han pasado un tanto desapercibidas para los analistas de nuestro campo.

Continuando con el derrotero de Mirtha, sabemos que buscó intensamente viajar a Europa para visitar el altar de la Virgen de Fátima en Portugal⁸⁶, cuestión que le presentó una dificultad bastante importante debido a los costos que implicó. Esta elección tuvo que ver con la potencia energética que atribuye a ese lugar, y los beneficios que considera que le reporta tomar contacto con ella. También Ariel visita frecuentemente destinos marcados por su entorno natural para establecer lo que él define como “conexión con los elementos”, es decir, una suerte de “contagio” (Frazer, 1955 [1890]; Van Gennep, 2008[1909]) de las *frecuencias vibratoriales* propias de los ambientes naturales –como pueden ser paisajes que impliquen espejos de agua o arbolados–. En ambos casos la valoración positiva de estos espacios se encuentra habilitada por narrativas previas que implican la presencia mariana o la sacralización de la naturaleza, respectivamente.

Esta tendencia a preferir ciertos espacios ha sido trabajada en el marco de la geografía humanista por Yi-Fu Tuan a partir del concepto de “topofilia” (2007[1974]), quien lo define como los lazos de afectividad, apego y pertenencia que los individuos tienen con los lugares que implican la experimentación de una serie de emociones agradables a nivel corporal. De acuerdo a nuestra experiencia de campo podríamos agregar que dichas emociones se viven o intensifican a partir de la cercanía, evocación o permanencia en estos espacios marcados por el afecto⁸⁷.

Es así que podemos ver cómo entran en diálogo una aproximación típicamente Nueva Era de la naturaleza como espacio sacralizado (en el caso de Ariel), la intervención del esfuerzo y la intención de monjes religiosos –los que pertenecen a la orden del Padre Pío– cuya actividad se significa en términos de *energía*, junto a la presencia o representación de lo divino como sucede en el caso de Fátima. Elementos heterogéneos inscriptos en una misma red de sentidos que atestiguan la mediación de una interpretación energética del mundo. Dicha matriz no se agota en los sentidos que se otorgan a lugares sino que, como vimos en el capítulo anterior, las personas también se encuentran sujetas a esta lógica energética que produce acer-

⁸⁶ Sobre la aparición de la Virgen de Fátima ver Ameigeiras y Suarez (2011) y Claverie (1990).

⁸⁷ Retomaremos esta perspectiva en el capítulo siguiente para dar cuenta de la sacralidad espacial en el contexto de las *iniciaciones* en la LLM.

camiento o evitación de acuerdo al nivel de *energía* que se les adjudique. Con todo, podemos decir que muchas de las coordenadas que ordenan el accionar concreto de estos practicantes – espacios de los que prefieren mantenerse alejados, elecciones de destinos vacacionales, personas con las que deciden generar vínculos o bien cortarlos– se orienta a partir de lo que podemos llamar “cartografías energéticas” que proponen afinidades y rechazos de acuerdo a *frecuencias vibratoriales* que se insertan en una particular teoría sobre el todo.

Como vemos, el hilo que une las representaciones *emic* en relación al planeta, los eventos naturales y sociales, el tiempo y el espacio, la humanidad y la divinidad, es la noción de *energía*. Esta resulta clave para comprender la concepción nativa del cosmos y las posibles formas de intervenir en él. Aquí el flujo de *energía* que constituye el todo se conforma de acuerdo a las distintas calidades que son absorbidas y emanadas por los humanos y las *entidades espirituales* que lo componen, la transformación energética buscada a nivel planetario 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 también se manifestaría en el plano material a partir de ciertos eventos considerados positivos para la humanidad en su conjunto. Entre ellos se mencionan: la paz mundial, la cesación de las catástrofes naturales y la consolidación de una relación más armónica entre las personas.

Por tratarse de una técnica enviada por María, la *energía* de la LLM se concibe como una “*energía* femenina”, “*energía* creadora” que “trae vida”. También se considera más eficaz y rápida que *energías* propias de otras disciplinas como, por ejemplo, la del *Reiki* que debe ser transmitida por un mínimo de treinta minutos. A su vez, es pensada como poseedora de algún tipo de voluntad. Se le otorgan atributos del tipo: “sabe”, “no se equivoca”, “es inteligente” y “sabe hacer su trabajo”, los practicantes la consideran capaz de reconocer la potencia energética que cada destinatario debe recibir y capaz de auto limitarse con el fin de corregir errores o excesos que puedan cometerse en su manipulación. Estas características nos han habilitado a considerarla como un ser poderoso con capacidad de conocimiento y agencia propia.

En lo antedicho podemos reconocer que la *energía* deja de ser simplemente una fuerza para adquirir características antropomorfizadas que la acercan a la noción cristiana de Dios. Como se expresa en uno de los mensajes revelados: “Esta energía puede ser lo que simplemente llamamos Dios” (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de*

consciencia, 2002: 2). Vale decir, que puede ser pensada como la divinidad en sí misma. Dicha identificación –que, como vimos en la introducción ya fue advertida por De la Torre (2003) en el caso de los “Misioneros azules” mexicanos⁸⁸– pone en evidencia un proceso de mixtura que condensa una interpretación orientalista del universo con la figura de una madre-padre creador dando lugar a una forma novedosa de comprensión del cosmos, es así que se pone en juego una idea de divinidad inmanente presente en todas las cosas de este mundo. Se trata de una analogía o desplazamiento simbólico relevante ya que rompe con el supuesto de que la noción de *energía* se encuentra asociada a las tesis de la secularización de la cultura occidental –como indica Bordes (2018)– y a la instalación de una religiosidad difusa.

Es capaz de contaminar, de purificar, de enfermar y curar, de cambiar estados de objetos, plantas, animales e individuos, enviada por *entidades oscuras*, enviada por María e incluso Dios en sí misma. De acuerdo con la LLM, el concepto de *energía* articula y da forma al universo permeando la interpretación de eventos políticos, naturales, colectivos o personales que hacen a la existencia.

Esta idea de energía podría pensarse como homóloga a la definición maussiana de *mana* de acuerdo con la cual

los diversos manas no son sino una misma fuerza no determinada, repartida entre los seres, hombres o espíritus, entre: las cosas, los acontecimientos, etc. Podemos incluso ampliar el sentido de la palabra y decir que el mana es la fuerza por excelencia, la auténtica eficacia entre las cosas que corrobora su acción mecánica sin aniquilarla. Es ella la que hace que la red coja, que la casa sea sólida, que la canoa se mantenga bien en el mar (...), debido a que es sobrenatural y natural al mismo tiempo, ya que se extiende por todo el mundo sensible del cual es heterogéneo y sin embargo inmanente (Mauss y Hubert, 1972 [1902]: 125).

Así, todas las cosas aparecen atravesadas por un mismo principio que determina sus estados de acuerdo a un criterio de continuidad ontológica. Esta cosmología se aparta de lo que Handelman (2008) ha caracterizado como la cosmología monoteísta dominante en Occidente que postula un universo ontológicamente fraccionado en el que existen barreras infranqueables entre lo humano y lo divino, y entre la humanidad y el resto de la creación. Como muchas cosmologías *otras*, el orden que propone la LLM se trata de un cosmos habitado por objetos y sujetos animados por una fuerza en común –la *energía*–, que si bien puede presentar

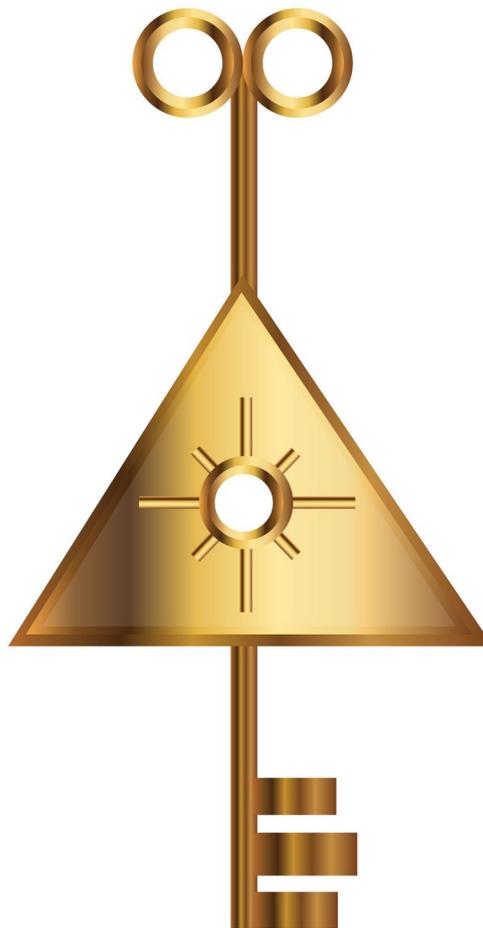
⁸⁸ Puglisi (2015) también advierte ciertas identificaciones entre la noción de energía y de Dios que es asimilada, además, a términos como el “amor” o la “chispa divina” entre los devotos de Sai Baba en Argentina.

variaciones, estas son de grado y no de naturaleza. Como dijimos, lo natural, lo humano y lo divino se presentan aquí como una continuidad.

5. El símbolo

El símbolo de la LLM emula en sus rasgos generales la silueta arquetípica de una llave donde el sector del agarre o mango se representa bajo la forma de dos círculos en espejo. A partir de estas órbitas contiguas desciende una línea vertical que posteriormente se abrirá dando lugar a un triángulo. En posición central dentro de este, se emplaza un círculo rodeado de ocho brazos a la manera de un sol. Reaparece a mitad de camino entre los extremos inferiores del triángulo la línea que fue inicialmente interrumpida por la aparición de esta figura dándole continuidad a la pluma. Su desembocadura final son tres trazos transversales escalonados que remiten a los dientes de una llave que, contando con distintas longitudes, se extienden hacia un lado rompiendo la simetría predominante en el resto de la imagen.

Figura N°6:
Símbolo de la LLM.
Tomado de:
<https://tinyurl.com/LLM-Simb>.
Autor: desconocido.



La forma del símbolo le fue revelada a Verónica, *canal* de la enseñanza, quien lo dibujó por primera vez. De acuerdo a las explicaciones que constan en los mensajes, la parte superior representa al hemisferio izquierdo y derecho del cerebro marcando una integración entre elementos opuestos y también refiere a la unión entre el aspecto masculino y el femenino. El sol, que ocupa la posición central remite al chakra 6 (o tercer ojo) y al arcángel Uriel como portador de la *luz divina*, sus rayos, que apuntan en todas direcciones, sugieren su carácter universal indicando que esta revelación ha sido hecha “para Oriente y Occidente”. El triángulo dentro del que se ubica el sol funciona como referencia a la divina trinidad. La línea vertical que estructura el símbolo supone ocupar el lugar de la columna vertebral y su desembocadura final, el coxis. A su vez, estos tres últimos escalones o “dientes” de la Llave refieren a la tercera dimensión, es decir, al mundo de las formas (*Meditación de la Llave Mariana. Cua-*

dernillo 1er y 2do nivel de consciencia, 2002).

Entre sus practicantes, las representaciones gráficas del símbolo –ya sea como pinturas, dibujos o impresiones– son ubicuas en sus cuadernos, salas de estar, oficinas y automóviles. No obstante, la forma tradicional de llevar la llave “en el cuerpo” es portando dijes con su forma confeccionados en plata o alpaca. Dichos dijes son manufacturados por artesanos particulares que, en algunos casos, los ofrecen a través de instructores de la enseñanza. Recientemente, también es posible encontrarlos en el sitio de compra y venta web Mercado Libre. Si bien frecuente, su uso es de carácter optativo.

Desde su morfología, el símbolo de la LLM conjuga tópicos clásicos de las tradiciones orientalistas: los chakras propios del hinduismo y el yoga, junto a la separación entre el mundo del *vacío* y de las formas proveniente del taoísmo, en vinculación con elementos católicos como la figura del arcángel Uriel y la divina trinidad. Esta concentración de referencias simbólicas se inscriben en un esquema del cuerpo humano que condensa lo elevado, representado por el cerebro, con lo telúrico o bajo representado por el coxis⁸⁹. A su vez, el símbolo se propone como una forma de integración entre aspectos considerados contrapuestos o alejados, ya sea entre lo masculino y lo femenino o entre lo oriental y occidental.

De acuerdo con este análisis, dos características propias del símbolo señaladas por Turner (1980 [1967]) cobran relevancia⁹⁰. Por un lado, su ambigüedad en función de la capa-

⁸⁹ El esquema corporal que se expresa en el símbolo será abordado en el capítulo 5.

⁹⁰ Es necesario incorporar, en este punto, cierta revisión de las definiciones que se han elaborado sobre la noción de símbolo a fin de poner en contexto el análisis desarrollado en este apartado. Fue Émile Durkheim (2012[1912]) quien halló por primera vez una relación entre los hechos religiosos y los estados afectivos que se experimentan colectivamente y entendió que serían los símbolos aquello que vuelve más claro el sentimiento que una sociedad tiene de sí misma (al expresar la unidad social de forma material), siendo también un elemento constitutivo de ese sentir. En concordancia con esta preocupación, Marcel Mauss (uno de sus más destacados discípulos) enfatizó en la capacidad del símbolo de evocar –en forma condensada– múltiples aspectos de la vida social a la vez que reconoció su vida propia, su capacidad de actuar y reproducirse indefinidamente (Mauss, 1979a[1924]). Para Mircea Eliade, el símbolo –alimentado a partir de los mitos– no representa o reproduce miméticamente la realidad sino que *revela* aspectos más profundos de ella que no son evidentes en la experiencia inmediata y *desvela* una estructura del mundo. Junto a esto, señala su carácter multivalente –es decir, su capacidad de expresar múltiples significaciones–, su capacidad integradora y unificadora de sentidos –para articular elementos dentro de sistemas– y, por último, su potencial para expresar situaciones paradójicas (Eliade, 1984[1962]: 268). La apertura semántica y multivocalidad de los símbolos también ha sido señalada por Victor Turner quien los considera disparadores de la acción social. Asimismo enfatiza su capacidad para vehicular emociones, su ambigüedad y su capacidad para bifurcarse en distintos sistemas de significación. Las mencionadas características tienen como consecuencia que estos, especialmente los símbolos que va a designar como *dominantes*, se hallen permeables a transformaciones y procesos de innovación que pueden ser de origen colectivo o individual (Turner, 1975: 155). Por su parte, López indica que el término símbolo refiere etimológicamente a “las dos mitades de un objeto que permite a dos personas, una en posesión de cada mitad, reconocerse. Así el símbolo implica un significante concreto y sensible que remite, 'naturalmente', a algo ausente e imposible de percibir, a un significado que no está unívocamente determinado ni tiene contornos precisos. El significante revela

cidad de este símbolo para remitir a distintos elementos yuxtapuestos que operan en varios niveles, que en nuestro caso van desde lo planetario a lo corporal. Por el otro, su capacidad para bifurcarse en distintos sistemas de significación que, aquí, podrían identificarse con un sistema más arraigado en la tradición orientalista o más cercano a la doctrina católica. Ambas características nos permiten pensar al símbolo como catalizador del aspecto híbrido de esta cosmología. Por encontrarse a caballo entre dos mundos, la cosmología propone un símbolo que condensa dicha ubicación expresando su doble pertenencia.

En sus modos de aplicación práctica, es decir, en el contexto de acciones rituales el símbolo alude, entre múltiples referencias, a la potencia energética y espiritual de María, elemento que garantiza la eficacia de los *tratamientos*. Aquí, es su forma de llave la que cobra relevancia evocando su capacidad para abrir un *canal de energía* capaz de transformarlo todo; su facultad para generar cambios en los estados de situaciones y personas. Tal es así que una forma frecuente de *trabajar* con el símbolo, aunque no sea parte del repertorio de “rituales oficiales” es, como anticipamos en el capítulo anterior, la de poner situaciones “en Llave”. De acuerdo a testimonios de varios practicantes, dichas situaciones pueden ir desde una pelea familiar hasta un juicio laboral o una situación irregular frente a la AFIP⁹¹. Poner una situación en Llave es pedir –a través del símbolo– la intervención de María para que actúe por la resolución de estos eventos de manera favorable. A partir de su rol mediador, el símbolo logra articular aspectos de distinta naturaleza, mostrando su capacidad de traccionar el influjo de *energía* y potencias de orden divino sobre asuntos de orden mundano ajenos a la órbita sagrada. El símbolo en sí mismo, y sus modos de apropiación y uso desvelan, en términos de Eliade (1984[1962]), –como se señaló antes– una estructura no evidente del mundo. En nuestro caso es la naturaleza energética del todo y su condición de estar invariablemente sometida a influjos externos lo que queda en evidencia a partir de los usos ritualizados de este símbolo que pretende introducir modificaciones en los estados corrientes de situaciones, objetos y personas.

toda una 'red' de significados por una suerte de 'resonancia' que los asocia 'naturalmente' con él” (Lopez, 2009: 50). Este carácter dual que hace a lo simbólico, también va a ponerse en juego en la definición planteada por Ceriani Cernadas y Wright (2008: 320) quienes entienden a lo simbólico como lugar de intermediación entre “una realidad potencialmente cognoscible y una realidad efectivamente conocida, como un umbral en el que los símbolos se asocian de diversos modos para generar *imaginarios*.” Las definiciones que apuntan al carácter abierto, dinámico y ambiguo del símbolo junto a su rol mediador entre aspectos de distinta naturaleza, y a su capacidad de evocar elementos ausentes o cierto tono emocional son las que nutren las reflexiones del presente capítulo.

⁹¹ Sigla correspondiente a la Administración Fiscal de Ingresos Públicos (AFIP), el ente de recaudación fiscal nacional en Argentina.

Los pedidos a la Llave no implican una compensación, ni establecen una relación de transacción entre practicante y símbolo dado que no es necesario entregar nada a cambio de sus “favores”. No obstante, su uso implica un compromiso: *activar* la Llave y *enviar energía mariana* cada vez que sea solicitado por alguien que lo necesite. Este compromiso con la tarea de armonizar y expandir la *energía* no solo actualiza una concepción energética del universo sino que jerarquiza valores como la solidaridad y el amor hacia los otros.

En esta multiplicidad de usos y sentidos podemos hallar resonancia de las ideas de Geertz (1987[1973]) en relación a los símbolos como puntos en los que se almacena significación, se comunican valores y visiones del mundo. La idea de una humanidad guiada por principios de armonía y ayuda hacia otros, vinculada a las potencias sagradas a través de una clase específica de *energía* capaz de permear y tener efectos en eventos de tipo físico, psíquico o burocrático se cataliza a través de un dispositivo simbólico que promueve cambios de estados emocionales en sus usuarios.

Asimismo, se considera que el símbolo de la LLM posee cierta capacidad de agencia propia, capacidad de proteger lugares y personas. Su imagen se suele colocar tras las puertas como forma de evitar que ingrese el mal o personas dañinas ya que es concebido por los seguidores del grupo como una imagen divinamente revelada que posee funciones protectoras y de atracción de *energías positivas*. Incluso una practicante recurre al diálogo directo con la Llave a la hora de hacer pedidos, agradecer o para “darse fuerza”⁹². En este caso el símbolo ya no opera como mediador de María sino que es fuente de la potencia protectora y sanadora, en alguna medida se independiza de la figura que pretende evocar. Va de suyo que este “desprendimiento” abre condiciones para que el símbolo gane nuevas asociaciones y diálogos con elementos no previstos, no obstante, aquí nos limitaremos a argumentar que procesos de este tipo son testimonio de lo que Turner (1975) ya mencionaba como el carácter del símbolo en tanto abierto a transformaciones e innovaciones. Este aspecto vivo del símbolo también halla resonancia con las ideas ya mencionadas de Mauss (1979a[1924]) en cuanto al símbolo como entidad con vida propia, con capacidad de acción y reproducción indefinidas.

6. Interpretaciones energéticas y saberes biomédicos

El sustrato sobre el que se emplaza el símbolo de la LLM se trata de una construcción

⁹² Pedidos del tipo “¡protegeme *Llavecita!*” o “¡gracias Llave!” fueron mencionados como ejemplos de estos diálogos.

cosmológica que efectivamente moldea las ideas sobre la realidad de estos practicantes pero que se inserta en esquemas culturales más amplios. En este sentido, entendemos que sus aspectos cosmológicos entran en diálogo o tensión con otras matrices interpretativas modeladas por una experiencia social de carácter más general. Nos referimos aquí a ideas incorporadas en el proceso de socialización que va desde la escolarización primaria o el paso por el sistema biomédico de salud, hasta el contacto con cosmologías religiosas institucionalizadas, la relación con el estado en tanto ciudadanos y la participación en el mercado, entre otras instancias.

El resultado de la incorporación de esta cosmología a un marco cultural previo –con sus inevitables contradicciones internas y externas– dan forma a un “paisaje interpretativo” siempre dinámico que organiza formas de comprender y actuar sobre la realidad que activa alternativamente unas u otras facetas –o combinaciones de ellas– en función de las circunstancias. Utilizamos el término “paisaje” justamente para enfatizar la manera en la que se conforma a partir de distintos elementos en combinación y, también, su aspecto cambiante. Queremos detenernos aquí en la idea de que el acercamiento y la incorporación de una cosmología no se da en bloque o de una vez y para siempre, sino que opera como un proceso abierto en el que ciertos elementos se agregan más exitosamente que otros, entrando en diálogo con estructuras previas promoviendo reacomodos simbólicos en los que los sujetos juegan roles activos. Estas incorporaciones, remiendos o reemplazos no ocurren de forma espontánea ni individual sino que se encuentran mediados por instancias de sociabilidad en las que los significados se construyen colectivamente. Aquí, de maneras más o menos explícitas, se acuerdan ideas que orientan formas de comprender y accionar en el mundo.

Veremos la forma en la que se evidencia este proceso para nuestro caso, a partir de dos ejemplos. En ocasión de una *iniciación*, la instructora comentó ciertos lineamientos de comportamiento que eran deseables para un practicante de LLM. Mencionó que así como avanzar en el camino de la LLM –es decir, llegar a los niveles más avanzados– implicaba dejar atrás cualquier tipo de adicción (entre las que se encontraban el tabaco y el consumo desmedido de alcohol) era necesario prescindir de las relaciones sexuales que se daban exclusivamente en función de una atracción física sin el marco de una relación amorosa. Tal norma se debía a los efectos de largo plazo que tienen los “fluidos del otro” luego del acto sexual, según esta visión, “los fluidos del otro permanecen durante 7 años en nuestro cuerpo”. Ante esta afirmación, una de las aprendices respondió que eso no era posible dado que el cuerpo humano eli-

minaba toxinas permanentemente y en cuestión de horas estas sustancias se degradaban en la sangre. La respuesta de la instructora fue la de reafirmar su posición explicando que esta información constaba en los *mensajes revelados* y rápidamente pasar a otro tema. Minutos después, la novata que se mostraba escéptica dialogaba con otra compañera sugiriéndole que seguramente los mensajes referían a “fluidos energéticos” porque los fluidos biológicos se eliminan con mayor rapidez, opinión con la que su interlocutora inmediatamente acordó.

Este interesante intercambio pone en escena una tensión, en algún punto esperable, entre una fisiología nativa que propone nociones específicas sobre dinámicas del cuerpo –con sus consecuentes normativas para la acción– y una serie de saberes o criterios previos, provenientes de otro universo de discurso basado en la ciencia hegemónica con los que esta encuentra contradicción. La interpretación final elaborada por parte de la aprendiz puede entenderse como una posible salida que le permite conciliar estas dos nociones sobre el cuerpo y su funcionamiento, incorporando la dinámica de la dimensión energética a los preceptos previos sobre las funciones biológicas que operarían en el nivel orgánico.

En segundo lugar, y dentro de una lógica similar, cabe mencionar las respuestas que suscitó en el grupo la situación de alerta y crisis mundial respecto a la expansión de la pandemia ocasionada por el Covid19⁹³ que impactó en nuestro país desde marzo de 2020. En este contexto, los practicantes de la LLM sintieron que tenían un rol importante que cumplir por saberse *soldados de la luz*: iniciaron la ejecución y difusión de distintas formas de prevención y *trabajo energético* para frenar los efectos nocivos del virus. A través de *Facebook* y *WhatsApp* se difundió, en primer lugar, la imagen que reproducimos a continuación.

⁹³ La pandemia del virus Covid19 tuvo su inicio en China a principios de 2020. La expansión del virus por el resto del mundo fue de una rapidez inusitada y generó cientos de miles de infectados y miles de muertos. Debido a su altísimo grado de contagio y a la falta de una vacuna o tratamiento adecuado, muchos gobiernos, entre los que se encuentra el de Argentina impusieron un período de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) que se extendió durante meses. Las inusuales circunstancias que se instalaron de manera masiva fueron el disparador de una gran cantidad de narrativas conspirativas, utópicas y distópicas en lo relativo a la causa, finalidad y funcionamiento del virus y de las medidas tomadas en el orden de lo nacional e internacional.

Viva + Jesús

Tenemos un arma muy poderosa para detener el **coronavirus** , **EL DETENTE**.

Recordemos la terrible peste en Marsella Francia en el año 1720, el Señor le hizo saber a la hermana Ana Magdalena, religiosa de La Visitación en Marsella, que el **Detente** sería el salvaguarda contra esta peste, se repartieron miles de **detentes** por toda la ciudad y la peste cesó.

Hoy nos dice a nosotros lo mismo.

Detente coronavirus, que el Sagrado Corazón de Jesús, está conmigo.

Los invito a que hagamos con mucha Fe esta jaculatoria y empecemos a repartir el detente por todas partes.

Dios sea Bendito.



Figura N°7:

Imagen que circuló en redes sociales durante la pandemia por el Covid19 en 2020 y 2021.

Autor: desconocido.

Se trata de una oración de protección que evoca el nombre de Jesucristo, figura que goza de gran prestigio dentro del grupo. Esta fue ampliamente difundida en redes sociales y utilizada a partir del inicio del período de pandemia por algunos miembros de la LLM en combinación con *tratamientos energéticos*. Aparece aquí la impronta de elementos de la tradición católica que se ponen en diálogo con rituales que responden a una lógica orientalista y se interpretan como capaces de “actuar” en el mundo conjuntamente.

A su vez, algunos practicantes se volcaron a la recitación de un mantra difundido por Amalia, una respetada instructora de la LLM a quien ya nos referimos, para la ocasión. De acuerdo a la publicación que lo promueve, un mantra se define como una “frase de poder que se repite” y, este en particular, se encuentra destinado a cooperar en la sanación de “Gripes fuertes, HIV, coronavirus, etc.”. La indicación central era que debían repetirse 9 veces por día durante 3 días seguidos las siguientes palabras:

Para los virus, bacilos, bacterias, microorganismos colonias y cepas de gérmenes patógenos e infecciosos de toda clase y especie que afectan el organismo de (nombre y apellido) de 155.555 palabras sacándole 155.553 quedan 2.

Para los virus, bacilos, bacterias, microorganismos colonias y cepas de gérmenes patógenos e infecciosos de toda clase y especie que afectan el organismo de (nombre y apellido) de 155.555 palabras sacándole 155.553 quedan 2.

Para los virus, bacilos, bacterias, microorganismos colonias y capas de gérmenes patógenos e infecciosos de toda clase y especie que afectan el organismo de (nombre y apellido) de 155.555 palabras sacándole 2 quedan 155.553.⁹⁴

Respecto a este podemos señalar que además de adjudicarle propiedades curativas a series de números ordenados de maneras específicas, el mantra toma el número 9 –evocando las novenas dirigidas a la Virgen María– junto al número 3 –por referencia a los 3 días de la resurrección cristiana–. Referencias que no se encuentran explicitadas pero me han sido sugeridas en muchas ocasiones por distintos practicantes, ya que son números cuya aparición es recurrente en *tratamientos* y rituales de la LLM.

El ejercicio de creatividad cultural que implica este mantra, pone en diálogo las dos vertientes en las que abreva la cosmología de la LLM con una situación coyuntural que impacta la vida social general a escala global. En dicho ejercicio puede reconocerse lo que Ludueña (2012) elaboró como procesos de imaginación religiosa en tanto *locus* que rompe con la dicotomía entre prácticas y creencias, evidenciando sus modos de articulación. El autor, retomando una concepción dialéctica entre imaginación y experiencia (Baczko, 1999[1984]), sostiene que los procesos de imaginación son parte de las acciones que movilizan cambios sociales. Entendemos que la incorporación de un mantra de estas características a un corpus establecido de rituales y saberes pone de manifiesto el carácter cosmológicamente dinámico e imaginativo de un movimiento cuya existencia y trayectoria puede interpretarse jalonada desde sus inicios por procesos de imaginación. En el mismo sentido, cabe aclarar que Ludueña señala ciertas continuidades entre espiritualidad y religión (católica) considerando que este diálogo es posible gracias a una serie de mediaciones cosmológicas que dan lugar a “constelaciones alternativas de sentido” (Ludueña, 2020: 268) y habilitan experiencias como la de la

⁹⁴ El peculiar formato de estas afirmaciones suscitó varias dudas en los grupos en los que se compartió ¿Cuál era el significado especial de esas cifras? ¿Qué implicaba restarle el número 2?, al ser consultada por estas cuestiones Amalia se limitó a aclarar que esa era la manera exacta en la que había sido *canalizado* el mensaje y debía repetirse de manera literal. Es interesante señalar que aquí el efecto benéfico de las palabras se asocia al nivel del significante a pesar de que su significado permanezca incomprensible. De acuerdo a investigaciones anteriores (Gracia, 2013), sabemos que el mismo fenómeno ocurre con ciertas oraciones de origen italiano para la curación del Mal de Ojo que son utilizadas por hablantes argentinos de acuerdo a una fonética aprendida por repetición sin necesidad de comprender el significado de esas palabras. La eficacia descansa así en la repetición de determinados sonidos dispuestos de una manera específica en un contexto particular.

Meditación Cristiana⁹⁵.

Volviendo al ejemplo anterior, vale añadir que se esbozaron varias hipótesis sobre el posible origen del virus, en algunos casos se citó la perspectiva de Rudolf Steiner, el fundador de la antroposofía, que entendía la producción de virus como una forma de purificación de las células envenenadas. En otros, se sostuvo que el virus había sido producido sintéticamente para infundir miedo, controlar a la población mundial y, posteriormente, vender una vacuna que lo evite.

No obstante, los consejos sanitarios difundidos por el Ministerio de Salud también fueron compartidos y tomados en cuenta. Las medidas gubernamentales, primero de distanciamiento social y, luego de aislamiento y cuarentena fueron vistas positivamente y el trabajo de personal médico y científico reconocido como importante. Con todo, podemos decir que las vías alternativas propuestas para combatir el virus, cuya variación da cuenta de la amplitud e hibridez cosmológica que abarca el movimiento, no reemplazan ni desplazan un marco de interpretación de este fenómeno en términos más alineados con el discurso biomédico. Las oraciones y los mantras se consideran indispensables ya que la acción humana no se cree suficiente para enfrentar dicha situación de crisis y responden a una necesidad de *transformación energética* que es percibida como urgente. Sin embargo, esto no pone en duda la importancia de atenerse a medidas sanitarias como el lavado de manos, el uso de barbijo⁹⁶, la desinfección de objetos y espacios para prevenir el contagio. Ambos modos de aproximación coexisten de manera articulada pudiendo primar uno u otro aspecto en función de la circunstancia. Esta coexistencia no se encuentra en todos los casos exenta de conflicto, un buen ejemplo de ello constituye el rechazo hacia las vacunas si tenemos en cuenta que muchas de las personas que se atienen sin problemas a estas medidas sanitarias, no aceptan las vacunas como modo de prevención. Como vemos, estos practicantes construyen activamente *paisajes interpretativos* a partir de la incorporación selectiva de elementos provenientes de orígenes disímiles⁹⁷.

⁹⁵ Se trata de una nueva espiritualidad basada en la práctica de meditación que tiene lugar en el catolicismo y es constituida bajo la influencia de distintas corrientes religiosas –orientales y cristianas–, en ella se pone en juego una “noción de persona orientada hacia la interioridad, la intimidad divina y el bienestar” (Ludueña, 2020: 265).

⁹⁶ Incluso se difundieron imágenes de barbijos con el símbolo de la LLM cuyo objetivo era intensificar su función protectora ante el virus. Ver Figura N°29 en el anexo.

⁹⁷ Si bien los argumentos anti vacunas se remontan al siglo XVIII (Vignaud y Salvadori, 2019) cobraron nueva fuerza a partir de la pandemia del Covid19 en el año 2020 poniendo sobre el tapete una serie de tensiones entre creencias, ciencia y formas de racionalidad. Por los debates que suscitó, la historia, fundamentos y actualidad del movimiento Anti-Vacunas tuvieron su aparición en la prensa gráfica nacional e internacional. Ver Sprenger (2021), Stavisky (2020) y Viotti (2020).

7. Variaciones intergrupales

Como mencionamos al principio del capítulo, los practicantes muestran gran variabilidad en los modos de interpretar y versionar los lineamientos doctrinales propuestos por la LLM. Estas múltiples formas de lecturas se evidencian, también, en las preferencias que estos ponen en juego para referirse a la figura de María. Concretamente, presentan notables diferencias en sus formas de nombrarla, lo que –por supuesto– tiene implicancias en las maneras de concebirla. El término Virgen queda reservado para aquellos que presentan un vínculo de mayor familiaridad con su figura así como una apropiación más cercana al canon católico. Otros miembros, que no se reconocen a sí mismos como devotos y son ajenos al universo de las apariciones y advocaciones (términos que resultan incluso desconocidos para la mayoría), pueden referirse a ella como *la Madre*, *Nuestra Madre* o simplemente *María*. Y, por último, aquellos que realizan una reapropiación más “nuevaerizada”, con sus correspondientes resignificaciones, la nombran como *Madre Cósmica*, *Madre Universal* o *Gaia*⁹⁸.

Esta variación, que en la dinámica de los grupos pasa inadvertida, ya que no existe un lineamiento oficial ni una marcada preferencia colectiva por alguna de las opciones expuestas, se inserta en estas áreas de roces cosmológicos en dónde lo previo se yuxtapone e imbrica con lo nuevo. Curiosamente, para muchos de estos buscadores espirituales, la novedad es precisamente la figura de María, que si bien es omnipresente en el horizonte cultural, les resulta ajena ya que la encuentran asociada con ciertos sentidos que remiten al dogmatismo y conservadurismo del catolicismo institucional. Es en estos casos, en los que esta incorporación se hace más fluida e incluso, diríamos tolerable mediante un proceso de resignificación que la coloca como parte de un entramado energético universal (Madre Cósmica) más que como una madre sufriente y abnegada. El rechazo a estas características, y al carácter virginal que se le adjudica a María, evidencia tensiones entre una doctrina religiosa y un ámbito espiritual en el que la libertad, el goce y el bienestar son promovidos como valores a desarrollar.

Incluso, de acuerdo al testimonio de Ariel, hace algunos años una instructora de su propio grupo que pretendía comenzar a realizar *iniciaciones* en España, contempló la posibilidad de suprimir el término “mariana” del nombre de la enseñanza y llamarla simplemente “La

⁹⁸ Término muy frecuentemente utilizado en el medio holístico para dar cuenta del planeta Tierra en tanto sistema vivo y autoregulado que tiende al equilibrio. Este modelo interpretativo, también conocido como “hipótesis Gaia”, fue publicada por el químico James Lovelock (1979) por primera vez en el libro “Gaia, a New Look at Life on Earth” aunque comenzó su desarrollo una década antes.

Llave”. Consideraba que dicha modificación facilitaría la tarea de presentar este nuevo saber en centros del circuito holístico en los que podría brindarse el curso. Evidentemente la marca de una figura tan fuertemente asociada a lo religioso institucional era vista como una dificultad o desventaja en un medio en el que existen ambigüedades y contradicciones en relación a elementos de este tipo. Finalmente esta modificación no fue realizada ya que –incluso para el Grupo Virtual– implicaba una ruptura que excedía los límites de lo admisible, suponía alterar una parte central de la doctrina revelada. Según Ariel, es su *naturaleza revelada* lo que le confiere su carácter inalterable y es así como se debe transmitir y conservar su nombre.

Otro punto que evidencia la heterogeneidad de lecturas que caracterizan a este movimiento son las imágenes que utilizan para representar y difundir al símbolo que unifica la enseñanza. Las variaciones que detallaremos a continuación poseen la particularidad de coincidir con la estructura de grupos que hemos desarrollado en el capítulo anterior; vale decir, que a cada uno de los grupos corresponde un modelo de imagen más utilizado y difundido. En el Grupo Inicial, las representaciones del símbolo suelen acotarse a la forma original en la que fue canalizada por Verónica. Si bien puede plasmarse en dibujos o diseños, el símbolo se representa separado de otros elementos y manteniendo su austera forma tradicional. Suele ser pintado o dibujado en blanco y negro y a colores y se utiliza como protección en la puerta de las casas o los automóviles. También existen dijes con este formato que, como ya señalamos, los practicantes llevan colgados del cuello a la manera de un amuleto.

LIBROS DE APTINOR

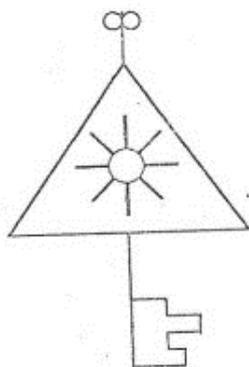


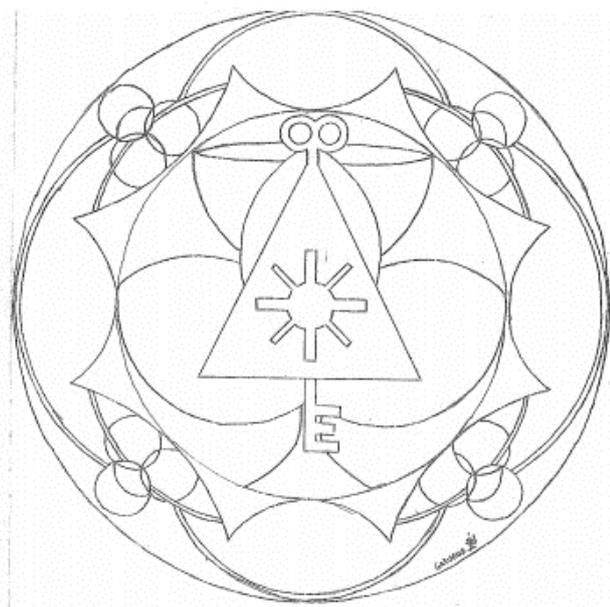
Figura N°8:

Símbolo de la Llave Mariana en su versión más austera, imagen que se entrega en el cuadernillo de aprendizaje en el Grupo Inicial (*Mensajes correspondientes al 1° nivel de consciencia –Curso inicial– y 2° nivel de consciencia –Meditación de 40 días–*, 2002: 13).

Conservando una estética similar pero introduciendo una variación, el Grupo Transicional incorpora una versión del símbolo que toma la forma de un mandala (ver Figura N°9). Esta versión ha sido canalizada por una practicante que plasmó su visualización en un dibujo

que se incluye en los cuadernillos que se distribuyen en este grupo. Aquí ya vemos una primera forma de intervención y modelización que retoma un tópico muy recurrente en la Nueva Era y lo combina con el símbolo tradicional de la LLM. Esta mixtura con una estética orientalista puede pensarse como derivada de la popularidad que han alcanzado los mandalas, artefactos que se consideran energéticamente positivos y beneficiosos para alcanzar la paz mental. A partir de nuestro trabajo de campo sabemos que varias practicantes del Grupo Transicional también asisten a talleres de mandala dictados en centros holísticos o casas particulares. Provenientes de la tradición budista e hinduista, el formato circular de los mandalas supone representar al cosmos y su potencia. A su vez, se cree que transmiten equilibrio y ayudan a la concentración durante los momentos de meditación⁹⁹. Si bien este grupo incorpora este elemento novedoso, se entiende que se trata de una modificación posterior y se reconoce al símbolo en su versión más simple como el original, y esta representación también es ubicua y continúa circulando.

Figura N°9:
 Símbolo de la Llave Mariana
 representada en el centro de un
 Mandala, imagen que circula en el
 Grupo Transicional (*Meditación de la
 Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do
 nivel de consciencia, 2002: sin
 número de página*).



Por último, en el caso del Grupo Virtual existen una gran variedad de imágenes destinadas a circular por distintos medios, sus composiciones suelen ser eclécticas y complejas y algunos miembros del grupo dedican mucho tiempo a su creación. La imagen principal, que ⁹⁹ En el mundo occidental, los mandalas y su simbolismo fueron introducidos por la influencia del médico y psicólogo suizo Carl Gustav Jung quien los consideraba una herramienta de conocimiento personal importante para la evolución anímica del individuo y encontraba en ellos una potencial herramienta curativa (Riera Ortola y Llobell, 2017).

se utiliza como fondo de su página Web, muestra en su ubicación central al símbolo de la LLM rodeado por un mandala insertado en una pirámide invertida. El símbolo se encuentra rodeado por 9 pétalos en representación de los 9 chakras que estarían presentes en el cuerpo humano y de 3 triángulos en alusión a las 3 pirámides que suponen regir la enseñanza de la LLM. En los extremos se despliega el dibujo de dos cadenas de ADN a las que se representa debido a la influencia que se cree que la *energía mariana* posee sobre su codificación. También en los laterales se ubican una figura masculina y una femenina que representan la dualidad y la complementariedad de los opuestos. En el sector inferior se presenta un libro abierto que simboliza la enseñanza de la LLM. En este contexto, los delfines que se ven plasmados pretenden exponer la “integración entre todos los reinos” porque se consideran poseedores de una *consciencia elevada* y de “atributos espirituales” mayores que otras especies animales, lo que les otorga cualidades como sanadores¹⁰⁰. Por último, en el fondo de la imagen se percibe una ciudad que simboliza las “ciudades energéticas intraterrenas o ciudades de luz”¹⁰¹, que funcionan como espacios míticos en los que, como señalamos, se cree habitaron civilizaciones ancestrales provenientes de otros planetas.

¹⁰⁰ En relación a los atributos curativos que se les reconoce a los cetáceos en general y a los delfines en particular es interesante destacar una publicación de la editorial Dunken titulada “Delfines, sanadores sutiles” en la que se presenta una explicación pormenorizada sobre la *delfinoterapia* y la relevancia del *chakra delfínico* para la sanación (Dimarco, 2010). También existen publicaciones internacionales sobre la temática que guardan una estructura similar, los autores relatan en primera persona su experiencia transformadora a partir del contacto con los delfines y sugieren ciertas técnicas a fin de que otros puedan beneficiarse de este *poder sanador*. Ver Casey (2016) y Dobbs (2000).

¹⁰¹ La importancia que cobra el tópico de las ciudades intraterrenas en tanto narrativas míticas ha sido analizada por Otamendi (2015).

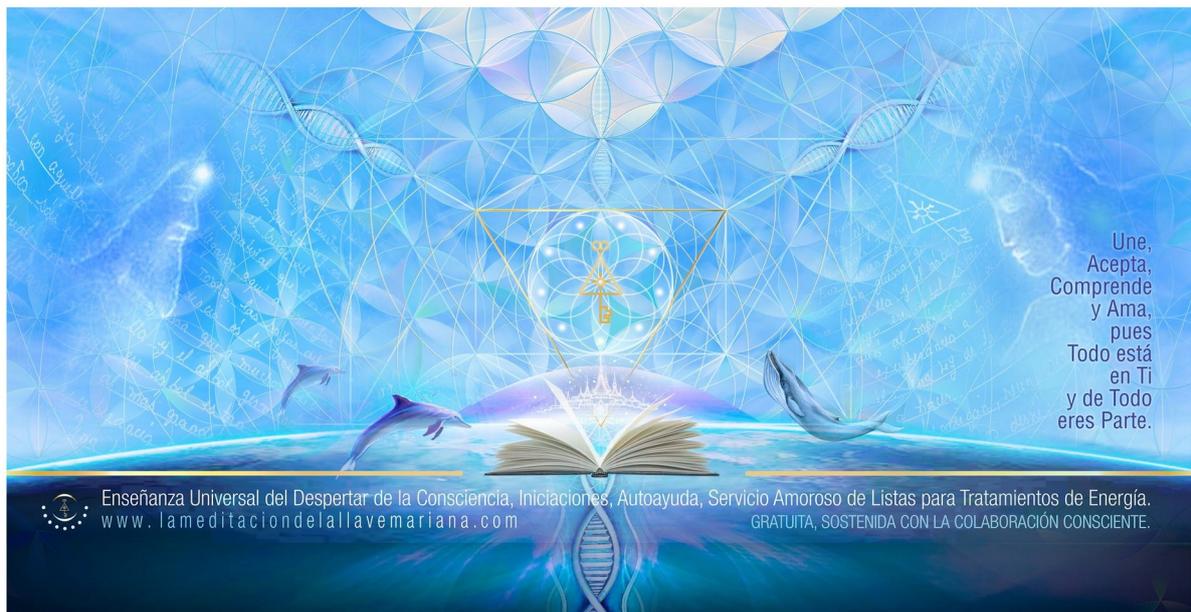


Figura N°10: Imagen perteneciente al Grupo virtual. El símbolo de la LLM puede verse ocupando una posición central en una composición visual de alta densidad simbólica. Tomada de: <https://www.lameditaciondelallavemariana.com/blog>. Autor: Alejo Palleres, facilitador de la LLM.

El uso y confección de imágenes nos resulta una elocuente forma de evidenciar las variaciones que encarna cada grupo que van desde un uso que podríamos definir como ortodoxo, es decir, mayormente regido por los mensajes revelados y la interpretación que de ellos realizó el grupo fundador del movimiento hasta la heterodoxia ecléctica que propone el Grupo Virtual pasando por un principio de modificación encarnado en el Grupo Transicional. Son imágenes que expresan las sucesivas transformaciones doctrinales y sociológicas que ha sufrido el movimiento a lo largo de su historia. En rigor, estas diversas formas de representación también nos hablan de modos diversos de interpretación de esta doctrina o bien más volcada hacia su versión original o bien abierta a innovaciones y nuevos formatos.

8. Cosmología y saber científico

Teniendo en cuenta los aportes de Allen Ambramson y Martin Holbraad (2013) entendemos que una antropología “cosmológicamente consciente”, es decir, que parte de una mirada reflexiva sobre su propio *status emic* persiste en su interés por las cosmologías otras. En este apartado pretendemos detenernos en estas relaciones emergentes dando cuenta de los posibles vínculos entre la cosmología de la LLM y la ciencia.

En este sentido, sostenemos que los miembros del movimiento poseen ciertas ideas sobre la ciencia y construyen una serie de relaciones entre espiritualidad y ciencia dando usos metafóricos a conceptos y teorías provenientes de este campo. Por un lado, consideran que la ciencia se trata de una empresa lenta que aún no logra llegar al nivel de conocimiento que ha alcanzado la sabiduría espiritual. Es en virtud de esto que las terapias alternativas o técnicas espirituales son necesarias como complemento de los tratamientos biomédicos, ya que tratan aspectos que en aquella perspectiva son dejados de lado. Por ejemplo, las relaciones entre emociones, pensamiento y salud así como también las diversas formas en las que el pensamiento –a través de frecuencias vibracionales– es capaz de alterar el estado de las células e incluso de recodificar el ADN se consideran hallazgos de las llamadas disciplinas holísticas.

En el caso de la LLM, sus *mensajes revelados* aluden a una multiplicidad de conceptos provenientes de la ciencia especialmente en relación a la anatomía y la fisiología. Como veremos en el capítulo 5, la *naturaleza energética* del cuerpo se asocia a nociones del orden del saber médico como las células, las glándulas, los órganos, los sistemas de órganos, la circulación de hormonas y el ADN. Si bien las formas de intervención que proponen sobre ellas son de tipo sutil, es decir, formas energéticas que se aplican a través del uso de símbolos en contextos rituales, no desconocen la eficacia y el acierto del saber científico sobre el cuerpo sino que lo colocan en un estadio anterior al desarrollo de esta “ciencia espiritual” –denominación con la que también se refiere a la enseñanza de la LLM– y otros saberes de esta clase. También son frecuentes los usos de terminología médica mixturada con elementos espirituales, tales como: *Sanación Reconectiva*, *Bioneuroemoción*, *Biodescodificación*, *Recodificación de ADN*, *Recodificación de ARN*, *Purificación celular*, *Células espirituales*, entre otras. Se trata de técnicas y disciplinas espirituales que interpretan síntomas y enfermedades como producto de pensamientos y emociones negativas.

Desde esta perspectiva, el desarrollo científico en los años venideros tendrá como función constatar aquello que la espiritualidad “ya sabe” y algunos científicos adelantan. Como modo de sustentar esta afirmación los iniciados suelen apoyarse en testimonios y técnicas de científicos más bien heterodoxos dentro de sus campos –tal como sucede en los casos de los creadores de la *Biodescodificación* o de las *Barras Access*, ambos médicos– pero que han ocupado lugares de importancia en el ámbito espiritual justamente gracias al prestigio que les confiere su proveniencia.

Este punto es particularmente interesante porque no supone, como indica Sena de Silveira (2018), que el universo *New Age* muestra una desconfianza al intelecto o la “fría razón” de por sí sino que la espiritualidad se concibe como el fruto de un esfuerzo reflexivo, del estudio y la avidez por el conocimiento. También suele calificarse a aquellas personas que rechazan la eficacia de las técnicas espirituales como de “mentalidad cerrada”, escasamente informados o simplemente ignorantes.

Podríamos decir que, dentro de la galaxia Nueva Era, la cuota de desconfianza se vuelca hacia la industria farmacéutica y a ciertos aspectos de la investigación médica que suponen alterar el “orden natural” de las cosas. Los sentidos que giran en torno a estos ámbitos los tematizan como espacios corrompidos por el dinero y el poder, percepción que tiene como consecuencia que muchas veces se descrea de sus prescripciones. Como ya hemos indicado, el ejemplo más importante en este sentido se da en el caso de las vacunas, tecnología rechazada por muchos de estos practicantes y buscadores espirituales.

En cuanto a la incorporación de vocabulario y de teorías científicas, otro terreno en el que se dan estos préstamos y reapropiaciones, es el de la física. Desde la perspectiva nativa, la teoría cuántica se interpreta como la capacidad del pensamiento de intervenir en la “indeterminación” de la realidad gracias a su posibilidad de emitir frecuencias vibracionales que dependen de este. Por lo tanto, se cree que visualizando y repitiendo distintos deseos u objetivos, es posible alterar las frecuencias vibracionales del medio circundante y lograr la realización de tal deseo. Reapropiaciones que van en esta línea han sido también señaladas para la Red de Ánima y sus Círculos, un grupo espiritual originado en Barcelona en el año 2009 cuyos rituales pretenden limpiar las auras de las personas de almas en tránsito que necesiten ascender a la luz (Pastor-Talboom, 2019), un ejercicio sorprendentemente similar a lo que desarrollaremos en el capítulo 3 como ritual de *Conducción*. Dado que los envíos energéticos de la LLM suponen la puesta en marcha de cierta intencionalidad, las explicaciones sobre su eficacia se anudan a estas formas de entendimiento sobre el mundo muy difundidas en el movimiento de la Nueva Era.

En la misma línea pero en el campo biomédico, se introducen ciertos tópicos de la neurolingüística a partir la, ya mencionada, PNL (Programación Neuro Lingüística) técnica que sostiene que el cerebro puede ser reprogramado a partir de la reformulación de ideas e intenciones. A modo de ejemplo, vale señalar la ocasión en la que la fuerte presencia de estos

elementos interpretativos suscitó ciertos debates en el movimiento en relación a la campaña contra los femicidios popularizada con el nombre de Ni Una Menos. De acuerdo con esta perspectiva, ni el cerebro humano ni el universo tienen la capacidad de decodificar energéticamente la negación, por lo que la consigna “Ni una menos” y la repetición constante de esta fórmula de manera oral y escrita podría generar el resultado contrario al que pretende. Tal como nos fue explicado, esto implica que el mensaje que *decodificaría* y recibiría el universo es el de: “una menos”. Si bien varias de las practicantes se manifestaban de acuerdo con la campaña, aconsejaban fuertemente utilizar la segunda parte de la consigna que se popularizó: “Vivas nos queremos” porque su uso y divulgación tendría mejores resultados por su impacto energético. La misma situación se dio con el término Coronavirus que se recomendó evitar y reemplazar por Covid19 para no generar una asociación negativa en torno a la palabra “corona” ya que ella designa al chakra 7 (ubicado en la “coronilla”) que es aquel que se encontraría en contacto con la *energía* más sutil y poderosa.

Si bien por cuestiones de espacio y especificidad no indagaremos en esta problemática, una vez abierto el diálogo entre espiritualidad y ciencia, cabe mencionar que han sido resonantes las relaciones que se dieron en el sentido contrario, es decir, en la forma en la que instituciones y personas del ámbito científico han mostrado preocupación por medir, problematizar o hacerse de elementos espirituales. Toniol ya ha señalado el vivo interés que la espiritualidad despierta dentro del campo científico cuyas manifestaciones conllevan curiosos modos de abordaje, entre los que se mencionan exhaustivas investigaciones realizadas en el campo de la psiquiatría que aspiran a generar registros que tornen “visible” a la espiritualidad a partir del uso de tecnologías que van desde electroencefalogramas hasta espectrogramas que plasman el registro vocal¹⁰² (Toniol, 2019).

Por otra parte, en nuestro país hemos atestado conferencias sobre temas espirituales en el propio Ministerio de Ciencia y Técnica, llevadas a cabo en conjunto con la Fundación Columbia, entidad que intenta poner en diálogo estos ámbitos¹⁰³. En el mismo sentido va el

¹⁰² Estos denodados esfuerzos por hallar algún elemento de medida empírica capaz de “probar” el grado o impacto de la espiritualidad nos recuerdan los intentos de los hombres de ciencia del siglo XIX quienes se arrojaban a la ardua tarea de comprobar científicamente la existencia del espíritu humano (Quereilhac, 2014).

¹⁰³ La Fundación Columbia, ubicada en el barrio porteño de Palermo, es un centro destinado al estudio y práctica de saberes orientados hacia el conocimiento y expansión de la consciencia. Si bien el entonces Ministro de Ciencia y Tecnología Lino Barañao había visitado la fundación en ocasión de una jornada que proponía tejer vínculos entre ciencia y espiritualidad, el encuentro al que hacemos referencia se llevó a cabo el 23/03/2018 en instalaciones facilitadas por el mencionado ministerio. El escándalo que suscitó este evento le valió algunas apariciones en la prensa así como también una nota de repudio por parte del Vicedecano de la Facultad de Ciencias Exactas de

trabajo de la antropóloga Ana María Llamazares cuyo planteo epistemológico desarrollado en “Del reloj a la flor de loto” (Llamazares, 2011) abarca planos “sutiles” de la experiencia humana y apunta a un desarrollo espiritual que pueda incorporarse a la mirada científica.

9. Síntesis

En el presente capítulo dimos cuenta de la cosmología de la LLM caracterizándola como una propuesta híbrida que concibe al universo como un sistema integrado en el que la humanidad y la divinidad responden a roles diferenciados pero que evidencian una continuidad. De esta manera, sostuvimos que el modelo responde a una ontología homogénea y no fragmentada al contrario de lo indicado por Handelman (2008) para el caso de la ontología occidental. También, como vimos, el tiempo y el espacio son concebidos de un modo particular y dichas nociones impactan concretamente en las formas de acción de los sujetos que son parte de este movimiento, ya sea promoviendo la realización de rituales o instalando ciertas preferencias o evitaciones de espacios y personas. Retomando las ideas de Baczkó (1999 [1984]) pudimos reconocer en el sistema simbólico planteado en la LLM un proceso de imaginación que, siempre en diálogo con la experiencia, logró y logra tramitar preocupaciones y esperanzas cardinales para sus seguidores.

Asimismo analizamos la forma en la que los miembros del grupo construyen su identidad como personas espirituales, rasgo que hemos interpretado a la luz de la teoría goffmaniana (Goffman, 2001[1959]) como una forma de presentación. En el mismo sentido pero considerado el aspecto colectivo, indicamos que el grupo tiende vínculos identitarios hacia el pasado, autodefiniéndose como sucesor de las enseñanzas cristianas primitivas, y hacia el futuro otorgándose un rol de importancia en un proceso que da forma a una soteriología alternativa: la *elevación espiritual* de la humanidad junto a la *transformación energética* del planeta. Además reparamos en la centralidad de la noción de *energía*, elemento permeable a la influencia de la acción humana pero también sujeta a los designios divinos. Esta doble influencia da cuenta de la mixtura cosmológica en la que hemos insistido a lo largo del capítulo que también se plasma en su símbolo, en su rico vocabulario “energético”, en la combinación de mitologías teosóficas con las figuras de Jesús y María y en ejercicios de resemantización como aquel que mencionamos en relación a la señal de la cruz.

la UBA Dr. Luis Baraldo (Taranto, 2018). Ver: <https://www.fundacioncolumbia.org/nosotros.html> [Consultado 8/02/2021].

Por otra parte, apuntamos que se trata de una cosmología abierta, en diálogo con otras e inscrita en un marco cultural más amplio que influencia los modos de apropiarse de estos elementos simbólicos. Dicha apertura implica la existencia de una importante variabilidad que hemos reconocido en distintos planos como los nombres que se le dan a María o el tipo de imágenes que se utilizan para representar y difundir el símbolo de la enseñanza. Por último, exploramos algunas vinculaciones y resignificaciones nativas de términos y lógicas provenientes del campo científico y su ambigua valoración de este modo de conocimiento.

En el próximo capítulo nos adentramos en las acciones rituales en las que se actualiza la cosmología aquí delineada. Intentamos responder así una serie de interrogantes ¿qué hacen estas personas a través de los rituales?, de qué manera ponen en relación potencias, símbolos y concepciones del mundo que, además de abreviar en tradiciones religiosas diferenciadas, no son interpretados de manera idéntica por todos ellos.

CAPÍTULO 3

Rituales que curan, energías que transforman

“Human beings are motivated not only by a desire to construct social worlds in which they can find a sense of security, solidarity, belonging, recognition, and love but by a desire to possess a sense of themselves as actors and initiators”

[Los seres humanos se encuentran motivados no solo por el deseo de construir mundos sociales un sentido de seguridad, solidaridad, pertenencia, reonomiento y amor, sino por el deseo de poseer un sentido de sí mismos como actores e iniciadores¹⁰⁴] (Jackson, 2013: 14)

¹⁰⁴ Traducción propia.

Este capítulo se detiene en la forma que toman los rituales dentro del movimiento de la LLM, comenzando por las *iniciaciones*, instancias de gran importancia para su aprendizaje y puesta en práctica. Tomamos a las iniciaciones como macro rituales susceptibles de descomponerse en rituales menores que las conforman. Como veremos, estos rituales de segundo orden son: la *potenciación de chakras*, el *diagnóstico energético* y la *meditación*. En el caso de la *potenciación de chakras*, se trata de un ritual que se realiza por única vez mientras que los otros forman parte de la práctica cotidiana del neófito y pueden comenzar a practicarse inmediatamente después de la iniciación.

Por otra parte, describiremos otro conjunto de ejercicios rituales que, si bien son introducidos durante las *iniciaciones*, deben comenzar a practicarse una vez cumplimentados ciertos requisitos específicos que se logran posteriormente, como haber meditado durante más de 9 días y haber experimentado una sensación corporal de *activación y respuesta* del chakra 8. Dentro de ellos podemos mencionar a los *tratamientos energéticos* –que pueden tomar formas diversas– y la *conducción*. Todos ellos se tratan de secuencias de acciones pautadas al detalle que han sido *canalizados* y se explicitan en los cuadernillos de enseñanza.

Nuestro interés aquí estará puesto en, por un lado, ver cómo se evidencia el carácter mixturado de esta enseñanza –que ya hemos explicitado en el capítulo anterior– a través de la puesta en acción de sus símbolos, es decir, a partir de ver su cosmología en acción. Por el otro, pretendemos recuperar la dimensión pragmática y relacional del fenómeno elucidando cómo estas acciones rituales son experimentadas por sus protagonistas en tanto formas de relación y colaboran en procesos de transformaciones de sí a nivel subjetivo e intersubjetivo. En este sentido, reconocemos qué hacen los practicantes a través de los rituales, considerándolos –como indica Bell (2009)– modos estratégicos de actuar.

Para este capítulo nos hemos apoyado centralmente en entrevistas y observaciones del Grupo Inicial y el Grupo Transicional dado que son aquellos que priorizan las instancias presenciales que analizaremos en este caso. La aproximación será complementada en el capítulo 4 donde abordaremos la dimensión virtual tanto en el Grupo Transicional como en el Grupo Virtual y la centralidad de los rituales *online* para este último grupo.

1. Primer encuentro con la LLM: las iniciaciones

El primer nivel de esta enseñanza comienza con dos encuentros que se desarrollan, ge-

neralmente, durante los días del fin de semana. El inicio de un *curso* –término con el que también se refieren a esta instancia– depende de la cantidad de interesados que se haya logrado reunir y de la disponibilidad de algún instructor que pueda movilizarse hasta el lugar en el que se llevará a cabo. La sede del evento obedece a una lógica rotativa debido a que no existe templo ni ningún espacio físico destinado específicamente a esta práctica ni a ninguna actividad de la LLM. Este hecho guarda un fuerte vínculo con el carácter descentralizado del movimiento y con la importancia que se le otorga a su aspecto energético, distanciándose de los cultos que se apoyan en elementos más estables como pueden ser templos, lugares sagrados, días y horarios de reunión fijos, entre otros. Por contraposición, en la LLM encontramos que el *locus* de lo sagrado descansa fundamentalmente en la relación entre el yo, la *energía*, su símbolo y las entidades divinas, entre las que María cumple el rol más relevante.

Como ya mencionamos, las iniciaciones se realizan en *centros holísticos* o espacios domésticos que son cotidianamente destinados a fines ordinarios. No obstante, durante estos momentos y, aún más intensamente en ciertos rituales, se activan un espacio y un tiempo sagrados que no implican una ruptura total con el devenir cotidiano. En este punto nos alejamos de la perspectiva durkhemiana y eliadiana (Durkheim, 2012[1912]; Eliade, 1956) que supone una lógica de exclusión total entre los aspectos sagrados y aquellos considerados profanos. Por el contrario, lo que notamos son continuidades entre estas esferas tanto en la dimensión espacial como temporal. El mismo consultorio que de lunes a viernes es utilizado para hacer tratamientos de electrodos¹⁰⁵, durante el fin de semana se transforma en un espacio iniciático en el que se hace presente María. El tiempo destinado a un viaje en colectivo también puede ser utilizado para *activar la LLM* con propósitos de todo tipo. En este sentido, acordamos con Eloísa Martín cuando indica que la sacralidad es una “textura diferencial del mundo habitado que se activa en momentos excepcionales y específicos y/o en espacios determinados [...]” (2007: 77). En esta misma línea, podemos decir que lo que resulta relevante aquí, son los modos de “hacer sagrado”, de inscribir personas, lugares y objetos en esta textura. En nuestro caso, existen marcas y señas especiales que denotan estos modos de inscripción. Siguiendo a Birgit Meyer (2018) reparamos en las formas materiales –espacios, cuerpos, sonidos y objetos– en las que creencias y representaciones inevitablemente se expresan.

¹⁰⁵ Es un tratamiento estético destinado a reafirmar los músculos y reducir la celulitis, generalmente aplicado en la zona abdominal o en los glúteos. Es muy frecuente en los consultorios privados por requerir un equipamiento accesible y ser muy demandado.

El momento de ingresar a una *iniciación* generalmente se acompaña por el humear de un sahumerio, por la presencia de imágenes cargadas de significación –como estampitas de María, representaciones de Buda o mandalas– junto al sonido de una música relajante que acompaña el espacio para la ocasión. Dichas marcas guían a los recién llegados a nuevas maneras de habitarlo, ya sea sacándose los zapatos, sentándose en el piso, hablando en voz baja o directamente permaneciendo en silencio. Si bien este pasaje del exterior al interior no se da de modo abrupto, ni existen reglas estrictas que se deban cumplir, su sacralidad es también performada en y a través de los cuerpos de instructores y novatos, marcando un corte en el tiempo. El comienzo del ritual iniciático inaugura un momento en el que no se utilizan teléfonos celulares y la comunicación entre pares también es escasa, se crea una atmósfera en la que se agudiza la percepción del entorno, a la vez que se le otorga atención a las sensaciones interiores y a la conexión con lo sagrado.

En cuanto al espacio que se destina al ritual, cabe señalar que –para los que van a iniciarse– la posibilidad de organizar dichos encuentros en su hogar o en su lugar de trabajo implica beneficios que pasan por distintos planos. Por un lado –como mencionamos en el capítulo 1– posicionarse como anfitrión genera cierta cercanía con el instructor y un lugar especial dentro del grupo. A su vez, conlleva un beneficio de orden sacro: María, cuya presencia será evocada durante todo el encuentro dejará su impronta energética en el lugar. Es decir, que la activación de esa textura sagrada promueve una serie de *energías* benéficas que, se supone, perviven en el tiempo. De este modo, dichos espacios empiezan a caracterizarse positivamente como bendecidos o especiales. Podríamos decir, en términos de Tuan, que lo que se modifica es el “espíritu del lugar” (1975: 158) dando forma a una nueva topología de lo sagrado.

Las iniciaciones implican secuencias de acciones estructuradas que se offician siempre de la misma manera y en el mismo orden. No obstante, dicha cronología no forma parte de ninguna norma explícita u obligatoria, sino que se apoya más bien en la fuerza de la costumbre. El hecho de que no existan normas de conducta obligatorias ni durante ni después de las iniciaciones les confiere un carácter libre que suele generar agrado tanto en instructores como novatos. Esta falta de rigidez se considera propia del ámbito espiritual *New Age* y un rasgo que distancia este tipo de prácticas de estructuras religiosas más estáticas y rigurosas. No existen prescripciones específicas sobre la ropa que se debe vestir –si bien hay estilos estéticos que son recurrentes entre los participantes– ni prohibiciones sobre los alimentos o bebidas que

se consuman antes o después del evento.

En estas reuniones, los grupos poseen entre diez y cincuenta integrantes, en su mayoría mujeres. Gran parte de ellas, han tomado conocimiento de la LLM por medio de amigas o conocidas que ya han pasado por la experiencia de la *iniciación* y les han realizado *tratamientos* demostrándoles la eficacia de la *técnica*. También, estos eventos se difunden a través de invitaciones que circulan por *Facebook* o *WhatsApp* con aproximadamente un mes de anticipación a la fecha de realización.

Antes de comenzar los rituales, la instructora cuenta la historia de la LLM, explica su origen y describe la ubicación y función de cada chakra. También lee del cuadernillo cómo ellos se relacionan con los sistemas de órganos, glándulas y qué tipos de problemas pueden afectar a cada uno de ellos esbozando el esquema corporal que propone la enseñanza¹⁰⁶. Por último, detalla cuáles son los *tratamientos* disponibles y, como veremos en el próximo apartado, la forma adecuada de llevarlos a cabo una vez que el practicante cuente con la experiencia suficiente.

Los participantes se disponen en círculo, sentados en sillas o directamente en el piso apoyados en almohadones, mientras que la instructora suele ubicarse cerca de una pequeña mesa armada para la ocasión con imágenes de María, imágenes del símbolo de la LLM, el cuadernillo impreso y un parlante que utilizará para musicalizar el momento de la meditación. Además de las explicaciones referidas a la historia, cosmología y la evacuación de dudas sobre el movimiento, la función más importante que se lleva a cabo en el primer encuentro del curso es la *potenciación de chakras*. Se trata de una operación que supone *reactivar* los chakras de los asistentes al curso a través de *envíos de energía*. El primer día se divide en dos sesiones que *potencian* estos centros de *energía* en un 60% y, posteriormente, en un 30%. El 10% restante se completa en el segundo día de la *iniciación* ya que recibir toda la *energía* en un mismo día se considera potencialmente dañino. Se cree que la recepción de mucha *energía* en un tiempo corto podría generar *desequilibrios energéticos* y, en consecuencia, dificultades emocionales y orgánicas. Este ritual es imprescindible para que los aprendices puedan comenzar a *canalizar la energía divina de la Llave* y aplicar los distintos *tratamientos* aprendidos estos días. También supone contrarrestar un estado de *bloqueo energético* que se debería a la acción de la cultura y del proceso de socialización. Dicho estado de oclusión se considera nor-

¹⁰⁶ Profundizaremos en el tema de los esquemas corporales en el capítulo 5 dedicado la corporalidad y las transformaciones del *self*.

mal para cualquier adulto que no haya comenzado un proceso de *desbloqueo* o un *despertar espiritual*, mientras que los niños son concebidos como seres más permeables a la *energía* y portadores de chakras activos y abiertos.

Para llevar a cabo la *potenciación de chakras* los asistentes se colocan de pie, formando un círculo y apoyan sus manos en los pares de chakras que se van a ir potenciando en cada paso del ritual. Primero en chakras 7 y 6, luego en 5 y 4 y, por último, en 3 y 2. Antes de comenzar, la instructora o alguna asistente ya iniciada corrobora que todos los participantes tengan las manos colocadas en la posición correcta –los dedos extendidos y en contacto con la zona a *potenciar* pero sin hacer presión sobre ella para permitir el fluir de la *energía*– y se mantengan con los ojos abiertos. En este punto los aprendices suelen adquirir una posición erguida, respetar un absoluto silencio y realizar respiraciones más profundas, sonoras y lentas, aunque no hay indicaciones explícitas que así lo exijan.

Una vez que todos se disponen en la posición correcta, la instructora realiza tres *respiraciones profundas y conscientes* (sintetizadas en los cuadernillos con la sigla RPC) que suponen activar el contacto con la *energía* y son parte del protocolo con el que comienza cada ritual en la LLM. Posteriormente afirma: “Activamos chakra 7 y 6 al 60% para X¹⁰⁷ personas durante un minuto”. Luego, visualiza la irradiación energética que baja a través de su chakra 7 (ubicado en la coronilla) hacia los novatos durante el tiempo estipulado mientras chequea el reloj. Al ser interrogados posteriormente, los aprendices suelen manifestar haber experimentado sensaciones de calor y tranquilidad y sentido la *energía* circulando en el cuerpo.

¹⁰⁷ Número que corresponda a la cantidad de personas que se encuentran reunidas para ser iniciadas.

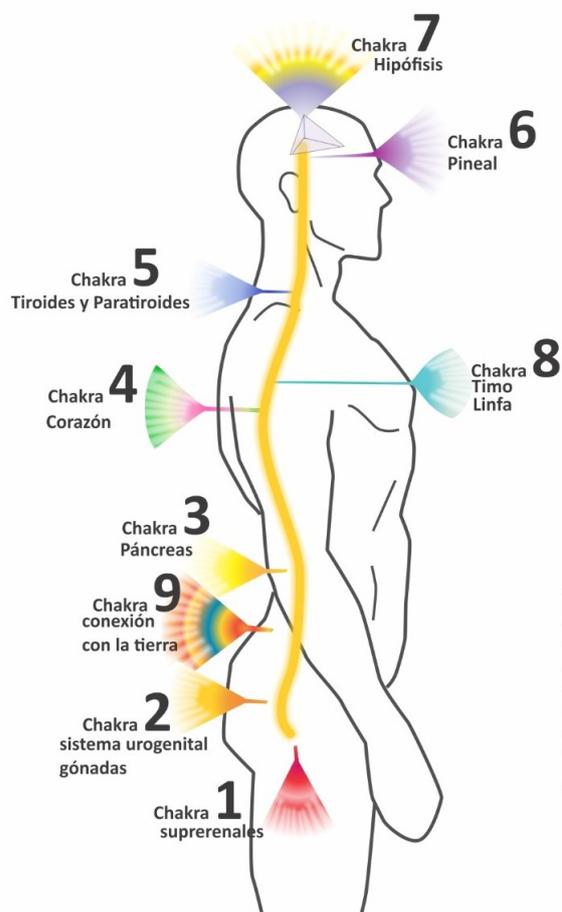


Figura N°11:
 Imagen utilizada en el Grupo Transicional
 para mostrar la ubicación de los chakras
 en el cuerpo humano.
 Enviada a través de grupos de WhatsApp.
 Autor: desconocido.

La instructora repite la operación ya mencionada durante las dos sesiones restantes, modificando el par de chakras al que hace referencia y el porcentaje que debe indicar en cada caso. En algunas ocasiones también debe modificar la cantidad de personas que pronuncia en la fórmula dado que la última *potenciación* se realiza en el segundo día del curso y algunas personas que concurrieron el primer día, por distintos motivos, se ausentan en el segundo. Esta cuestión suscita bastante preocupación en las instructoras ya que se considera que quedan en un proceso abierto y esto no es aconsejable. Lo que sucede en estos casos es que los aprendices quedan en una situación *liminal*¹⁰⁸ (Turner, 1989[1969]), no pueden considerarse iniciados –porque no han recibido la *potenciación* total de sus chakras– pero tampoco no iniciados,

¹⁰⁸ Siguiendo el análisis procesual formal de Van Gennep en relación a los ritos de pasaje, Turner (1989[1969]) sostiene que lo *liminal* remite a un estadio intermedio, caracterizado por su ambigüedad, durante el que no es posible asignar al iniciado una posición estructural clara.

pues han recibido esta *potenciación* al 90%. Esta situación inacabada se percibe como inde-seable y en algún punto riesgosa por lo que, varias veces, las instructoras acceden a reunirse individualmente con personas afectadas por este estado para dar fin a la tarea. La imposibilidad de repetir el ritual de *potenciación de chakras* se explica por la creencia de que se trata de un procedimiento iniciático que implica una transformación del *self* que perdurará a lo largo de toda su vida. Este primer encuentro con la *energía* puede entenderse, de acuerdo al argumento central que sostiene esta tesis, como el inicio de profundos cambios a nivel subjetivo e intersubjetivo que ocurren en el contacto entre el practicante y la LLM.

2. Rituales para iniciados: diagnóstico energético, meditación y tratamientos

2. 1. diagnóstico energético

Durante las *iniciaciones*, los instructores enseñan a poner en práctica el *diagnóstico energético*¹⁰⁹, un dispositivo propio de la LLM que, como señalamos antes, se implementa para percibir el estado de salud de una persona tanto en su aspecto físico como emocional detectando distintos males que puedan estar afectándola y las zonas en las que se siente esa dolencia. Para este ritual se forman parejas en las que uno de los integrantes toma el rol de *médico* y otro de *paciente*. Este es el vocabulario utilizado por los propios instructores, siempre aclarando que los términos se utilizan “entre comillas”. Nuevamente los aprendices se ponen de pie formando un círculo, de manera veloz y un tanto azarosa se organizan en pares y definen quién tomará cada rol. Las instructoras suelen recomendar no “hacer pareja” con personas conocidas porque el diagnóstico podría verse afectado por información con la que se cuenta previamente. La dinámica consiste en que aquel que oficia el papel de *médico* coloca su mano en el chakra 4 del *paciente* y mentalmente repite la fórmula: “activo la LLM con consciencia de realizar *diagnóstico energético*”. Luego, realiza un *escaneo* de su propio cuerpo durante un minuto que va de la cabeza a los pies atendiendo a las sensaciones que percibe. Dentro de esta lógica de espejo, se considera que las distintas sensaciones que experimenta corresponden a las afecciones de aquel que está en el rol de *paciente*. De acuerdo a las indicaciones formales de la instructora, durante este procedimiento los ojos deben mantenerse abiertos, sin embargo, en muchas ocasiones los aprendices tienden a cerrarlos y no son corregidos. Desde nuestra propia experiencia, podemos señalar que el esfuerzo de concentración que implica este modo

¹⁰⁹ Recordamos aquí la distinción de este ritual con el Diagnóstico Energético, dispositivo de evaluación que tuvo un rol central en la primera ruptura del movimiento y que hemos analizado en el Capítulo 1.

particular de, como indicaría Csordas (1993: 138), “prestar atención al cuerpo y con el cuerpo” guarda cierta relación con la inclinación a cerrar los ojos y centrarse en las sensaciones interiores aunque percibiendo el entorno y las presencias corporizadas de otros. Profundizaremos en las formas particulares que toman estos “modos somáticos de atención” (Csordas, 1993) en el capítulo 5.

Al finalizar el ejercicio, la instructora invita a poner en común las sensaciones percibidas por el *médico*, empezando por aquella pareja que se encuentra más cercana a ella en el círculo. A continuación, el aprendiz que está en el lugar de *paciente* constata o reformula el diagnóstico que se ha enunciado. Las instructoras suelen aclarar que se trata de una técnica que se “afina con el tiempo” y que aquel que no haya percibido nada no debe preocuparse. A pesar de ello, a lo largo de nuestro trabajo de campo en gran cantidad de *iniciaciones*, nunca hemos observado casos en los que el aprendiz expresara no haber experimentado ninguna sensación. Generalmente, las sensaciones que los *médicos* ponen en común se tratan de síntomas como jaquecas, contracturas, dolor cervical, dolor de garganta, palpitaciones, opresión en el pecho, acidez, dolor de estómago, dolor de cintura, pesadez en las piernas o molestias en las rodillas. Estas descripciones suelen ser reafirmadas por los *pacientes* quienes aportan mayor información sobre las dolencias que los aquejan, su historial médico y aquellas sensaciones que suelen generarles preocupación y son motivos de tratamientos médicos, alternativos o ambos.

En las ocasiones en las que el *paciente* no reafirma el diagnóstico, es decir, no constata padecer de una afección que explique las sensaciones explicitadas por el *médico*, el síntoma se reinterpreta en una nueva clave: en términos de dolencias emocionales. Por lo tanto, una sensación de pesadez en el estómago puede leerse por parte de la instructora u otros aprendices en términos de angustia, cierta rigidez en los hombros como “cargar con todo el peso” o “tener una mochila muy pesada”, también las palpitaciones son interpretadas como ansiedad y miedo. Los dolores de garganta o problemas en la voz se reformulan como incapacidad para comunicarse, para enfrentar situaciones desagradables o expresar la opinión propia. Si bien muchas de estas asociaciones son frecuentes en el ámbito de la Nueva Era en general, es interesante notar que emociones o aflicciones de orden psicológico o espiritual se construyen a través de un proceso colectivo en el que varios practicantes pueden expresar su opinión, e ir generando consenso u objeciones en relación a los modos de interpretación.

En este sentido, el rol de la instructora reviste cierta importancia ya que se ubica en

una posición privilegiada para dar o negar la palabra a los otros participantes y legitimar o refutar estas asociaciones dado que su saber se considera mayor que el del resto de los presentes. Hacia el final de este proceso, cada uno de los *pacientes* ha sido “examinado” y ha tenido la oportunidad de expresar sus dolores y angustias, también en muchos casos han podido compartir las situaciones que reconocen como causales de tales estados. En conjunto logran hacer inteligibles estos síntomas y estados y, en todas las ocasiones, llegan a la conclusión de que el diagnóstico ha sido el correcto. Lo que queremos decir es que en estas instancias los practicantes aprenden cuál es el repertorio de dolencias físicas y emocionales “posibles” y cuáles son los vínculos que, se supone, unen a unas con otras. El ritual les provee a los practicantes claves hermenéuticas construidas colectivamente. No obstante, su éxito descansa, en gran medida, en una socialización previa, o mejor dicho, en un proceso de resocialización previo que ya se ha dado dentro del circuito *New Age*, gracias al que se encuentran familiarizados con un lenguaje y una hermenéutica afín¹¹⁰.

Estas percepciones describen un estado de la situación del *paciente* en términos holísticos, es decir, desde una perspectiva que contempla aspectos físicos, mentales y espirituales y son el sustrato que definirá las formas de intervención en ese estado particular. A partir del mencionado *diagnóstico energético* se podrá definir cuál será el tratamiento más adecuado para esa persona. Este ritual abre instancias de comunicación que comprenden aspectos corporales y verbales, son momentos donde sus participantes son atendidos y escuchados, y en los que, finalmente, la instructora recomienda un *tratamiento* específico de la LLM que podrán realizarse una vez interiorizados en la técnica. De esta manera, podemos concluir que el ritual se abre como un espacio en el que se agudiza el campo perceptivo y la interpretación *sutil* del universo y la persona se ponen en juego, planteando una dinámica intersubjetiva que, en una primera instancia, se reduce a la interacción de dos en dos pero que luego se extiende a evaluaciones y construcciones grupales en las que todos los presentes intervienen ya sea exponiendo sus estados interiores, interpretando o simplemente oyendo. La hermenéutica de la experiencia corporal se teje a partir de relaciones con otros. A su vez, el ritual funciona como generador de alivio, ya que proporciona a sus participantes de posibles vías de resolución de sus conflictos y malestares. Siguiendo a Cabrera (2014), podemos decir que es a partir de instan-

¹¹⁰ Un interesante aporte en relación a los procesos de resocialización en instancias del medio espiritual y holístico ha sido realizado por Funes (2018) retomando el concepto de Muriel Darmon de “socialización de transformación” (Darmon, 2011: 120).

cias de socialización de este tipo –en las que se aprende un *habitus* específico, en este caso, un *habitus* asociado a la espiritualidad *New Age*– que los sujetos conforman y transforman su subjetividad.

Luego de la reunión presencial, toda la práctica subsiguiente puede realizarse en forma individual. La tarea de mayor importancia que se plantea en esta etapa es la práctica de la *meditación de la Llave Mariana* que debe realizarse durante 40 días sucesivos y luego de haber recibido la *potenciación de chakras*, a fin de establecer una *acumulación energética* y una *elevación* en el nivel de la propia consciencia. Cabe mencionar que, tanto en entrevistas como en diálogos informales, algunos practicantes comentan que se han enfrentado a varias dificultades a la hora de completar esta tarea, teniendo que recomenzarla en innumerables ocasiones. Dichas dificultades suelen adjudicarlas a no encontrar el momento adecuado para realizarla o a no lograr el estado de tranquilidad interior necesario.

Además, en el período posterior a la iniciación, comienzan a practicar los *tratamientos energéticos* con las distintas visualizaciones y pasos que cada uno de ellos conlleva. Durante los primeros nueve días de práctica los *tratamientos* deben realizarse en presencia del paciente, pero luego de esta primera etapa –en la que se considera que se consolida una mayor *potencia energética*– podrán confeccionar una lista con los nombres y fecha de nacimiento de aquellas personas a quienes desean dirigir esta *energía sanadora* para realizarlos a distancia. Como señalamos anteriormente, dichos *tratamientos* no tienen como fin exclusivo la curación física, sino que son aplicados para problemáticas de todo tipo, desde estados emocionales negativos, problemas de vínculos o la superación de adicciones. Por último, como veremos, los practicantes comienzan a aplicar el ritual de *conducción* con el fin de purificar espacios y personas, y alejar la presencia de almas de fallecidos potencialmente dañinas para los vivos. Si bien la LLM cuenta con una gran cantidad de rituales que responden a necesidades específicas, los que aquí detallamos son los que resultan más conocidos y utilizados por la mayoría de sus miembros.

2. 2. La meditación de la LLM

Durante la *iniciación* se realizan las primeras meditaciones que pasarán a formar parte de la práctica cotidiana de todo novato. En esta primera ocasión, la meditación se realiza grupalmente. Se trata del único ritual que debe realizarse con los ojos cerrados, en el que se acti-

va un “estar con otros”, una co-presencia a partir de interacciones que pasan por el sonido, el movimiento y, desde la perspectiva nativa, por la *energía* que fluye en el lugar. Para llevar a cabo esta tarea, los practicantes deben tomar una posición cómoda, sentados con la espalda erguida y colocar las manos sobre las rodillas tomando una postura de descanso.

El ritual se apoya en un ejercicio previamente pautado que debe iniciarse a través de tres *RPC* (respiraciones profundas y conscientes), seguidas por la visualización de una pirámide denominada *pirámide vital superior* que se “formaría” en la cabeza del practicante a partir de la unión de puntos imaginarios que se encuentran en sus temporales (izquierdo y derecho) y en sus chakras 6 y 7, emplazados respectivamente en el entrecejo y en la coronilla. La manera correcta de “armar” la pirámide es mencionando explícitamente cuáles son los puntos que une, es decir, no basta con visualizarla, sino que se debe relatar su proceso de construcción. Una vez prefigurada esta imagen, se supone que la misma debe *llenarse* con todas las virtudes que el practicante pueda volcar en ella, por lo que este da comienzo a un discurso interior en el que enumera mentalmente las diferentes cualidades y buenas intenciones que *envía* a la pirámide mientras la visualiza.

Al cabo de un tiempo esta pirámide se considera *plasmada* en el *campo energético* del *meditador*, por lo que ya no deberá formarse. Si bien es un elemento recurrente en la batería de rituales del movimiento, resulta interesante marcar para este procedimiento el poder performativo de la palabra, la forma en la que se hace posible “hacer cosas con palabras” (Austin, 1982[1962]) o modificar situaciones a través de ellas. La posibilidad de *armar y llenar* una forma geométrica imaginada a través de intenciones expresadas en palabras que luego serán directamente integradas en el devoto –junto a una condición previa para ello, que es haber recibido la *potenciación de chakras*– nos puede permitir pensar en las transformaciones de régimen ontológico que señalaba Eliade (1976[1960]) para los neófitos dentro de distintas vertientes chamánicas. En nuestro caso dicha transformación no implica solo un cambio de *status* de no iniciado a iniciado, sino que estos procesos de *trabajo energético* generan una nueva experiencia del *self* a partir de la incorporación de elementos cosmológicos poderosos, como es el caso de la pirámide. Este es el inicio de ciertas transformaciones en la estructura ontológica de la persona que, como veremos más adelante, tendrá como resultado una “espiritualización del yo” mediada por la noción de *energía*.

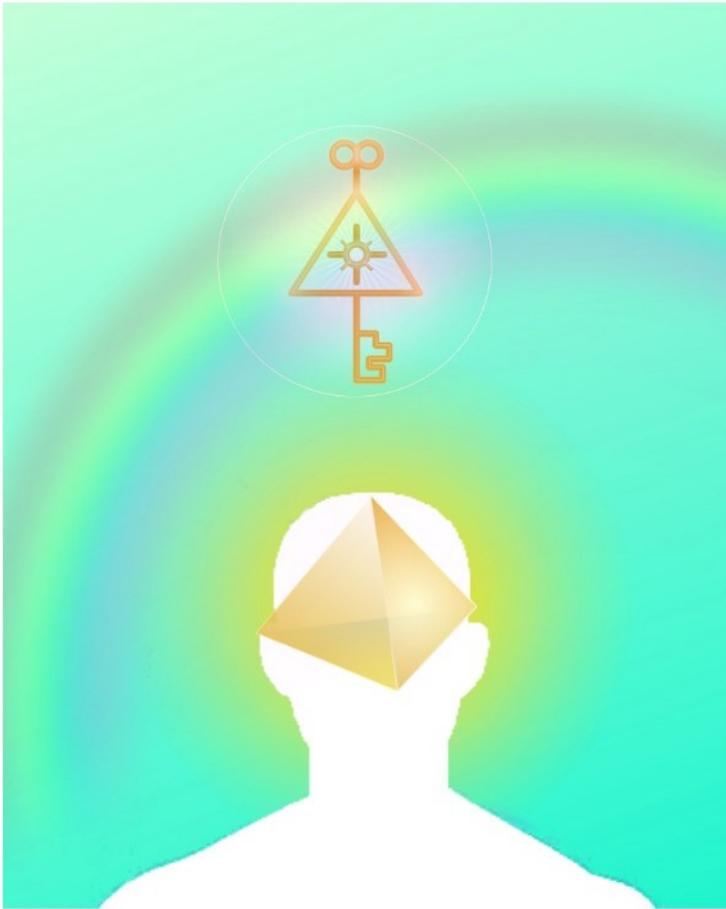


Figura N°12:

Visualización de la pirámide y del símbolo de la LLM.

Autor: Alejo Palleres, facilitador de la LLM.

Una vez *formada* la pirámide, se visualiza el símbolo de la LLM por encima de ella y se da inicio a esta práctica indicando la *activación* de la LLM con una fórmula precisa: “*Activo la LLM con consciencia de meditación*”. Al llegar a su finalización debe reproducirse la fórmula de cierre: “*desactivo la LLM*” y terminar la *tarea* con tres *respiraciones profundas y conscientes* (RPC). Durante este ejercicio el ideal que se plantea es el de llegar a un equilibrio intentando *encontrarse consigo mismo*, y estar *presente*, centrado en *el aquí y el ahora*.

Una instructora lo expresaba de la siguiente manera:

Cuando hablamos de meditación, no es dejar de pensar, no es algo que podamos lograr a través de una rigidez, de un “pongo la mente en blanco”, si no que se trata justamente de intentar salir de ese espacio de que me voy con cada pensamiento, o me enojo con alguno porque no me gusta o me engancho con otro porque me es agradable. La energía hace aquello que nosotros necesitamos (...) (Registro de campo, Abril 2016).

En el caso de la primera meditación que se realiza durante la *iniciación*, luego de im-

partir las indicaciones rituales básicas –respiraciones, visualizaciones y fórmulas de *activación*– la instructora musicaliza el momento, a través de un pequeño parlante, con una versión lírica del Ave María para ayudar al clima de concentración de los iniciados. Es curioso que este detalle no está indicado en los mensajes revelados ni en ningún lineamiento oficial pero ha sido transmitido por algunas instructoras llegando a popularizarse bastante. En este contexto la música cobra una relevancia particular en virtud de su cualidad como evocadora y generadora de ciertas emociones que son parte integral del momento ritual¹¹¹. El rol preponderante de las emociones aquí se pone de relieve en tanto consideramos a los momentos de devoción como formas particulares de experimentar relaciones y a las emociones como parte constitutiva de ellas (Berthomé y Houseman, 2011; Houseman, 2006).

Durante los 10 minutos que dura la meditación, además de la música se pueden percibir movimientos y sonidos leves. Es frecuente oír sollozos o incluso llantos intensos. Durante este lapso la instructora tiene la tarea de cuidar a los aprendices de posibles movimientos bruscos y monitorear su estado. También toma fotografías y graba videos de este momento que se tiene como el de mayor importancia. Al finalizar, pregunta a cada uno de los participantes como se sintió durante el proceso y los invita a compartir la experiencia con el grupo. Este intercambio, que abre un momento de reflexividad sobre el ritual, puede ser entendido, siguiendo lo que indica Gobin (2018) para este tipo de instancia, como una de sus partes estructurales e imprescindible para que el proceso llegue a su conclusión. La dedicación de un momento específico para explicitar la vivencia del ritual en tanto experiencia personal se trata de una característica habitual en el ámbito de la Nueva Era. Como señala Teisenhoffer (2018) –al estudiar rituales de una variante “nuevaerizada” de la religión Umbanda en Francia– este “compartir o poner en común” puede ser visto como un elemento importante para su eficacia y reproducción.

En sus testimonios, los practicantes generalmente expresan haberse sentido conmovidos, en un profundo estado de paz y bienestar. Junto a esto, mencionan haber percibido sonidos o sensaciones de diversa índole. Entre ellos son recurrentes: el tintineo de campanas o cascabeles y la aparición de aromas florales que recuerdan a rosas o jazmines. En varios casos

¹¹¹ En “Lo crudo y lo cocido”, Lévi-Strauss ya señalaba los efectos que la experiencia de la música podía provocar tanto en el “caudal emocional” como en la naturaleza de los pensamientos impactando incluso en un plano fisiológico (1986: 36)). En esta dirección y retomando dicha perspectiva, Citro acuña el concepto de “irrupción sensorio emotiva” para dar cuenta del efecto que la música puede implicar al nivel de las sensaciones corporales y las emociones en relación a la eficacia ritual (Citro, 2014: 5).

refieren haber experimentado la sensación de recibir una caricia o de haber sido suavemente rozados por una pluma. En cuanto a las visiones, señalan haber tenido la impresión de ver ciertos colores como dorados y lilas, rayos de luz o la percepción de imágenes concretas de distintas temáticas como es el caso de la silueta de una mujer, rostros angelicales o la silueta de la Virgen. Con todo, consideramos que esta serie de percepciones que ponen en juego la totalidad de los sentidos –que Meyer (2018) definiría como una estética¹¹²– se disponen para construir un momento de especial conexión con lo numinoso (Otto, 2001[1917]), una experiencia de carácter extraordinario en la que se considera la presencia mariana como rasgo distintivo. Basándose en elementos puntuales de los testimonios de los participantes, la instructora –oficiando un rol de articuladora hermenéutica– concluye que lo que se ha percibido es la presencia de María. En el mismo sentido que pretendemos enfatizar aquí, Houseman y Berthomé (2011) han destacado el rol de los especialistas dentro del contexto ritual a la hora de monitorear la experiencia de nuevos participantes, alentándolos a adoptar una actitud de autoescrutinio y cierta atención sobre el propio flujo perceptivo a fin de discernir signos de una presencia sentida o agencia externa.

En una oportunidad al finalizar la meditación, una de las participantes –Carla–, canalizó *in situ* mensajes de la Virgen dirigidos a otras personas presentes en la *iniciación* a quienes no conocía previamente. Nos detendremos brevemente en este episodio, ya que consideramos que ofrece un rico material de análisis. La mencionada *iniciación* tuvo lugar en González Catán dentro del Grupo Transicional y, en ella, la meditación siguió los pasos habitualmente prescritos. Al llegar a su fin, la instructora que se encontraba a cargo del evento dio inicio a la puesta en común de las experiencias de las practicantes. Cuando le tocó el turno a Carla, y ante la sorpresa del resto de las presentes, tomó una postura corporal rígida con la mirada perdida y comenzó a hablar lentamente de un modo un tanto robótico. Durante su discurso señaló con su dedo índice a Alina, a quien indicó que su futuro era ser “caminante lunar y llevar la palabra por muchos países”. Luego señaló a Sabrina, una mujer de aproximadamente 40 años que había dudado si asistir o no aquel día por padecer dolores en la zona del vientre. A ella le dio el siguiente mensaje: “Tenés que perdonar a ese hombre, y a ella también. Hasta que no logres perdonarlos con tus vísceras no vas a poder sanar” (Registro de campo, octubre 2016).

¹¹² Meyer (2018) toma el término “estética” en su sentido aristotélico (*aisthesis*) para designar la relación de nuestros sentidos con el mundo que habitamos y, al mismo tiempo, como una constelación específica de sensaciones en conjunto. Así es que el término refiere a la experiencia sensorial total del mundo y del conocimiento sobre él.

Luego de oír estas palabras, Sabrina asintió con la cabeza y rompió en llanto, Carla – que estaba sentada en el piso– cerró los ojos, se recostó contra la pared y dejó caer sus brazos al costado del cuerpo también llorando. Segundos después volvió en sí, mostrándose confundida y angustiada. Inmediatamente las otras participantes intentaron tranquilizarla y contenerla, Carla agregó que los mensajes fueron algo que “le bajó” y que mientras hablaba sabía que quien se encontraba realmente hablando a través de ella era “la Virgen”¹¹³.

Cuando Sabrina logró recomponerse, le agradeció a Carla haberle “entregado” ese mensaje y dijo saber a quiénes aludía. Luego de esto, Alina manifestó no entender el mensaje que había recibido, ante lo que distintas practicantes dieron su opinión y concluyeron que ser “caminante lunar” seguramente refería a dedicarse a explorar el mundo espiritual, las cosas que no eran de este mundo. Mirtha, la instructora, luego de haberse mantenido al margen durante todo el episodio, sugirió amablemente que continuáramos con la ronda, que estas cosas “podían pasar”.

Si bien el ritual de la meditación se presenta como una estructura de características estables, este episodio evidencia que, aunque estrecho, existe cierto margen para la incorporación de la variación. Una perspectiva que va en esta línea ya ha sido elaborada por Roy Rappaport en relación al carácter “más o menos invariable” (2001: 73) de todo ritual, con la salvedad de que, –para este autor– las modificaciones solo podrían ser realizadas por los oficiantes mientras que, en nuestro caso, la alteración se suscitó por la intervención de una de las participantes. Junto a esto, entendemos, de acuerdo con Gobin que esta clase de “accidentes rituales” (2018: 107) no implican en modo alguno su fracaso, sino que hacen a la propia naturaleza de la ceremonia siempre abierta a procesos de reinención. Con todo, sabemos que este evento aislado no fue causante de transformaciones profundas que fueran a perpetuarse en el tiempo ni a generar modificaciones estructurales; no obstante, expresa de manera elocuente la tensión siempre presente entre tradición e innovación¹¹⁴.

A su vez, dado que el episodio sucedió en el marco de una *iniciación* del Grupo Transicional creemos que en la forma de tramitarlo pueden hallarse ciertas correspondencias con la

¹¹³ Tomamos las palabras exactas que utilizó para referirse a esta figura.

¹¹⁴ Es interesante destacar que para Gobin (2018) las innovaciones, accidentes o eventos inesperados en ceremonias rituales pueden leerse como potenciales eventos desencadenantes de ejercicios de reflexividad tanto en el ámbito interno como externo al ritual. Meses después del episodio que relatamos más arriba, durante una entrevista, Marta y Silvia, que estuvieron presentes aquel día, me hicieron saber que la *canalización* de Carla fue un elemento que incidió en la fe que depositaron en la LLM, ya que ellas sí conocían a Sabrina y lo dicho por Carla coincidía perfectamente con una situación muy angustiante que ella estaba atravesando.

caracterización de los tres grupos que hemos realizado en el capítulo 1. Si bien la comparación puede realizarse en el plano hipotético, ya que no hemos sido testigos de sucesos de esta índole en contextos comparables en los otros grupos, sí contamos con ciertos elementos que dan cuenta de cómo valora cada uno de ellos este tipo de intervenciones. Para el Grupo Inicial, las visualizaciones y canalizaciones que experimentan los aprendices son algo a tratar con mucho cuidado, lo que se indica desde sus instructoras es que no hay que dejarse llevar por cosas que percibidas en momentos previos o posteriores a la meditación porque, generalmente, se trata de “cuestiones” que provienen del mismo iniciado. Dichos mensajes se tratarían de “engaños del ego” que llevan al novato a creer –equivocadamente– que la divinidad se comunica directamente con él. En este sentido, sostienen que toda revelación tiene como destinataria a la humanidad como conjunto y jamás a un individuo particular. En función de esto, desde este grupo se insiste con el carácter único de la revelación recibida por Verónica y tienden a desalentar a aquellos practicantes que relatan haber tenido visiones o audiciones de María u otras potencias.

En las antípodas de esta posición podemos situar al Grupo Virtual en el que las canalizaciones se interpretan como parte natural del camino de cualquier persona que este emprendiendo un proceso de *desarrollo espiritual o autodescubrimiento*, aunque no se considera que sea necesaria ninguna condición previa para ser destinatario de este tipo de mensajes. Como mencionamos en el capítulo 1, la frecuencia con la que los practicantes de este grupo experimentan tal clase de comunicación, que podríamos llamar “no ordinaria”, junto a la importancia que le otorgan, tuvo como consecuencia que se creara un grupo de *Facebook* en el que todos los iniciados son invitados a compartir imágenes o palabras de las que hayan sido *canalizadores*.

Esta mayor o menor resistencia a la innovación abonaría a nuestra caracterización de los grupos entendiendo al Grupo Inicial como una ortodoxia –en la que solo se admiten como legítimas las *canalizaciones* de Verónica y las formas rituales deben atenerse a su estructura original– y a los dos restantes como un camino gradual hacia la heterodoxia, cuyo punto extremo estaría representado por el Grupo Virtual. El caso del Grupo Transicional, que plantea una aceptación, aunque sea poco entusiasta de novedades, ocuparía un punto intermedio dentro de estos polos¹¹⁵.

¹¹⁵ Puesto que la definición de heterodoxia se establece siempre en función de un valor de referencia, vale aclarar que, si cambiáramos el marco de referencia y acercáramos el foco de nuestra mirada, por ejemplo, al Grupo

El ritual de la meditación, que hemos descripto más arriba, toma un nuevo formato en la práctica cotidiana de los iniciados. Este se realiza diariamente de manera individual, en algunos casos pueden llegar a darse pequeñas reuniones para hacer esta actividad en conjunto, esto puede ocurrir cuando se inician madres e hijas que conviven o vecinas que pueden trasladarse fácilmente a uno u otro domicilio. Como mencionamos, su repetición tiene como fin *plasmarse*, es decir, *instalar energéticamente* en cada practicante los dos símbolos imprescindibles para desarrollar todo el potencial de los *tratamientos*, estos son la *pirámide superior* y el propio símbolo de la Llave Mariana. Dichos elementos deben ser visualizados por los iniciados durante 40 días antes de cada meditación y antes de desarrollar cada *tratamiento*.

En cuanto a su formato, la meditación individual responde a la misma estructura de aquella que se realiza en la *iniciación*. Asimismo, los practicantes tienden a emular ciertos elementos presentes en esa ocasión, que si bien no son imprescindibles, propician –de acuerdo a sus propias apreciaciones– estados de consciencia necesarios para desarrollar el ritual de manera eficaz. La ambientación del lugar suele incorporar elementos aromáticos –como incienso– y gráficos –imágenes del símbolo de la LLM o estampitas de María o de algún ángel con el que se tenga especial afinidad–. En cuanto a los espacios en los que se realiza el ritual, no se encuentran prefijados, sino que pueden improvisarse y rotar en distintos ambientes de la vivienda de acuerdo a la ocasión. Balcones, terrazas, lavaderos, garages y dormitorios se acondicionan para este fin. Incluso varias mujeres consultaron con sus instructoras la posibilidad de realizar las meditaciones en el baño, ya que lo consideraban el único espacio en el que podían encontrar tranquilidad en sus hogares. De igual manera que sucede en las *iniciaciones*, la sacralidad de los espacios es un elemento que se activa intencionalmente a partir de ciertas operaciones –la incorporación de imágenes, sonidos y fragancias– diferenciándose de otros cultos que plantean la existencia de un espacio sagrado *per se*, segregado del espacio ordinario.

El lapso de los 40 días obligatorios en los que se practica la meditación se considera un proceso poderoso de conexión con lo *numinoso* al que se le adjudican efectos altamente benéficos. No obstante, la realización de dicho ritual y la conexión que implica con las potencias virtuales como una totalidad, su propuesta también podría ser pensada como una ortodoxia en sí misma en función de la cual se articulan sus propias heterodoxias pugnano por establecerse y disputar capital dentro de este micro campo específico. Aquí los lineamientos desplegados por Ariel funcionan como la ortodoxia que hegemoniza el campo y ciertos instructores “disidentes”, que han intentado o actualmente intentan posicionarse por fuera de su órbita –ocupando espacios claramente subalternos en relación a él–, constituyen esta suerte de heterodoxia de segundo orden.

cias también puede conllevar, lo que denominaremos un “riesgo ontológico”, ya que abriría un tipo especial de grieta en la persona en la que el practicante se encuentra vulnerable a que otras *entidades* puedan intervenir en su *campo de luz*. Según lo explicó durante una entrevista, tal fue el caso de Alina quien tuvo que enfrentarse a distintas *presencias* y situaciones que “le mandaron” durante su práctica:

No sabés, me llevaron hasta la muerte, volvía, volvía con los muertos, un día se me apareció toda la pared de mi habitación todo ojos, ojos, ojos, todo ojos y yo estaba sentada y una voz que me dijo ‘de ahora en más no podés volver más atrás’. Otra que me pasó es que mi esposo, yo digo que él es más maestro que yo, que es más intuitivo y me dijo un día: ‘tengo que contarte algo’, yo no había podido dormir por un montón de cosas y me dijo ‘cuando me levanté a la mañana, al lado, de tu lado de la cama, había una persona toda negra con una capa, una espada’ ¿viste? una cosa rara. Y él no cree, pero lo vimos. Después un día ‘oh casualidad’, una clienta que estaba atendiendo me dice ‘¡qué luchadora que sos, que leona!’; yo la miré [hace un gesto de sorpresa] y en ese momento estaba haciendo estética [se dedicaba a realizar tratamientos estéticos en su consultorio] pero yo no le contaba a la gente lo que estaba pasando porque era muy fuerte, la gente ¿qué iba a decir? ‘esta está loca’. Entonces le dije ¿Por qué me lo decís? ‘porque luchás contra todo, te voy a decir algo, vine con una persona acá, cuando abriste la puerta detrás tuyo había una persona negra como si fuera un esclavo descalzo, con harapos y cuando se vio al espejo como que desapareció’. Ella [refiriéndose a la clienta] ve y me dijo un montón de cosas ‘tu hermana danza con una ropa blanca para vos’ pero ella no sabía nada, después no vino más y tampoco la busqué y así miles de cosas (Entrevista con Alina, 2019).

La entrevistada halla el origen de los eventos mencionados en las *entidades oscuras* que asocia a las religiones afroumbandistas a las que pertenece su hermana y de las que ella misma formaba parte en un pasado. Como podemos rastrear en su discurso, el término “oscuridad” es de un gran peso simbólico dentro de su relato y es también una noción que funciona en múltiples dimensiones. No solo se trata de la oscuridad vinculada al mal, sino que la forma en la que esta maldad se expresa es a través del color negro –ya sea presente en una de las figuras que se le apareció (y en sus ropas), ya sea en la caracterización racializada de la otra “presencia”¹¹⁶–. Para Alina, estos episodios que interpreta como *pruebas*, tuvieron lugar du-

¹¹⁶ Insistimos aquí con lo tratado en el capítulo anterior, el rechazo a las religiones afroumbandistas surgió en innumerables conversaciones durante las observaciones y entrevistas realizadas en el marco de esta investigación. Los sentidos de *oscuridad* y *densidad* con los que se las asocia son similares a las impresiones que suscita en el grupo la figura de San La Muerte. Sin embargo, la mencionada aversión no constituye una singularidad de la LLM, sino que alcanza amplios sectores del circuito Nueva Era y marca, tal como indica Frigerio (2013a), uno de los límites más claros de la *New Age* en el contexto nacional.

rante ese período ritual específico con el objetivo de dificultar su camino de *elevación espiritual* y el desarrollo de las *energías de la luz*. Es en este contexto de liminalidad ritual en el que la practicante se vuelve territorio de la disputa entre la *luz* y la *oscuridad*, entre *energías sutiles* o *densas*. Si bien el objetivo de los 40 días de meditación es, entre otros, alcanzar un estado de equilibrio y bienestar, para Alina el camino que se debe atravesar para lograrlo implicó experimentar sensaciones desagradables como el temor, la angustia y el insomnio¹¹⁷.

El primer momento de encuentro con la meditación siempre se asocia a sensaciones placenteras que son las mencionadas en las instancias dedicadas a compartir la experiencia personal luego de la meditación iniciática que se realiza colectivamente. El camino espiritual que se supone emprender luego de este “debut” es el que presentará dificultades, aunque no se da en todos los casos, hay una lógica de correspondencia entre la *potencia energética* que desarrolle un practicante y los obstáculos que se le presenten. Desde la mirada nativa, es justamente este *trabajo* en favor de la *luz* lo que provoca la reacción de las *fuerzas oscuras* a fin de contrarrestar o neutralizar el desarrollo de la potencia divina. En el caso analizado –según lo explicó su protagonista– las intervenciones de la *oscuridad* tenían como objetivo que ella no prosiguiera por el camino de la LLM. Además de señalar una frontera que delimita claramente el bien del mal, podemos decir que aquí estas divisiones aparecen encarnadas en comunidades imaginadas (Anderson, 1993[1983]) con referencias concretas. En este ejemplo, las que aparecen vinculadas al mal son las religiones afroumbandistas –a partir de la asociación con la hermana– en contraposición a la LLM, que se percibe como una comunidad ligada al bien y especialmente a la Virgen María. Incluso, la forma en la que Alina logró resolver este proceso de crisis fue con la ayuda de dos instructoras experimentadas que realizaron rituales en su favor y le indicaron *tratamientos* específicos para socorrerla.

Por lo tanto, podemos decir que la forma que toma la meditación refuerza el sentido de pertenencia al grupo y los valores que se asocian a él. De esta manera vemos como se ponen en juego algunas de las funciones atribuidas al ritual desde los estudios clásicos. Por un lado su capacidad de evidenciar a un grupo determinado de personas que se encuentran integrados en una misma comunidad moral y, por el otro, su facultad como acto generador de bienestar y

¹¹⁷ Otros practicantes e instructores mencionan haber experimentado síntomas febriles o insomnio luego del primer día de meditación y adjudican este malestar a los efectos depurativos de la *energía* en el organismo. La lógica subyacente que indica que ciertas experiencias asociadas al displacer pueden ser medios necesarios para alcanzar el bienestar, son frecuentes en el circuito espiritual en prácticas como las de El Arte de Vivir o entre tomadores de Ayahuasca (Del Río, 2019).

moralmente restaurador cuyo fin no se limita meramente a expresar esa singular forma de “parentesco” entre personas, sino a crearla y recrearla (Durkheim, 2012[1912]).

Bajo una misma lógica que refuerza la demarcación de la frontera nosotros/ellos, varias instructoras advierten sobre la peligrosidad de participar de meditaciones masivas que no son las promovidas por el propio grupo o alguno de sus instructores. Estos eventos se perciben como momentos de vulnerabilidad en los que los meditadores quedarían expuestos a que su *energía* sea *chupada* o *robada* por otros y posiblemente utilizada para otros fines. El desconocimiento sobre la identidad de sus propulsores e integrantes se considera motivo suficiente para evitar la participación en ellas. Lo que se teme es que personas capaces de movilizar *energías densas* incidan en este proceso, provoquen daños y utilicen la *energía* emitida para fines negativos. Esta postura fue expresada por varias instructoras para el caso de las meditaciones masivas que se organizaron debido a la pandemia desatada por el virus Covid19 en el año 2020. En estas circunstancias los practicantes fueron llamados a enviar los *tratamientos* propios de la LLM tanto al planeta como a las zonas más afectadas por el virus con el fin de contener y paliar los efectos destructivos de este fenómeno. A pesar de tomar esta misión como un compromiso importante, se llamó a evitar la participación en eventos colectivos como las meditaciones que fueran ajenas a la LLM.

A partir de las representaciones y disposiciones tomadas en torno a la meditación, podemos notar que la apertura, el juego de permanente circulación y el sostenimiento de relaciones efímeras (Carozzi, 2001) que ha sido recurrentemente señalado para el análisis del medio Nueva Era, encuentra aquí sus límites o, cuando menos, sus matices. Si bien la posibilidad de recurrir a múltiples recursos espirituales o energéticos es valorado positivamente por el grupo, las prácticas, saberes y personas que son ajenas al movimiento son percibidas a través de un manto de sospecha que, como ya indicamos, reafirma positivamente la identidad grupal de la LLM en detrimento de otras.

2. 3. Los tratamientos: sanar y ayudar con energía

En función de su estructura, los *tratamientos* responden a una lógica similar a la de la meditación, comienzan con *tres Respiraciones profundas y conscientes (RPC)* y con la visualización de la *pirámide superior* y del símbolo de la Llave. La apertura de la *canalización de energía* se inicia con la frase “Activo la LLM con consciencia de tratamiento”. En el caso de

los tratamientos presenciales, se realizan colocando cuatro dedos sobre el par de chakras a tratar. Estos son elegidos de acuerdo a la dolencia que presente cada destinatario. Antes de realizar cada *tratamiento*, los practicantes reconocen el estado de salud de cada *paciente* poniendo en práctica el *diagnóstico energético*. Incluso en aquellos casos en los que la persona que pide el *envío de energía* adelanta un diagnóstico previo, es decir, cuando el practicante ya conoce el problema específico que debe tratar, de todas formas se recomienda llevar a cabo el *diagnóstico energético* porque a través de ese procedimiento podrán detectarse cuestiones emocionales o energéticas que el *paciente* ignora y que no son visibles en los medios de diagnóstico biomédicos convencionales.

Como se observará en el capítulo 5, dentro de este contexto, se establecen ciertas correspondencias entre dolencias físicas, problemas emocionales y determinados chakras. En función de esto es que los *tratamientos* se destinan a pares de chakras que se cree que funcionan en conjunto. Como ya mencionamos, cuando el procedimiento se realiza a distancia se utilizan listas con el nombre completo y la fecha de nacimiento de la o las personas a tratar que funcionan como *coordenadas energéticas* para que la energía sea correctamente recibida. La fecha de nacimiento se considera información necesaria por las potenciales confusiones que podrían suscitarse en casos de homónimos. La forma de enviar la energía a distancia puede ser a partir de apoyar la mano sobre la lista o directamente visualizándola y dirigiéndola a través del chakra 6¹¹⁸. Se considera que ambas formas poseen el mismo nivel de eficacia. En las ocasiones en las que la energía se envía a una sola persona, luego de la fórmula de activación se pronuncia el nombre en cuestión o se coloca la mano sobre un papel con el nombre anotado. Por el contrario, en el caso de *trabajar* con listas colectivas, cada uno de los nombres que se agrega es numerado con el objetivo de que cada vez que se las utilice el practicante pueda indicar para cuántas personas está *enviando tratamiento*. Por lo tanto, el inicio del ritual se da a partir de la *activación de la LLM con consciencia de tratamiento* para X cantidad de personas.

Posteriormente, luego de algunos minutos en los que se supone que ocurre la transmisión de energía, dicho flujo es interrumpido a partir de la frase ya citada: “*Desactivo la LLM*”. El tiempo adecuado de un *tratamiento* se ajusta a una variedad de criterios: en el caso de los bebés solo puede realizarse durante el tiempo que duran tres respiraciones, en cambio, para

¹¹⁸ Es este chakra el que toma el lugar de las manos y permitiría dirigir la *energía* hacia personas o lugares distantes.

los adultos el tiempo máximo de tratamiento es de un minuto para cada par de chakras (ya que se tratan de a dos) y cinco minutos en total por día. En el caso de los niños que tienen entre uno y diez años, se toman los tiempos para los adultos y se reducen a la mitad. Sin embargo, el criterio que prima para darle fin a un *tratamiento* es la percepción del *retorno*, es decir, el momento en el que el practicante siente calor en la mano o alguna sensación reconocible como señal de que esos chakras ya han recibido la suficiente energía. Por este motivo, estos ejercicios suelen tener una duración inferior a la indicada en los mensajes revelados, de todos modos, en los casos en los que el *retorno* no resulta perceptible siempre se respetan los tiempos máximos para *tratamientos* estipulados en la enseñanza.

Las mencionadas prohibiciones y prescripciones ponen de manifiesto un modelo gradual que se desarrolla de la debilidad a la fortaleza en función de la edad. Dicho esquema supone que los adultos son capaces de soportar altos niveles de energía, contrariamente a lo que ocurre con los niños que son considerados de por sí más vulnerables. En rigor, lo que aquí se pone en juego es el poder y, junto a él, el potencial poder de daño que se adjudica a la *energía mariana*. Existe un único tipo de tratamiento que no cuenta con un límite de tiempo para su aplicación, se trata del *tratamiento de emergencia*. Este se ejecuta colocando una mano en el chakra 7 del paciente (la coronilla) y la otra en la zona afectada a la que se le quiere transmitir energía. Suele aplicarse en el caso de golpes o molestias puntuales como el dolor de muelas. Por su carácter ilimitado, los instructores dicen humorísticamente que es una buena forma de “hacerle trampa” a la enseñanza y utilizar la *energía* durante más tiempo.

Durante la realización de *tratamientos* no se considera que los practicantes utilicen o desgasten su propia energía, sino que son simples intermediarios de la *energía mariana*. Además, todos los tratamientos pueden y deben ser aplicados a uno mismo, y esta forma de proceder es la que más se recomienda para personas que se encuentran enfermas o atravesando algún momento particularmente difícil. Esta directiva de realizarse *autotratamiento* obedece a la premisa de que es imposible brindar a otros algo que uno mismo no es capaz tener.. Vale decir que es imposible brindar salud encontrándose insalubre o promover la armonía en otros si uno se encuentra *desequilibrado*. Esta idea de que las virtudes que se desean para otros, primero tienen que ser cultivadas en uno mismo no es exclusiva de la LLM, sino que se extiende al medio holístico y la literatura de autoayuda en general.

Otro motivo que convierte a los *tratamientos energéticos* en rituales de primera impor-

tancia es que suelen ser la forma en que personas nuevas toman contacto y conocimiento con la enseñanza de la LLM. Tal fue el caso de Esteban que conoció a la Llave a través de los *tratamientos* que le realizaba una compañera de *Coaching*:

La Llave llega a mí a través de una compañera con la que dábamos seminarios de Coaching, yo estaba todo dolorido, no entendía nada y me dice ‘vení que te paso Llave’, me sentí genial y dije ‘¡Qué rápido que es esto!’ porque una sesión de Reiki son, mínimo, media hora o 40 minutos y ella me fue explicando de qué se trataba. Le digo, bueno, ‘la próxima que venga [refiriéndose a la próxima vez que venga a CABA una instructora a dar el curso] me gustaría pasar por la experiencia’, no tuve ningún tipo de miedo porque me es muy familiar, digamos, el Reiki y la Llave. Me parece genial que sea un servicio, que sea gratuito que se pueda dar en un tiempo corto, tiene como muchos pro (Entrevista con Esteban, 2016).

Como vemos, esta fue la forma en la que Esteban, un empleado administrativo del sistema de salud público residente de la CABA (a quien ya nos referimos en el Capítulo 1), conoció a la LLM y lo que despertó su interés por conocer la técnica. Las características que le resultaron más atractivas de los *tratamientos energéticos* que le fueron realizados son su rapidez, eficacia y también gratuidad. El haber experimentado la eficacia por sí mismo y sentir un alivio inmediato fue uno de los factores determinantes para buscar iniciarse.

En una línea similar, pero dando cuenta de una transformación más súbita y profunda citaremos el testimonio de Valeria, una abogada cercana a los 40 años que vive en la zona oeste del Gran Buenos Aires. Por la influencia de su padre, conoció desde muy joven la práctica de la Meditación Trascendental¹¹⁹ y se sintió atraída por las enseñanzas del Dalai Lama. También cursó algunos niveles de *Reiki* aunque decidió desistir por atribuirle un interés “muy comercial” al espacio en el que realizaba estos estudios. Como hobby, en un período de su vida se dedicó a realizar artesanías y venderlas en una feria que se montaba los fines de semana. En ese contexto es que conoció a Eva, una iniciada en LLM que le aplicó un *tratamiento energético* cuyos efectos trajeron cambios rotundos en su vida:

Fue en la feria, un día que me dolía la cabeza, dije ‘debo estar ojeada’ y Eva me dice ‘¿querés que te haga Llave?’ y le digo ‘¿qué es eso? bueno, si me va a dejar de doler la cabeza vos hacéme lo que quieras’.

¹¹⁹ Es una técnica y movimiento que surgió en la India en 1958, cuya característica central es meditar realizando una repetición de mantras. Las enseñanzas de su fundador, Maharishi Mahesh Yogui, se extendieron en todo el mundo y en Argentina ganó popularidad durante la década de 1980. De acuerdo a su propio creador, esta forma de meditación se trataría de un “camino hacia Dios” aunque no exige cambios de adscripción religiosa (Boeving, 2010). https://es.wikipedia.org/wiki/Meditaci%C3%B3n_trascendental [Consultado 17/04/2020].

Ahí me hace sentar, me hace una imposición de manos y me dice bueno 'te hago rápido porque te tenés que ir'. Me fui, empecé a bostezar porque en general siempre bostezo, después la vi otra vez, hablamos de otra cosa, ella lo que me había dicho es que había tenido cáncer y se había curado. Me acuerdo que fue muy rápido, yo sentía como algo pesado en la cabeza, y yo no me acuerdo si me había pasado el dolor de cabeza o no, lo que yo sé es que durante ese tiempo, venía muy angustiada, venía peleándome mucho con mi pareja, venía muy enloquecida con mi hijo, estaba como en una crisis existencial muy profunda y estaba muy deprimida, muy deprimida, eso fue un sábado, que yo me despertaba muy angustiada y con un nudo en el pecho. Y el miércoles siguiente, yo me despierto con una alegría de adentro, con una emoción que no podía creer, me despierto contenta '¡ay qué hermoso día!' y digo "Valeria, ¿qué te pasa?" Yo estaba feliz porque me sentía bien y como analizo todo, no entendía qué cosa diferente me había pasado que me había cambiado el estado de ánimo. Porque mis problemas y mis enrosques de cabeza seguían siendo los mismos, no había nada que se haya modificado, sin embargo yo me sentía diferente. Yo me sentía bien, yo sentía algo en el pecho que me brotaba, una alegría, unas ganas de vivir, '¡ay qué hermoso día nublado!', entonces pensaba... algo pasó que a vos te cambió y buscaba cosas cotidianas y no descubría nada. Lo único que me había pasado diferente es "esa cosa" que ella me hizo [refiriéndose al tratamiento], entonces la llamo y le digo 'mirá, me pasó tal y tal cosa'. Yo venía que me estaba por separar prácticamente porque no lo soportaba más, no soportaba ni mirarlo, lo miraba y decía 'no te aguanto más', estaba profundamente mal, con él pero además conmigo y cuando le conté a Eva se empezó a reír 'sí, la Llave es maravillosa'. Ella lo tenía como algo..., no que lo predicaba, además ella solo había querido sacarme el dolor de cabeza, no arreglarme la vida. Y me dice 'quedate tranquila que te alineé los chakras, tu energía pegó con mi energía'. Entonces a la otra vez yo estaba enloquecida, bueno, contáme más de esto que me hizo sentir tan bien, porque aparte perduró en el tiempo, yo empecé a sentirme diferente. Entonces ella me empezó a contar como llegó ella, todo lo que le pasó, cosas muy muy fuertes, antes de que tenga cáncer y después como se curó del cáncer. Me contó cómo era esto que no se cobra por enseñar, que no se cobra por dar Llave, me explicó a grandes rasgos la filosofía de 'la Llave'. Entonces a partir de ahí cada vez que me sentía mal le pedía que me haga Llave, ella me iba dando pautas 'tenés que pensar de tal manera, tenés que pensar en protegerte', tampoco nunca me dijo tenés que hacer el curso, eso era lo que a mí me gustaba, no me gusta cuando te quieren imponer algo (...) (Entrevista con Valeria, 2016)

En el caso de Valeria, si bien el interés por la LLM surge de la búsqueda de alivio para un malestar específico, este episodio dio un nuevo rumbo a cuestiones centrales en su vida, ta-

les como el vínculo con su pareja o la forma de llevar su maternidad. Desde su punto de vista, haber recibido la energía de la Llave tuvo un impacto directo en su estado anímico provocando en ella felicidad y bienestar. Estos efectos beneficiosos también los atribuye a una suerte de *sincronización de energías* que se dio entre Eva y ella. Junto a esto, y en consonancia con lo señalado por Esteban, el hecho de que sea una enseñanza gratuita y su carácter libre fueron elementos que colaboraron para que decidiera querer conocer más sobre la LLM y realizar la *iniciación*. También el relato de superación de Eva según el que la LLM la había ayudado a curarse de cáncer tuvo cierto impacto en que Valeria tomara esta decisión, pues su historia de vida le resultaba sorprendente y admirable.

Tomando los testimonios anteriores, podemos plantear la importancia de algunos rasgos que creemos centrales para entender la eficacia de estos *tratamientos*. Por una parte, la cercanía y familiaridad que los entrevistados tienen con la noción de *energía* (y con saberes y técnicas que le son afines) colaboran para que exista una coincidencia en la interpretación cosmológica que ponen en juego de sus propios malestares y situaciones conflictivas, y sus posibles vías de resolución. Por la otra, haber recibido el *tratamiento* por parte de alguien con quien tienen una relación de afinidad y a quienes adjudican ciertos saberes considerados valiosos –ya sea obtenidos a través del estudio o las experiencias de vida– resultan factores que pueden ayudar a comprender su eficacia.

Esta capacidad de curar acercando las manos y *enviando energía*, de acuerdo a la perspectiva de Esteban, es una forma de continuar las enseñanzas del cristianismo primitivo dado que “Jesús imponía manos y eso es más *Reiki* que otra cosa” (Entrevista con Esteban, 2016). Aquí podemos reconocer las conexiones que este practicante establece con tradiciones provenientes de distintos orígenes que, de alguna manera, pueden confluir en una técnica como la de la LLM. El acto mismo de imponer las manos y pronunciar fórmulas que son solo conocidas para los iniciados condensa cierta potencia, dado que responde a formas clásicas de curación simbólica presentes en una multiplicidad de prácticas que pueden ir desde la curación del Mal de Ojo (Gracia, 2015; Idoyaga Molina, 2013), las terapias alternativas (Bordes y Saizar, 2014; Carozzi, 2000b; Saizar, 2005) hasta rituales espíritas (M. Algranti, 2007; Corbett y Moreno, 2014; Ludueña, 2013), todas formas conocidas para los participantes de este universo de sentidos.

La clase de curaciones rituales que aquí analizamos plantea, tal como expresa el testimonio de Valeria, una continuidad entre esferas que en principio podrían concebirse como separadas. Un tratamiento al que se recurre con un fin terapéutico puntual repercute en el estado emocional y mental de su destinataria así como en un nivel intersubjetivo en sus vínculos familiares. Es así que esta clase de terapias rompen con el modelo bipartito cuerpo/mente y, a la vez, muestran un impacto que no se agota en los límites individuales de su receptora sino que influencia una trama de relaciones que hacen a su experiencia vital. Es decir que el individuo no se concibe aquí como separado de su medio social sino que se lo considera susceptible de ser afectado y afectar a su entorno a través de una clave que no es simplemente psicológica o vincular sino que se mueve en el plano de la energía, la vibración y la existencia espiritual. En rigor, es la nueva *frecuencia vibratoria* y el *desbloqueo* que desata la acción del *tratamiento energético* de la LLM, lo que transforma la naturaleza de la pareja de Valeria y la forma en la que vivencia la relación con su hijo. La importancia de la dimensión intersubjetiva será retomada en los capítulos 5 y 6.

3. El ritual de conducción: guiar a las almas hacia la luz

La *conducción* se considera una herramienta única de esta técnica y se practica con el fin de *conducir* hacia la luz a *almas errantes* que han equivocado su camino. Su objetivo último es *limpiar* y *descontaminar* espacios e individuos de la carga que significa la presencia de almas de personas fallecidas. Durante una iniciación en el año 2015, Mirtha lo explicaba de la siguiente manera:

En el mundo fallecen a diario millones de personas, parten de esta vida. En la Llave Mariana, como un acto de amor sumamente importante –porque lo trae la Madre – queremos poder ayudar a esas almas que no saben bien cuál es el camino a la luz (...) a llegar donde ellos tienen su morada final (Registro de campo, diciembre 2015).

Desde esta perspectiva, la presencia de *almas errantes* explica el surgimiento de dificultades en distintos ámbitos –problemas económicos, pérdida del empleo, dificultades para conciliar el sueño– y sensaciones corporales como desgano, agobio, pesadez, entre otras. Los niños son considerados seres especialmente vulnerables a que las *almitas* se *peguen* en su *campo de luz* y a este hecho se le adjudica que sufran malestares cotidianamente y que, en muchas ocasiones, lloren sin razón aparente.

Para comprender el rol de la *conducción*, debemos entender primero qué es lo que propone esta doctrina en relación a las almas y sus movimientos de encarnación, reencarnación y desencarnación. Los argumentos aquí desarrollados no son exclusivos de la LLM sino que son ubicuos dentro de los saberes *New Age* y muestran una importante influencia orientalista. Dentro de la cosmología de la LLM, de acuerdo a los mensajes *canalizados* por Verónica, cada alma tiene la facultad de elegir el cuerpo que ocupará al momento de su nacimiento en la Tierra y lo hace por un motivo, generalmente, por la necesidad de realizar algún aprendizaje en función del *karma* que arrastra de una vida pasada. El ingreso en el cuerpo se da durante el primer llanto del bebé a través del chakra 4. La reencarnación es la condición que se repite hasta llegar a una instancia de purificación en la que el alma es capaz de elevarse hacia la *esfera divina*.

Tal como lo explicaba Carmen, una instructora del barrio de Belgrano:

Como todos somos hijos de Dios, tenemos su semilla y eso es lo que tenemos que expandir para no volver a la “escuelita terrena” y si eso no lo logramos no se preocupen que solita nuestra alma va a volver para aprender, ojalá que no, que esta vida sea la última antes de subir a lo alto, a la luz. Pero todo tiene su porqué, por ejemplo cuando pensamos en nuestra familia, que nosotros la elegimos, deberíamos preguntarnos porqué elegimos venir a esa familia-escuela ¿Para aprender qué cosa? ¿Para limpiar qué cosa? Eso es lo que llamamos el karma, el camino a limpiar. Por el contrario, el dharma es el camino de la luz, estas son las palabras usadas por los hindúes y la sabiduría orientalista (Registro de campo, abril 2016).

Acá vemos cómo ciertas categorías orientales, presentes en el budismo e hinduismo, se actualizan informadas por nociones ajenas a estas tradiciones. La idea de la ascensión a los cielos, de origen católico, se ensambla con el imaginario de la iluminación y se incorporan concepto como *dharma* y *karma*. La importancia de la *conducción* descansa en ser una de las herramientas que colabora en este proceso de *purificación* y *elevación*.

Respecto al ritual en sí, este se inicia a partir de la *activación de la LLM con conciencia de conducción* enviando la energía a los chakras 5 y 7 en simultáneo. Posteriormente, se realiza una inspiración profunda para luego soplar tres veces en los chakras 5, 4 y 9, que son considerados *chakras puerta*, puntos de acceso a la interioridad. El tratamiento se sostiene durante cinco minutos y, al comienzo del quinto minuto, se debe pedir que “La Llave se active en nosotros para conducir a las almitas al camino de la luz, las elevamos nosotros y las entre-

gamos al ser de nuestra creencia” (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de consciencia*, 2002: 22). El ritual finaliza al soplar tres veces los chakras mencionados visualizando que se sellan. En el caso de tener que ejecutar el ritual a distancia, la secuencia de acciones se desarrolla de la misma manera, enviando la energía a través del chakra 6 (o *tercer ojo*) a su o sus destinatarios.

Es interesante notar cómo la acción de soplar se contrapone a las respiraciones profundas y conscientes (frecuentes en otros rituales de la LLM) en tanto pares de opuestos que suponen en el primer caso, clausura y en el último, apertura e incorporación de energía. El fin de la *conducción* es que las almas logren alejarse del *campo de luz* de su huésped (el destinatario del ritual) y protegerlo. Por otra parte, el pedido de entregar las almas hacia “el ser de nuestra creencia” evidencia el carácter espiritual y abierto en el que pretende reafirmarse esta enseñanza, distanciándose de marcas religiosas, a pesar de estar fundada centralmente sobre la figura de la Virgen María reinterpretada –como analizamos en el capítulo anterior– a través de una variedad de nombres y sentidos. Si bien cada ritual que forma parte de este corpus es –de cierta manera– un pedido hacia María o la *Madre Universal*, en el caso de la *conducción*, su flexibilidad habilita explícitamente la incorporación de ideas y símbolos ajenos que remiten a otras divinidades sin alterar su estructura ni la cosmología general en la que se inscribe.

La *conducción* también puede ser aplicada a hogares y locales comerciales especialmente cuando presentan problemas o características que se suponen anómalas. Durante nuestra entrevista en el año 2019, Alina comentó varias circunstancias en las que consideró necesario aplicar *conducción*. En el primer caso, se trataba de un conocido que la contactó por *WhatsApp* en busca de alivio, ya que se sentía muy *cargado* y había perdido su trabajo recientemente. En el segundo caso, realizó *conducción* a la pequeña fábrica de su marido, en donde se había reducido sensiblemente la demanda de trabajo en el último período y, por último, en un local comercial de su propiedad que había estado vacío durante meses. De acuerdo al marco hermenéutico de Alina, estos eventos podían explicarse en función de la presencia de almas o –peor aún– *entidades malignas u oscuras* que *cargan* y generan situaciones negativas para los espacios y las personas que habitan.

Desde esta concepción energética del mundo, la realización de una *conducción* podría ser vista como un proceso de *purificación y limpieza* que puede redundar en eventos beneficios para sus destinatarios. En el caso particular del local en alquiler, Alina comentó que el

nuevo inquilino finalmente “apareció” al día siguiente de haber realizado la *conducción* y gracias a sus efectos. El desempleo, la reducción de los ingresos en un negocio o las dificultades para obtener una renta inmobiliaria pueden explicarse a partir de presencias espirituales perturbadoras que *contaminan* las energías de personas y lugares. Es así como la acción ritual, destinada a erradicar la presencia de almas, pone en acto una cosmología que traza relaciones de causalidad no natural entre una variedad de agentes y circunstancias, colocando a la idea de energía en una posición central del sistema en tanto factor determinante que afecta a las circunstancias personales, económicas, laborales, emocionales y físicas.

Vale aclarar, que Alina no desconocía ni subestimaba los efectos de la recesión económica que asolaba al país en ese contexto¹²⁰, si no que, a partir de la hermenéutica particular que aplicó a estos eventos, logró explicar –tal como indicara Evans Pritchard que ocurría con la magia para los Azande (Evans Pritchard, 1976[1937])– porqué estas situaciones las padecían individuos particulares en lugares particulares y de qué modo. Incluso, y en el mismo sentido que definimos el concepto de cartografías energéticas (capítulo 2), Alina entiende la situación de crisis económica nacional como la manifestación de influjos energéticos que se ordenan a nivel planetario, de manera tal que los vaivenes políticos y económicos serían la expresión visible de fuerzas de otro orden –*fuerzas energéticas*– que impactan en el curso de gobiernos y sociedades, colocando a ciertos países en mejores o peores posiciones. Es esta concepción la que da forma a lo que podríamos llamar una “geopolítica de la energía” que opera en un nivel global y en la que se enmarcan los destinos más o menos afortunados de países, provincias¹²¹, comercios e individuos específicos.

¹²⁰ El año 2019 en Argentina se caracterizó por un proceso económico recesivo marcado por la pérdida de valor del salario real y una consecuente caída del consumo junto a altos índices de desocupación, pobreza e indigencia. Ver informe: “Argentina y sus ciclos económicos: diagnósticos y alternativas de superación” realizado por el Observatorio de la Deuda Social de la UCA (Universidad Católica Argentina). Disponible en: <http://uca.edu.ar/es/noticias/argentina-y-sus-ciclos-economicos-diagnosticos-y-alternativas-de-superacion> [Consultado el 2/6/2020].

¹²¹ Ver Figuras N°26 y N°27 en el anexo. Se trata de imágenes compartidas con el objetivo de *activar* la LLM para Argentina y para la provincia de Mendoza respectivamente en distintos momentos en los que se consideró necesario enviar *ayuda energética* para moderar los efectos de la crisis económica y la pandemia del Covid19 (en el primer caso) y de un terremoto que había afectado a la provincia (en el segundo).

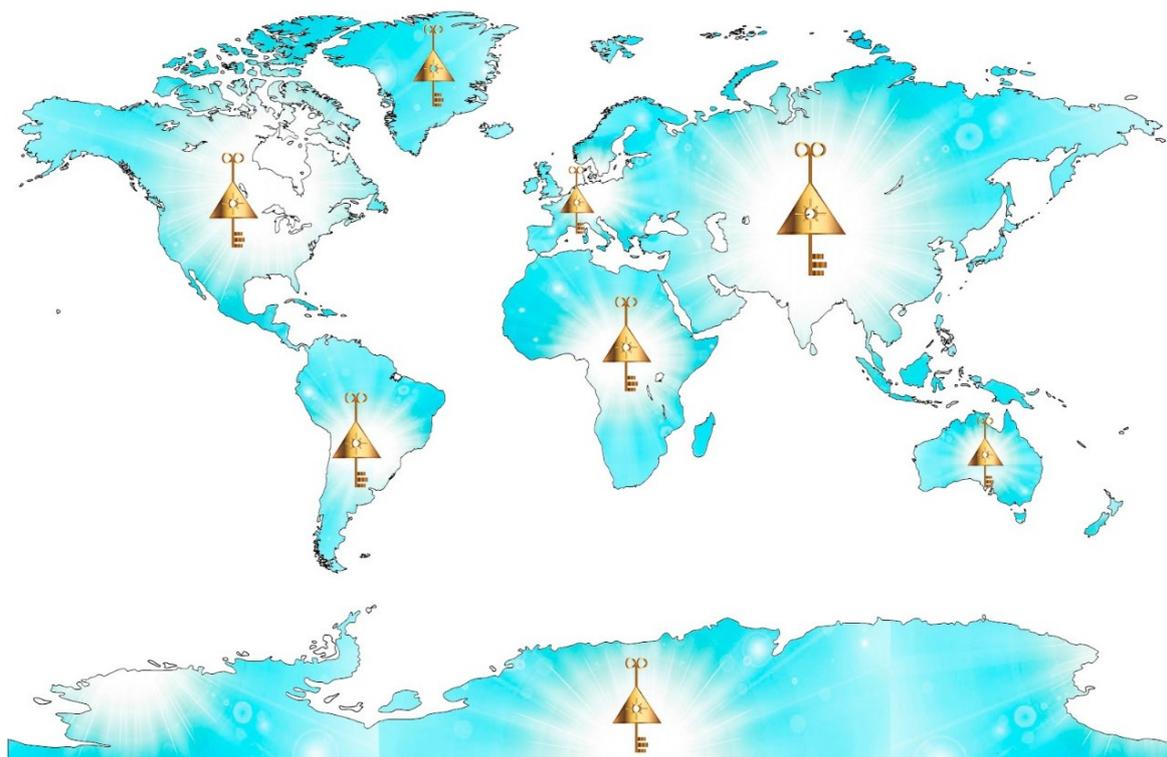


Figura N°13: Imagen que ilustra la ayuda energética de la LLM en todo el globo. Circula en el Grupo Transicional a través de Facebook y WhatsApp. Autor: desconocido.

Por lo tanto, tenemos aquí una compleja interrelación entre distintas calidades energéticas que fluyen en el nivel de lo nacional, de lo provincial y de lo barrial que suponen explicar –entre muchos otros aspectos– las características económicas y políticas del lugar en cuestión. A la vez, las circunstancias de negocios y personas particulares también deben ser entendidas en función de la influencia energética que ejercen las personas –y sus acciones– y de la presencia de las almas o espíritus de los muertos.

Sabemos que la influencia de los espíritus o almas de los muertos en el mundo de los vivos ha sido y es un tópico recurrente en la etnografía. Evans Pritchard (*ibid*) mencionaba la importancia que los Azande conferían al espíritu de los muertos en relación a la magia mientras que Geertz relataba los posibles peligros que implicaba demorar los rituales mortuorios y convivir con el espíritu del fallecido para el mundo cultural javanés (1987[1973]: 142). También Turner dio cuenta de los rituales destinados a exorcizar las “influencias místicas malignas” de los muertos entre los Ndembu (Turner, 1989[1969]: 31) y el tan frecuente “temor a los muertos” fue analizado por Olivia Harris (1983) en los Laymi de Bolivia. En el contexto na-

cional, Bárbara Martínez (2013) ha estudiado sus taxonomías *emic* en el Valle del Cajón de Catamarca, dentro de las que se encuentran algunas clases de muertos que, como ocurre en nuestro caso, se caracterizan por vagar en el plano de los vivos marcando una situación liminal en la que, si bien ya han fallecido, no han logrado marcharse definitivamente a otro plano.

Lejos de pretender ser exhaustivos intentamos poner en evidencia que la tematización y ritualización del fin de la vida y sus posibles tránsitos hacia la existencia post mortem parece ser una constante en las más diversas culturas humanas. Incluso las sociedades consideradas supuestamente más desacralizadas visitan, lloran, anhelan, dedican escritos y obras de arte, homenajean, premian y recuerdan a sus muertos. La muerte de un ser humano es, por lo general, motivo de emociones y acciones para los vivos.

En nuestro caso de estudio, las pertenencias, fotografías y cenizas de los muertos también son sometidas a un *tratamiento* especial, ya que sobre ellos se posa un manto de sospecha e “incomodidad ontológica”. Es decir que, los objetos vinculados al muerto, por contener su energía, no deben estar presentes en el mundo cotidiano de los vivos. Por este motivo, los practicantes son instados a deshacerse de elementos que, por una cualidad de “contagio” (Frazer, 1955[1890] ; Van Gennep, 2008[1909]), se creen potencialmente dañinos o contaminantes. En el caso de las fotografías, se recomienda fuertemente quitarlas de los espacios visibles y guardarlas entre papeles de color blanco¹²², dentro de cajones o armarios. Junto a esto, se aconseja evitar hablar con los muertos o intentar comunicarse con ellos por los medios que sea. Dichos actos no solo se orientan a proteger a los vivos de su influencia sino a *soltar* a los muertos, propiciando así su *elevación*. No podemos decir que estos actos constituyan rituales en sí mismos sino que son “medidas de cuidado” que, acompañadas por el ritual de *conducción* y actitudes espirituales de *desapego* –como puede ser la no comunicación–, promueven un adecuado tránsito de esas almas hacia *lo alto*.

4. Síntesis

En este capítulo reparamos en la forma en la que los practicantes viven y ponen en acto un *corpus* de saberes, en este caso, un conocimiento espiritual que implica una compleja cosmología y procedimientos rituales que funcionan como formas de cuidado hacia sí mismos y hacia otros. Es así que, teniendo en cuenta los aportes de Martín (2007) dimos cuenta de

¹²² Aquí el color blanco es considerado signo de luminosidad y pureza y es vinculado con la Virgen María; por este motivo es que se utiliza para guardar esta clase de objetos potencialmente *cargados*.

distintos modos de “hacer sagrado” que dan forma a tiempos y espacios rituales que se encuentran inscriptos en la cotidianeidad pero no por ello dejan de ser extraordinarios.

Las iniciaciones y los rituales que las constituyen –*potenciación de chakras, diagnóstico energético y meditación*– junto a los *tratamientos energéticos* y los rituales de *conducción* han sido descriptos y analizados a lo largo del capítulo. Hemos considerado a los rituales como formas de relación (Houseman, 2006) e instancias de socialización (Cabrera, 2014, 2017) en las que, como han señalado Berthomé y Houseman (2011), las emociones juegan un rol fundamental y habilitan a sus protagonistas a vivenciar nuevas experiencias del *self* en una clave espiritualizada.

Su carácter relacional no se agota en esta dimensión –en los rituales– sino que su eficacia y efectos también se inscriben en tramas intersubjetivas. Los rituales son relaciones pero además transforman las relaciones que ellos implican, la relación de los miembros del grupo con el sí mismo, con la energía, con la figura divina de María, con sus pares y con su instructora. Consideramos que en ellos se refuerzan una serie de vínculos entre humanos y seres extraordinarios mediados a través de la noción de energía con el objetivo de sanar, armonizar o elevar energéticamente almas y personas. Los pasos que guían estas acciones cobran su significado en una estructura cosmológica según la cual el flujo de energía es la matriz que unifica lo divino, lo humano y el cosmos.

Retomando parte del análisis que elaboramos en el capítulo anterior, vale señalar que las interpretaciones que se actualizan en estos rituales se caracterizan por su eclecticismo, su naturaleza mixturada capaz de poner en diálogo la tradición orientalista del *Reiki* con los poderes de Jesús como sanador.

En el próximo capítulo trataremos las formas en las que el movimiento de la LLM habita la virtualidad en tanto espacio de difusión, sociabilidad y como sostén de sus rituales. Nos interesa pensar esta dimensión como una forma más de intersubjetividad que da lugar a nuevas relaciones entre personas. Como observaremos, la importancia de estos usos radica en la capacidad de estos practicantes para construir identidades y promover transformaciones de sí que se orientan hacia un proceso de espiritualización atravesado por la noción de energía.

CAPÍTULO 4

Energías en la red: la dimensión virtual

La necesidad de incorporar un capítulo que aborde la cuestión virtual, responde principalmente a dos motivos. Por una parte, a la relevancia que este aspecto reviste para las relaciones e interacciones del movimiento de la LLM y, por el otro, a la falta de estudios que trabajen dicha temática en la región. Si bien la cuestión de la “digitalización de la religión” y la incidencia de Internet en los modos de creer y experimentar lo sagrado lleva décadas como temática, los trabajos que incorporan estos aspectos en el contexto latinoamericano y en Argentina particularmente son escasos¹²³.

En el presente capítulo se tratan los usos de plataformas virtuales –*WhatsApp* y *Facebook*– como espacios de sociabilidad del movimiento de la LLM. Este implicó la incorporación de herramientas metodológicas provistas por el método etnográfico virtual (Ruiz Méndez y Aguirre Aguilar, 2015), la etnografía conectiva (Hine, 2007, 2016) y etnografía digital (Pink *et al.*, 2016), y la aplicación de un abordaje combinado que entrelaza el registro de la dimensión *online* junto con recursos tradicionales del trabajo de campo etnográfico. A lo largo del capítulo damos cuenta de las particularidades que poseen este tipo de etnografías y la forma en la que ellas pueden ser una vía posible –y significativa– de aproximación a fenómenos espirituales y religiosos.

Atendemos aquí a las formas de difusión, interacción y prácticas mediatizadas digitalmente y la manera en las que estos rasgos dialogan con ciertos elementos cosmológicos y rituales descritos en los capítulos precedentes, particularmente en relación a las transformaciones que promueven los rituales *online* a nivel subjetivo e intersubjetivo. Junto a esto, se problematiza la forma en la que se construye y percibe la identidad, la comunidad y la autoridad dentro de estos grupos espirituales en medios virtuales; y cómo dichas nociones se ven atravesadas por las posibilidades y estructuras técnicas que ofrecen los espacios *online* utilizados en el movimiento.

1. Aproximación teórica y metodológica a la etnografía digital

La mayoría de las investigaciones en ciencias sociales aplican metodologías combinadas en las que los aspectos virtuales tienen gran incidencia, sin embargo lo hacen sin una explicitación y problematización de este aspecto. Muchísimo de lo que sabemos sobre los mun-

¹²³ Son algunas excepciones los trabajos de De la Torre y Campechano sobre la transnacionalización de la Danza Conchera mexicana (2013) o los vínculos entre religión y virtualidad a partir del concepto de “ciberreligiosidad” (Papenfuss, 2019), el de Alberto Calil Júnior (2008) para el mundo espírita, el abordaje de las comunidades virtuales dentro del budismo tibetano (Carini, 2018) y el nuestro sobre los modos de sociabilidad virtual en la LLM (Gracia, 2019).

dos sociales que estudiamos se construye –de manera consciente o inconsciente– a partir de mensajes, comentarios, audios y videos que vimos o nos fueron compartidos mediante un dispositivo electrónico. De acuerdo con Betty Martínez Ojeda (2006), la implementación de la Comunicación Mediada por Computadora (CMC) ha configurado nuevos mapas culturales en los que las interpretaciones de los procesos simbólicos que hacen a la subjetividad e intersubjetividad humana han sido modificados. Este proceso de cambio fue sintetizado por la autora a partir del concepto de *Homo digitalis* para referirse a la existencia de nuevas formas de interacción y vínculo entre personas que han tenido como consecuencia la emergencia de comunidades virtuales.

Nuestro interés aquí pasa por acercarnos hacia aquello que los sujetos hacen cuando están conectados y a las relaciones sociales que construyen a partir de estas acciones. A su vez, atiende a los modos en los que se actualizan las formas de representación y construcción de sentidos a partir del horizonte en el que las personas viven, intercambian y generan relaciones, que si bien son de una naturaleza particular no pueden ser interpretadas como superficiales o de poco impacto real *per se*. Siguiendo las investigaciones más significativas en torno a la temática (Di Prospero y Daza Prado, 2019; Gómez Cruz y Ardèvol, 2013; Miller y Slater, 2000) evitamos establecer una separación definitiva entre el mundo *online* y la dimensión *offline*, dado que lo que advertimos es una lógica de continuidad y complementariedad entre los vínculos, acciones y emociones que nuestros interlocutores ponen en juego en estos ámbitos.

Atentos a lo anterior, y como indicamos previamente, tomamos el llamado método etnográfico virtual (Ruiz Méndez y Aguirre Aguilar, 2015) para nuestro estudio, ya que atiende a aquello que ocurre en las relaciones entre contextos físicos y virtuales, así como a la construcción y desarrollo de relaciones mediadas digitalmente. Junto a esto, creemos que las interacciones entre el sujeto y el entorno virtual merece un análisis cuidadoso y que existen particularidades y diferencias en las prácticas desarrolladas en los dos tipos de plataformas aquí tratadas –*Facebook* y *WhatsApp*–.

Por otra parte coincidimos con Boellstorff *et al.* (2012) quienes indican que el mundo *online* es más que reflejo del mundo *offline* y constituye una esfera que merece atención. No obstante, creemos que su estudio debe ser acompañado aplicando herramientas y métodos de comparación de datos (Hutchings, 2011; Murthy, 2008) tomando como insumo de conoci-

miento las continuidades con el mundo *offline*. Para este abordaje es importante retomar la perspectiva de Campos García (2002) quien señala que las comunidades virtuales –junto a los productos simbólicos que de ellas emergen– no se desarrollan de manera autónoma ni aislada, sino que se inscriben en cartografías políticas y culturales de la realidad social.

Es en este interjuego entre lo presencial y lo digital que los practicantes de la LLM elaboran representaciones individuales y colectivas, consolidan relaciones y experimentan formas rituales de modificar al cosmos, a otros y a sí mismos. A su vez, construyen una serie compleja de sociabilidades y relaciones de poder.

2. Etnografía digital de grupos de *WhatsApp* en el Grupo Transicional

Las interacciones aquí analizadas corresponden a cinco grupos que se conformaron a partir de iniciaciones del Grupo Transicional entre el año 2015 y 2019, de los cuales cuatro continúan activos. El más reducido posee 7 participantes mientras que el más numeroso está formado por 26 miembros. Uno de los aspectos más relevantes que surge de la exploración etnográfica en ellos es el uso de archivos multimodales. Se trata de espacios en los que circulan mensajes en texto simple, *emojis*¹²⁴, *stickers*¹²⁵, archivos de imagen (que pueden ser animaciones, imágenes digitales¹²⁶, dibujos o fotografías), mensajes de audio y videos. En los grupos existen reglas estrictas en relación al tipo de material que puede compartirse y no se permite la difusión de otras terapias o técnicas ni mensajes de temas ajenos a la LLM. A pesar del intento por establecer estos límites, es interesante notar que en el devenir cotidiano ellos son permanentemente renegociados. Por ejemplo, suelen circular imágenes y videos que remiten al universo católico: imágenes angélicas, pedidos de oración hacia la Virgen María o audios adjudicados a curas considerados sanadores, aunque estos elementos no se consideran propios de la LLM¹²⁷. Por el contrario, los comentarios o las imágenes alusivas a otras técnicas Nueva Era –a las que los participantes son muy cercanos– no resultan tolerados en los grupos oficiales y, en las escasas ocasiones en las que circulan, siempre deben contar con una autorización previa de la instructora que este a cargo del grupo en cuestión. Entendemos que esta diferencia se debe a que el movimiento halla cierto sostén en la legitimidad ya instituida de símbolos católicos mientras que se encuentra en una relación de competencia –aunque tam-

¹²⁴ El término *emoji* se utiliza para referir a las imágenes predeterminadas de cualquier plataforma de mensajería o sitios web.

¹²⁵ Los *stickers* son imágenes o fotografías recortadas que pueden ser incorporados por cualquier usuario y enviarse a través de la plataforma.

¹²⁶ Ver Figura N°28 en el anexo.

¹²⁷ Ver Figura N°32 en el anexo como ejemplo de material que se permite en los grupos oficiales.

bién de complementariedad– con otras disciplinas *New Age*, además de que no existe un criterio unánime en los grupos sobre las eficacia o idoneidad de cada una de estas técnicas.

Durante las *iniciaciones*, la instructora pide a cada participante que deje anotado su número de teléfono celular en una planilla a fin de ser agregado posteriormente a un grupo de *WhatsApp* que será creado por ella. Generalmente, este se conforma pocas horas después de haber finalizado la *iniciación* y su actividad comienza con un mensaje de bienvenida a la LLM y el envío del primer cuadernillo de la enseñanza a través de este medio¹²⁸.

Los primeros días, la mayor parte de los intercambios giran en torno a detalles técnicos y una gran cantidad de dudas en relación a los pasos y la forma correcta de llevar a cabo los *tratamientos*, la *conducción* y la *meditación*. Si bien las instructoras suelen tomarse la tarea de responder una a una las preguntas, insisten con una instrucción básica: “lean el cuadernillo”. Ante las dificultades que presentaba la lectura, a partir del año 2016 se implementaron progresivamente audios de *WhatsApp* para explicar contenidos de orden cosmológico y ejercicios rituales. Estos fueron grabados por Amalia, instructora del Grupo Transicional, y son utilizados, dentro de este subgrupo como herramienta pedagógica para cada nueva camada de iniciados¹²⁹. Tanto las instructoras que difunden los audios como las practicantes que los reciben ven una ventaja en su utilización para la profundización de este tipo de conocimiento. Por una parte, afirman que la audición de estos mensajes les resulta más clara que la lectura de los cuadernillos que consideran demasiado extensos y de difícil comprensión –dado que su redacción obedece a un registro de *canalización* y no tiene un diseño pedagógico– y, por la otra, manifiestan que pueden oírlos mientras realizan tareas domésticas. Estos aspectos fueron señalados más recurrentemente durante las entrevistas con las participantes del grupo de González Catán. En relación a esto, Alina expresó que suele escuchar y “repassar” los audios mientras cocina o limpia su casa. Este dato resulta de interés, ya que evidencia un aspecto de gran importancia para las etnografías virtuales, la forma en la que se tejen posibles vínculos entre contextos virtuales y físicos (Ruíz Méndez y Aguirre Aguilar, 2015). Los mencionados me-

¹²⁸ Los grupos en los que participamos se formaron al cabo de distintas *iniciaciones* realizadas en: Barracas (CABA), Núñez (CABA), Morón (Gran Buenos Aires) y González Catán (Gran Buenos Aires) –en dos ocasiones distintas–.

¹²⁹ Cabe aclarar que las distintas particiones que hemos delimitado dentro del movimiento de la LLM (Inicial, Transicional y Virtual) no comparten espacios virtuales ni se intercambian materiales escritos ni audiovisuales. Al momento de la *iniciación*, las instructoras explican a los interesados la división de “las tres llaves” –es decir, los tres subgrupos que conforman al movimiento–, por lo que los pedidos y materiales de estudio circulan endómicamente dentro de cada subgrupo.

dios virtuales de difusión de la información permiten insertar el aprendizaje y la práctica de la LLM en las rutinas domésticas –propias del contexto físico– presentando una continuidad entre un aspecto espiritual e interior con tareas cotidianas que podríamos pensar como apartadas de este ámbito.

En los grupos de *WhatsApp* también suelen participar practicantes experimentados que estuvieron presentes el día de la *iniciación* acompañando este momento o *asistiendo*¹³⁰ a la instructora. La incorporación de personas con experiencia en los grupos nuevos abre la posibilidad de enviar *pedidos de ayuda*¹³¹ incluso cuando la mayoría de sus miembros no se encuentran en condiciones de realizar *tratamientos a distancia*. A partir de observar estos primeros pedidos es que los iniciados aprenden la etiqueta de dichas interacciones, es decir, las formas adecuadas de realizar y responder pedidos virtualmente.

En la mayoría de las ocasiones el pedido se realiza en formato textual indicando nombre, apellido y fecha de nacimiento de la persona a tratar junto a algún diagnóstico tentativo. Cuando la *energía* se dirige a alguien que va a ser intervenido quirúrgicamente, es costumbre agregar el horario y la institución donde será realizada con el objetivo de *enviar energía* no solo al paciente, sino a los médicos que participarán de ella y al evento.

También es costumbre agregar datos como el horario e institución cuando la *energía* se dirige a alguien que va a ser intervenido quirúrgicamente, si bien los datos que se utilizan son los del paciente, el objetivo es que la *energía* se destine a la operación como evento. Debido a esto, se suele mencionar a los médicos que intervendrán en ella como parte de los destinatarios. Si bien, como ya mencionamos, los pedidos remiten principalmente a cuestiones de salud (y dentro de este ámbito incluimos a la salud mental), refieren también a exámenes, problemas económicos o problemas vinculares. Para estos últimos casos se tienen en cuenta los datos de todos los involucrados en el conflicto. Por caso, podemos tomar el ejemplo Sara (cuya historia retomaremos en el capítulo 6), una mujer que atravesaba una conflictiva separación y diariamente realizaba pedidos de *energía* destinados a ella, a sus hijos, a su ex marido y a su ex suegra.

¹³⁰ El término asistir cobra aquí una doble acepción ya que no solo refiere a la ayuda que la instructora pueda requerir en términos prácticos –tareas que pueden ir desde acomodar sillas hasta mostrar imágenes de apoyo para el curso–, sino que las iniciadas proveen una *asistencia energética* para garantizar que la reunión se desarrolle de una forma armónica y efectiva.

¹³¹ El uso de plataformas *online* para realizar pedidos de ayuda espiritual ya ha sido analizado por algunos especialistas para los pedidos de oración en iglesias cristianas virtuales. Ver Helland (2005), Jacobs, (2007) y G. Young (2004).

En las ocasiones en las que se pide *energía* para rendir exámenes, suele indicarse el día, horario y carrera o materia de la que se trate. Cuando la *energía* se dirige a una catástrofe natural o a una situación social conflictiva se mencionan las zonas en las que ocurrió el hecho y dónde se encuentran las poblaciones más afectadas. Luego del pedido, cada integrante –a excepción de aquel que lo realizó– responde con mensajes de confirmación: “activo la Llave”, “activo para” e indican el nombre referido en el pedido o “activo Llave para todos los pedidos”. Cada uno de estos mensajes se acompaña indefectiblemente por alguno de los siguientes *emojis*:



Figura N°14: Emojis de frecuente circulación en los grupos de WhatsApp del Grupo Transicional.

En muchas ocasiones los *emojis* constituyen la única respuesta y de esta manera se indica que se ha realizado el *tratamiento de energía* requerido en el mensaje inicial. Algunos miembros del grupo comparten *stickers* que hacen alusión específica al símbolo de la LLM incluyendo la palabra “activo”, similares a los que incluimos a continuación:



Figura N°15: Stickers de frecuente circulación a través de WhatsApp en el Grupo Transicional. Sus autores son desconocidos.

Los practicantes responden a los pedidos en el transcurso de algunas horas o un día. Si bien el procedimiento oficial que supone la enseñanza de la LLM indica que ante cada pedido debe realizarse un *diagnóstico energético*, una *conducción* y luego incluir a esa persona en las

listas de ayuda de cada iniciado, por motivos de tiempo y practicidad varios miembros realizan adaptaciones personales a este procedimiento. Mientras que algunos le dedican un momento especial dentro de su rutina y siguen paso a paso las indicaciones de la instructora, otros practicantes se ocupan de hacer la *activación* mentalmente y realizan los *tratamientos* sin confeccionar listas ni realizar un *diagnóstico energético* o una *conducción* para cada pedido. Pueden realizar dichos *tratamientos* en su lugar de trabajo, mientras viajan en transporte público o manejan. Durante una entrevista, Patricia nos comentó que suele realizar la *activación* en el mismo momento en que lee los pedidos en su celular y que esta versión *express* es la que le permite mantenerse al día con la demanda del grupo.

Cuando la *energía* se encuentra destinada a personas cercanas al practicante que realiza el pedido o incluso a sí mismo, este pedido se repite diariamente en los grupos mientras dure la situación que le dio origen. Es lo que ocurre, por ejemplo, en los casos de una pelea familiar o de una internación. Aquí pueden enviarse fotografías y darse más detalles e información que en los pedidos habituales. Incluso, a pesar de que desde la *iniciación* las instructoras insisten con que no se debe “hacer seguimiento” de los casos ni averiguar si los *tratamientos* fueron o no eficaces –ya que, desde la perspectiva nativa, esto llevaría a que los practicantes creen equivocadamente que son ellos mismos los que producen las curaciones en lugar de María–, en estos casos de mayor cercanía suele haber intercambios de información en relación a la evolución del paciente o del problema. En ocasiones, esta información es espontáneamente compartida por el implicado mientras que, en otras, el resto de los participantes interrogan a su compañero expresando preocupación por la circunstancia que está atravesando.

Por ejemplo, en uno de los grupos de González Catán, Rosa –una mujer de edad avanzada y con ciertas dificultades para la escritura– durante varias semanas envió audios y fotografías pidiendo *energía* para su hermana que se encontraba internada en estado de gravedad por un problema renal. Dado que día a día recibía un nuevo parte médico, enviaba un nuevo audio comentando las novedades y pidiendo que se refuercen los *tratamientos*. Dada la situación particularmente dolorosa que implicaba y el alto nivel de exposición de la intimidad que puso en juego, las respuestas a estos pedidos fueron mensajes efusivos, que expresaban contención y cariño, orientados a reafirmar la identidad como espacio de “hermandad” y de “acompañamiento en el camino de la luz”. También se reafirmó la confianza y devoción por María y la necesidad de dejar “todo en sus manos”.

El *WhatsApp* como medio de interacción genera un efecto de instantaneidad entre pedidos y respuestas que le otorga al grupo una dinámica vertiginosa, así como también permite que se introduzcan temas de actualidad generalmente tomados de los medios de comunicación. Los eventos retomados pueden ir desde inundaciones hasta la desaparición de una mujer en algún barrio del conurbano bonaerense. Cualquiera de estas noticias se comparten en los grupos a través de imágenes que circulan en redes sociales o de fotografías tomadas a la televisión. También se han compartido audios de circulación social general explicando el riesgo de distintas epidemias como fue el caso del dengue, la gripe A o el Covid19. Es importante señalar que esta dinámica no tiene como finalidad mantener informados a los miembros del grupo, sino que busca coordinar los *envíos de energía* para distintas causas o lugares. En estas interacciones de gran complejidad podemos notar cómo se utilizan recursos multimodales (imágenes, audio y texto); y la forma en la que su edición y divulgación marcan la dinámica de prácticas espirituales que reafirman emociones y representaciones colectivas como la devoción a la Virgen María o la concepción del planeta como ser vivo y energético. Así como también modelan la idea de comunidad –en cuanto individuos interdependientes y orientados a un mismo fin– dentro del grupo de *WhatsApp* en particular, y del movimiento de la LLM en general. Como punto de partida tomaremos la definición de comunidad –como identidad colectiva– señalada por Brubaker y Cooper (2000) quienes la entienden como un sentido de pertenencia emocionalmente cargado a un grupo unido y distintivo, incluyendo tanto una sentida solidaridad o unidad con los demás miembros del grupo como una sentida diferencia o incluso antipatía por los individuos de afuera.

Existen varias vías a través de las cuales los participantes de los grupos comienzan a estrechar vínculos unos con otros. Dado que en algunos casos se conocen desde antes de la *iniciación* o son “amigos” en *Facebook*, conocen sus fechas de cumpleaños y suelen utilizar el grupo para realizar los respectivos saludos y felicitaciones¹³². Esto tiene como consecuencia que todo el grupo se sume a esta intención y se produzca un intenso intercambio de *emojis*, imágenes y *stickers* alegóricos. También, las distintas fechas festivas abren una ocasión en la que los practicantes entran en diálogo de manera más personal, más allá de su interés en la LLM. En las Pascuas, en Navidad y Año Nuevo se repite esta dinámica de bendiciones y felicitaciones mutuas. Además, para el Día Internacional de la Mujer, el Día de la Virgen y el Día

¹³² Incluso el día del trabajador ha sido motivo de saludos en el grupo incorporando interesantes sentidos a esta noción en términos de “trabajadores energéticos”. Ver Figura N°35 en anexo.

de la Madre se envían mensajes alusivos colocando a María en un lugar central en las tres fechas¹³³. A su vez, cuando alguno de los participantes del grupo viaja a destinos nacionales o internacionales, suelen enviarse fotografías de ermitas, iglesias e imágenes de la Virgen María. Dichos intercambios, de índole más personal proveen información que tiende a construir vínculos de cercanía entre miembros¹³⁴.

También hemos analizado la interacción en dos grupos “no oficiales” utilizados para promocionar y compartir otras terapias y saberes. Uno de ellos, ya fuera de funcionamiento, fue creado en 2017 –como indicamos en el capítulo 1– por Lautaro, un iniciado de CABA, con el objetivo de compartir sus saberes espirituales y difundir elementos para la *sanación* y la *ascensión del espíritu*. Además de ser integrado por varios compañeros de la LLM, se sumaron a él otros participantes interesados en estas temáticas, llegando a tener un total de 18 miembros. La dinámica en este caso consistía en que regularmente el creador y único administrador del grupo compartía videos de *YouTube* con un variado contenido que iba desde mantras armonizantes, formas alternativas de terapias hasta documentales sobre el Nuevo Orden Mundial, el efecto supuestamente nocivo de las vacunas o la “ideología de género”. En muchos casos estos videos eran acompañados por extensos textos de su autoría que expresaban su opinión sobre el tema en cuestión. Posteriormente, otros miembros comentaban su parecer y aportaban mensajes, generalmente imágenes acompañadas de texto, en diálogo con lo dicho anteriormente. También existían saludos y mensajes motivacionales o con enseñanzas¹³⁵ en este mismo formato que respondían a una frecuencia diaria, mientras que la incorporación del material antes mencionado se daba de manera más espaciada.

En cuanto a los modos de interacción, pudimos notar que las respuestas eran más numerosas y rápidas cuando los videos trataban algún aspecto espiritual que podría calificarse como “optimista”, ejercicios de concentración, de meditación, información sobre aspectos *vibracionales* o *energéticos* mientras que aquellos videos o informaciones que remitían a cuestiones de índole política, histórica o económica que solían tener un tono alarmante, eran ignorados. En rigor, los puntos comunes del grupo parecían ubicarse en las ideas sobre la *evolu-*

¹³³ Ver Figura N°36 en el anexo.

¹³⁴ Para los grupos de *WhatsApp* utilizados por inmigrantes nigerianos en Estados Unidos, un contexto que se distingue claramente del nuestro, Udenze y Ugola (2019) señalan, en consonancia con nuestra tesis, que dichos espacios pueden ser relevantes para formar una identidad y construir una comunidad unida por lazos de solidaridad. Incluso, afirman que estos intercambios habilitan la posibilidad de recibir ayuda, consejos y compañía sin que los participantes necesariamente se contacten de manera presencial.

¹³⁵ Como ejemplos de esta clase de material ver Figuras N°37, N°38 y N°39 en el anexo.

ción espiritual y no en todos los otros aspectos que el administrador buscaba introducir. A fines de 2018, su actividad ya se había reducido considerablemente y varios integrantes comenzaron a abandonar el grupo hasta quedar en un silencio total desde ese entonces. Cabe señalar que, si bien Lautaro no lo eliminó, él mismo se retiró sin dar explicaciones al respecto. A pesar de que en este caso no se trate de una actividad propia de la LLM, nos resultó interesante dar cuenta de la forma en la que los sujetos que protagonizan esta etnografía construyen vínculos con otros y representaciones del mundo en espacios que no remiten a una enseñanza o un objetivo específico, sino que podrían ser caracterizados laxamente como “espirituales”. La observación de este espacio nos ha permitido registrar la amplia diversidad de temáticas que podían incorporarse a este universo, pero también aquellos sutiles mecanismos de resistencia o rechazo a tópicos que se consideraban extraños o “fuera de tema”. Por un lado esto nos ayuda a comprender algunos de los retazos a partir de los que tejen sus paisajes interpretativos y por el otro, pone en evidencia el diálogo fluido entre la dimensión virtual y las formas de exploración espiritual.

El segundo grupo no oficial –que ya hemos descripto brevemente en el capítulo 1– fue creado en 2016 por Marta (la dueña de la peluquería de González Catán) con el objetivo de organizar una reunión de fin de año. Dado que es integrado por un colectivo de mujeres que residen en la misma zona, mucha de la información que allí circula tiene que ver con oferta de cursos y consultas¹³⁶ espirituales, pero también con datos útiles en su calidad de vecinas. En este caso el grupo es utilizado para pedidos de ayuda solidaria que pueden ser de índole *energética* o material, avisos sobre colectas solidarias o noticias sobre mascotas perdidas o encontradas. Aquí *WhatsApp* resulta un refuerzo para una comunidad que presenta una intensa actividad, también, fuera de línea.

3. Etnografía digital de grupos de *Facebook* en el Grupo Virtual

La complejidad que implica la presencia de este grupo en Internet, especialmente en la plataforma *Facebook*, llevó a que fuera necesario diagramar un mapa para esclarecer la cuestión entre sus propios miembros.

¹³⁶ Ver Figuras N°33 y N°34 en el anexo.

Figura N° 16:
Gráfico de la organización
online del Grupo Virtual.
Tomado de *Libro Pirámide vital superior* (2018: 7).



Del lado izquierdo de la imagen, se indica que existen dos grupos y una página de la plataforma *Facebook*. El Grupo General, el Grupo de Canalizadores y la página de la Comunidad de la LLM, modalidad *online*. También se señala la dirección de una página web destinada a la difusión de la enseñanza. En el caso de *Facebook*, el primero se trata de un grupo privado, pero que suma nuevos miembros de manera constante, y actualmente cuenta con más de 17 mil integrantes. En él circula diariamente información sobre aspectos generales de la enseñanza e invitaciones a participar en distintas actividades organizadas y guiadas por sus administradores. El segundo se trata del grupo de *canalizadores* que cuenta con 2800 miembros, y se encuentra destinado a compartir *canalizaciones* recibidas por distintos practicantes de la LLM, como ya hemos descrito en el capítulo 1. La página de *Facebook* destinada a la comunidad es seguida por aproximadamente 7000 usuarios y también un número cercano a los 7000 le ha dado “me gusta”. En la página web se organizan y centralizan todos los materiales producidos por este grupo y funciona, mayoritariamente, como un archivo en el que quedan almacenados y ordenados cada audio, video o recurso pedagógico que se haya generado en el grupo. Del lado derecho de la ilustración, se ordenan los distintos grupos temáticos de *Facebook* que acompañan al iniciado en los niveles correlativos que deberá ir superando en el aprendizaje de esta técnica. Las siglas que pueden leerse en cada “burbuja” refieren al nom-

bre que se adjudica a cada nivel, comenzando por la Pirámide Vital Superior y culminando en el 10° Nivel Fase Activa¹³⁷. El *facilitador* es quien se encarga de incorporar a los practicantes a cada nuevo grupo de *Facebook* conforme superen cada nivel. La mencionada división en grupos se ha realizado con fines pedagógicos con el objetivo de no confundir a los nuevos integrantes con información perteneciente a niveles más avanzados que aquel que les corresponde; esta organización da como resultado una totalidad de ocho grupos de *Facebook*. La mayoría de las interacciones tanto en los grupos como en la página se dan a través de las reacciones (“me gusta”, “me encanta”, “me sorprende”, etc.) que habilita la plataforma y de los comentarios que se realizan en “posteos” generalmente publicados por alguno de los miembros del “equipo de apoyo” –*facilitadores* y administradores–. Dado que estos espacios suelen utilizarse para hacer consultas que requieren respuestas extensas o complejas, los administradores han logrado realizar una adaptación a la plataforma y utilizan un servicio de grabación de audio denominado *Vocaroo* que les permite añadir audios a través de enlaces en los comentarios. Este formato es importante si tenemos en cuenta que los materiales más exitosos –aquellos que suman más reacciones y comentarios– y más difundidos dentro del grupo son los audiovisuales.

El Grupo Virtual debe, en gran medida, su importancia y existencia al uso de *Facebook* como medio privilegiado de difusión e interacción. A través de esta red virtual consolidada, los administradores de los grupos que también son, en varios casos, *facilitadores* de la enseñanza logran divulgar de manera eficaz conocimientos y actividades que llevan a cabo cotidianamente. Podríamos decir que en la organización de la agenda de este grupo coexisten dos lógicas complementarias, por un lado, actividades fijas que se sostienen semanal y quincenalmente y, por el otro, actividades que se organizan en forma más esporádica. La primera forma de organización corresponde a las actividades virtuales mientras que la segunda a aquellas presenciales. Además, a pesar del alto nivel de burocratización y planificación del grupo, en ocasiones se recurre a actividades virtuales no previstas. Un ejemplo de ello fueron algunos videos transmitidos por Ariel en directo a través de *Facebook* durante el período de aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO) durante la pandemia del Covid19 en 2020. Dichas

¹³⁷ Los nombres y características que este grupo da a los distintos niveles de la LLM son permanentemente reelaborados. Al momento, las denominaciones son: Pirámide Vital Superior, Pirámide Vital Inferior, Triple Pirámide, Triple Pirámide de Dios, 10° Nivel Fase Pasiva y, finalmente, 10° Nivel Fase Activa.

transmisiones tuvieron como objetivo *acompañar* y sostener el contacto dentro de la comunidad o *familia* de la LLM.

La interacción en los grupos muchas veces tiene como consecuencia que los practicantes se agreguen mutuamente a sus perfiles, o en términos de *Facebook*, que se conviertan en amigos. Esta dinámica presenta la facilidad de que, a través de los perfiles y las actividades que se desarrollan en ellos, se visibilicen aspectos de la personalidad, preferencias y modos de vida de estos usuarios. Estas cuestiones que exceden a lo meramente espiritual e implican facetas personales, pueden generar mayor cercanía entre compañeros.

Como mencionábamos, el grupo ofrece varias actividades cuyo horario y estructura se encuentran previamente pautados: *Meditaciones por la Paz*, *Iniciaciones y Tratamientos en Conjunto* en distintos horarios a fin de poder suplir las necesidades de los miembros tanto de España como de Argentina. A pesar de tener una cargada agenda, los administradores y moderadores complementan diariamente dichas actividades con propuestas de ejercicios e información extra. Los tres rituales que hemos señalado poseen un requisito de sincronidad, es decir, suponen que todos sus participantes deben conectarse simultáneamente y compartir el espacio *online* previsto para este fin. No obstante, por ejemplo en el caso de la Meditación por la Paz, Ariel pone a disposición en la página web un video con las instrucciones que sirven de guía para que aquellos practicantes que no puedan conectarse a la sala de videoconferencia en el horario acordado puedan realizar la meditación de todas formas, en un horario que les resulte conveniente. Como veremos, lo que se comparte dentro de la reunión *online* excede por mucho las indicaciones que pueden encontrarse en el video, especialmente, en relación a la formación de lazos entre practicantes, y entre practicantes y facilitador.

3. 1. Meditación por la Paz

La forma de acceder a la Meditación por la Paz es a través de un *link* que se divulga en la página y en el grupo general de *Facebook*. La publicación que invita al evento aclara los horarios para Argentina, España y México, y encabeza la imagen de difusión con el siguiente texto: “Todos sean Bienvenid@s a Vibrar en la Paz. Meditación Online Sincronizada para recibir y emitir energía de PAZ, cuando Nos abrimos, florece y alcanza a toda la orbe terrestre¹³⁸”. También muestra la colorida imagen de una mujer de rodillas con las manos unidas

¹³⁸ Mayúsculas en el original.

bajo el símbolo de la LLM. Asimismo, existe una versión animada que incluye música y muestra el símbolo de la LLM rodeado de llamas de colores intensos descendiendo desde el cielo hacia una figura humana que se encuentra en posición de meditación.



Figura N° 17:
Invitación a la Meditación por la Paz en Facebook.
Imagen de frecuente circulación en el Grupo virtual.

El enlace que se difunde en *Facebook* se dirige hacia una plataforma para videoconferencias llamada *My own meeting* a la que los facilitadores suelen referirse como “la sala” o “la salita”. Para ingresar no es necesario registrarse aunque sí se debe elegir un nombre que figurará en el *chat* común. La interfaz consta de una pantalla central que es compartida por el anfitrión –que en la mayoría de los casos es Ariel– mientras que en un pequeño recuadro se transmite su imagen en vivo, a la derecha se ve un listado con los nombres de los participantes con una bandera que indica su nacionalidad. Una hora antes del horario indicado, Ariel se en-

cuenta disponible en la sala para resolver dudas e inquietudes de los *iniciados* y antes de comenzar la meditación, en la pantalla central se reproducen videos de *YouTube* editados a partir de fotografías y dibujos que remiten a una visión encantada de la naturaleza acompañados por música andina. Dado que esta actividad es abierta, todos los que participan en ella no son necesariamente iniciados o iniciados, sino personas interesadas en prácticas espirituales. Cada vez que ingresa una nueva o nuevo participante da las buenas tardes y acompaña su saludo con *emojis* de sonrisas y corazones. El grupo se compone mayoritariamente de mujeres argentinas y españolas. Entre los participantes suele encontrarse Marité quien, como ya indicamos, es una *facilitadora* española que tiene un rol de supervisión, responde preguntas si las hubiere y permanece en la sala hasta que la meditación se da por finalizada.

En el horario acordado para el comienzo, Ariel saluda a todas las y los presentes y explica el fin *armonizador* de esta actividad, también agradece su presencia. Aclara que el objetivo de la actividad es “*transmutar* emociones para vibrar en una *frecuencia* de paz”. A través de la pantalla compartida muestra una figura del cuerpo humano en la que se representan los chakras que va a utilizar como modelo para explicar los puntos por los que va a ir circulando la *energía*. La visualización que propone comienza en un plano muy general y progresivamente se va reduciendo hasta llegar a una escala individual. Primero indica que se debe enviar la *energía* de esta meditación hacia el chakra 7 de la humanidad y hacia el chakra 8 del lugar en el que nos encontremos geográficamente para luego visualizar una esfera dorada, un baño de *energía* que se vierte sobre el propio practicante y sus chakras. Simultáneamente se pide *asistencia*, es decir, *ayuda energética* y *protección* a la *Madre Universal*. Es interesante notar cómo construcciones difíciles de asir como “la humanidad” o la localidad de residencia también son interpretadas como “cuerpos” cuyos chakras son susceptibles de ser *potenciados* y *abiertos* tal como lo serían los del cuerpo humano. Como profundizaremos en el capítulo 5, las relaciones de continuidad entre cuerpo y cosmos se hacen evidentes durante este ejercicio.

Las indicaciones en relación a la respiración, las visualizaciones y un acompañamiento musical promueven un estado de calma y concentración que puede extenderse tanto como el practicante lo desee. También, en la pantalla común se reproducen imágenes de paisajes que evocan armonía y, a pesar de ser una actividad –en principio– individual, compartir dichos elementos genera la impresión de estar realizando una actividad en conjunto. En efecto, desde esta cosmología, cada uno de los practicantes –sin importar el lugar en el que se encuentren–

está *vibrando* en una *energía* común. Si bien Ariel se despide luego de dar todas las indicaciones, aproximadamente a los 10 minutos de haber comenzado la meditación, los participantes quedan en línea. En la medida que lo desean, los “meditadores” se van retirando uno por uno y, antes de despedirse, dejan un saludo en el *chat* grupal. Un mensaje de agradecimiento y deseos de paz que, si bien tienen un espíritu común, no responden a una fórmula precisa. Todo el proceso de la meditación por la paz, tiene una duración de aproximadamente 50 minutos hasta que la sala queda vacía.

De acuerdo a nuestra exploración de los intercambios dentro de la sala o de los grupos de *Facebook* en los que se dialoga sobre esta actividad, los practicantes indican que la participación en este ritual modifica la *energía* “con la que venían” en su día por ser una *energía* que “vibra muy lindo”. *Vibrar* en esta *frecuencia conjunta* supone vivenciar emociones y estados mentales que califican como positivos, transformando así su percepción de sí mismos y de su entorno. La participación sostenida en esta clase de rituales lleva a un proceso acumulativo en el que, de acuerdo a la perspectiva nativa, los practicantes comienzan a percibirse como seres armónicos. Debido a esto es que entendemos que los rituales desarrollados en el escenario virtual también implican, como ya hemos sostenido, transformaciones de sí que operan tanto a nivel subjetivo como intersubjetivo.

Si bien este tipo de encuentros supone el compromiso de cumplir con un horario para coordinar la *tarea* con otros, también presenta ciertas libertades en el manejo del tiempo que implican algunos beneficios respecto a los encuentros de orden presencial. Evitar la necesidad de trasladarse –ahorrando de esta manera tiempo y dinero–, poder pararse para ir al baño o comer y dar al ritual la duración que cada uno considere necesaria, son algunas de las ventajas que los practicantes nos han señalado. También, pueden decidir inmediatamente antes del horario pautado si van a participar o no y tienen la posibilidad de abandonar el espacio si sienten que algo no *fluye energéticamente*. La puesta en valor de estos aspectos, halla cierta resonancia con una perspectiva a la que estos *buscadores espirituales* suelen dar importancia: el respeto por los *ritmos internos*, la necesidad de *hacer su propio camino* y adaptar las propuestas a sus propias necesidades y modos de experimentarlas.

Algo similar sucede en las *iniciaciones online* que, si bien son rituales más extensos, también presentan estas facilidades. El hecho de que se utilice una plataforma en la que todos ven al *facilitador* pero no son vistos, descomprime parcialmente el nivel de atención y com-

promiso obligatorio de la actividad, habilitando a sus participantes a tener mayor movimiento, poder chequear sus teléfonos celulares o quedar a cargo del cuidado de niños durante esas horas¹³⁹, todas circunstancias que, como hemos visto, no suceden durante las *iniciaciones* presenciales.

3. 2. *Iniciación online*

Para dar cuenta de la forma en la que se desarrolla este ritual en su versión virtual, describiremos una de las ocasiones observadas que tuvo a Marité como *facilitadora* a cargo. Nos conectamos a la sala en el horario acordado, Marité saludó una a una a las recién llegadas y agradeció la presencia de todas. El grupo nuevamente se encontraba conformado mayoritariamente por mujeres de España y Argentina. Una de las participantes, ya sido iniciada en otra ocasión, se sumaba solo a acompañar y recordar la técnica y el conocimiento de la LLM. Al ver su nombre en la lista, Marité expresó con entusiasmo: “que alegría verte por aquí de nuevo, bueno ‘verte’, digamos que nos sentimos”. De esta forma, expresaba la importancia de la sensación de simultaneidad implicada en compartir este espacio virtual y el modo afectivo en el que se tejen relaciones entre sus integrantes.

A través del *chat* común la instructora requirió a cada nueva participante sus datos personales: nombre, apellido y fecha de nacimiento exactos, con el fin de enviar la *energía* de la *potenciación de chakras* de manera correcta a cada una y sumarlas a las *listas de tratamientos*. Hay que destacar que el propio formato e interfaz de la “sala”¹⁴⁰ propicia formas particulares de comunicación que dan como resultado acciones y roles claramente distinguibles. Mientras la *facilitadora* se encuentra permanentemente visible y es la única que tiene la posibilidad de hablar a través del audio, los participantes no pueden verse entre sí y únicamente pueden realizar y responder preguntas de manera escrita a través del *chat*, de manera de no interrumpir el desarrollo de la *iniciación*. Esto da como resultado una interesante interacción comunicativa que combina a una anfitriona visible con un auditorio no visible y una modalidad audiovisual en la que el audio solo puede responderse mediante la escritura. Debido a ello, la palabra y la atención del grupo resultan menos fluctuantes que en los encuentros presenciales y las interrupciones pueden darse solo en aquellos casos en los que la *facilitadora* les da lugar,

¹³⁹ Las implicancias diferenciales que poseen estas “ventajas” en relación al género serán analizadas en capítulo 6.

¹⁴⁰ Nos referimos a *My own meeting*, la misma plataforma en la que se realizan las *Meditaciones por la Paz* y los *Tratamientos en Conjunto*.

haciendo que el curso del ritual sea más fluido y estable. Si bien la plataforma cuenta con un “botón” que permite a todos los integrantes que no son anfitriones enviar mensajes de audio, en las distintas reuniones que hemos presenciado esta opción nunca fue utilizada. Por lo tanto, encontramos un rol de emisor, desde donde fluye el mensaje, el conocimiento y, desde un punto de vista *emic*, también la *energía* que se contrapone con roles más bien pasivos de recepción de esa información. Es la *facilitadora* quien *potencia* los chakras de los novatos, quien les envía *energía* y este no es un procedimiento que puedan hacer por sí mismos. En este sentido, vemos que ciertas modalidades propias de los entornos virtuales cooperan para dar forma a lugares de autoridad que van a construirse en torno a los *facilitadores* y líderes¹⁴¹.

Continuando con el desarrollo del encuentro iniciático, antes de adentrarse en la explicación sobre el símbolo de la LLM la facilitadora plantea una cuestión que ya es anticipada en las invitaciones. Se trata de la necesidad de realizar una *colaboración consciente*, es decir, una donación económica para apoyar al movimiento y como forma de mantener la *energía* en equilibrio. Por esta razón aclara que no existe una suma fija y que esta debe ajustarse a la situación económica de cada una para no generar “desbalances ni desequilibrios”.

Cada explicación y momento de la *iniciación* es acompañada por una diapositiva que da información punto por punto de una manera concisa y vistosa. Es interesante notar que en los momentos en los que la presencialidad parecería necesaria, por ejemplo, al momento de indicar a los participantes la posición correcta en la que deben colocar sus manos sobre cada chakra para la *potenciación*, se acude a algún tipo de recurso multimedial clarificador. En este caso se mostraron secuencias de fotografías tomadas especialmente con este fin, que enfocan en un primer plano la disposición de las manos y cada parte del cuerpo. Asimismo, la explicación de la *formación* de la *primera pirámide* fue graficada a través de una animación¹⁴². Hacia el fin de la iniciación, la *facilitadora* anticipó que se pondría en contacto en forma privada con cada una de las practicantes para coordinar el pago de la *colaboración consciente* y hacerles llegar el libro que corresponde al nivel inicial. Esta elección de una modalidad de contacto individual puede estar relacionada a la necesidad de generar un vínculo más personalizado con cada una.

Si bien el tipo de plataforma utilizado para estas actividades resulta bastante limitante para conocer las reacciones e interacciones de los participantes, la intensa actividad que desa-

¹⁴¹ Trataremos la cuestión de la autoridad dentro de entornos virtuales en el próximo apartado.

¹⁴² Una imagen similar a la animación utilizada en esta instancia es la Figura N°31 incluida en el anexo.

rollan en los grupos de *Facebook* nos ha permitido reconocer la forma en la que se vinculan cotidianamente entrelazando la dimensión virtual y presencial. La experiencia de Marité constituye un elocuente ejemplo en este sentido, ya que forma parte hace varios años del equipo de apoyo del Grupo Virtual y comparte sus tareas diariamente con algunos miembros con los que tiene o ha tenido contacto presencial así como también con otros a los que no conoce personalmente, pero considera sus amigos, como es el caso de Ariel. Durante nuestra entrevista, Marité expresó sus ganas de concretar un viaje que tenía planificado para venir a Argentina durante este año, en el que por fin planeaba conocer a Ariel y otros practicantes muy activos con quienes sostiene un estrecho vínculo hace varios años. Como vemos, las relaciones sociales que se componen en esta combinación presencial y virtual conforman espacios de pertenencia y tienen un profundo impacto en la experiencia vital de sus miembros.

3. 3. Tratamientos en Conjunto

Otra de las actividades *online* que se proponen en el Grupo Virtual son los *Tratamientos en Conjunto* que toman dos modalidades, diferenciándose en sus formas de coordinación y sincronización¹⁴³. Por una parte, diariamente el grupo posee horarios pautados para que los practicantes se dispongan a *enviar energía* para *tratamientos* simultáneamente. En los grupos de *Facebook* se difunde esta actividad y se invita a los miembros a formar parte de ella. En dicha invitación se incluye un enlace dirigido a un mensaje de audio cargado en la página *Soundcloud* de aproximadamente una hora de duración. Este contiene indicaciones detalladas del procedimiento ritual y es acompañado por música suave; en cada paso se indican las visualizaciones y las intenciones que deben colocarse en cada *envío de energía* y el tipo de *tratamiento* del que se trata. El audio es una edición de fragmentos grabados por distintos *facilitadores* de México, Argentina y España en un trabajo colaborativo. Para que el procedimiento sea efectivo, la coordinación horaria es un factor importante porque esta instancia tiene como fin habilitar a los iniciados principiantes a realizar *tratamientos* para los que aún no se encuentran preparados. De esta manera, los practicantes avanzados pueden tomar los pedidos de los novatos, sincronizar y *potenciar* su *energía* logrando que el *tratamiento* se realice correctamente. Asimismo la *sinergia*, es decir, la acción coordinada de una gran cantidad de practi-

¹⁴³ Las consecuencias del asincronismo para los rituales virtuales ha sido analizada por Stephen Jacobs (2007) para el caso de una Iglesia virtual cristiana y un templo virtual hindú. Volveremos sobre este análisis más adelante.

cantes enviando *energía* al unísono, es un fenómeno que se considera muy positivo dentro del grupo. La segunda modalidad, además de sincronización temporal, implica reunirse de manera virtual en “la sala”. Este es el caso de los *Tratamientos en Conjunto* que se realizan los fines de semana con la guía de distintos *facilitadores*.

Durante este ritual, los grupos llegan a estar conformados por 30 participantes aproximadamente. También en estas instancias se registraron un número muy bajo de varones, cerca de 2 en cada encuentro. La ocasión a la que haremos referencia se llevó a cabo un día domingo a las 21h, su inicio se dio cuando los practicantes comenzaron a conectarse a la sala, minutos antes del horario acordado. Durante este proceso la anfitriona del evento, Paulina, dispuso videos de *YouTube* con una música suave acompañada de imágenes de hadas y bosques. La llegada de cada nuevo miembro marcaba cierta actividad en el *chat* grupal con saludos del tipo: “¡Hola familia!”, “Buenas noches hermanitos” u “¡Hola amada *family!*”. Dado que en esta instancia participaban los miembros más antiguos y asiduos de la comunidad, se notaba un alto grado de proximidad y confianza entre participantes. Además, la mayoría de los recién llegados saludaba a la anfitriona y a alguna otra persona cuyo nombre encontraban en la lista de “conectados”. Estas intervenciones eran acompañadas por *emojis* que intensificaban la carga emotiva, mayoritariamente corazones. También hacían comentarios alusivos a la buena concurrencia del día: “hoy estamos todos”, “vinimos todos y temprano”, entre otros. El inicio del ritual en sí se dio cuando la anfitriona –quien tendría también el rol de guía– saludó a la sala y comenzó a mostrar las diapositivas que marcaron los distintos momentos del evento. Ya que se trata de un proceso rigurosamente pautado, cada indicación siguió el mismo orden que aquellas señaladas en la versión grabada. Luego de la *activación* de la LLM comenzaron a nombrarse los distintos destinatarios que tendrían estos *envíos de energía*, entre los que podemos señalar: “a toda la flora y la fauna”, “a la liberación de *amarres*¹⁴⁴”, “a la descontaminación de la sangre”, “a las vacunas y los vacunados para eliminar efectos nocivos”, “a las adicciones que se transmiten a hijos y generaciones futuras”, “a las zonas donde hay conflictos bélicos y armas nucleares” y “al cuerpo del dolor de la humanidad”. Cada uno de estos ítems apareció por escrito en distintas diapositivas que marcaron cada fase del ritual.

¹⁴⁴ Según hemos consultado con miembros del grupo, los amarres serían procedimientos de “magia negra” o “brujería” capaces de incidir en la voluntad de sus víctimas y causantes de dificultades en distintas áreas de su vida, como pueden ser el trabajo o el amor.

Durante el tiempo que duraron los *tratamientos*, el *chat* quedó inhabilitado para el intercambio y toda la atención se volcó a la respiración y a los ejercicios mentales para la realización de esta tarea. Es decir, la visualización de la Llave, la pirámide y del flujo de *energía* emitido hacia cada destino. En la pantalla compartida se proyectaron algunos videos de *YouTube* –tomados de canales de esta misma plataforma ajenos a la LLM– con imágenes de paisaje invernales y montañosos. También acompañaron la actividad dibujos de águilas, lobos, espejos de agua, cielos con luna llena, rayos y auroras boreales, una compleja simbología que remitía a una sacralización de la naturaleza y reforzaba la *conexión cósmica* entre el yo y el todo a través de la *energía*.

Hacia el fin de este proceso el *chat* se rehabilitó para que cada integrante que así lo deseara pudiera volcar sus pedidos e intenciones, los cuales podían dirigirse hacia personas particulares, grupos de personas, causas o eventos específicos. La anfitriona y guía fue quien se ocupó de leerlos en voz alta y en este caso se incluyeron pedidos por personas particulares, mencionando nombre y apellido, y “por los hogares en los que hay violencia de género y maltrato infantil”. La despedida se llevó a cabo junto a ciertas apreciaciones sobre la experiencia emocional de haber transitado el ritual: “quedamos con el corazón abierto”, “hermoso sentir”, “hermoso y muy profundo sentir”. Por último, se enviaron bendiciones y buenas intenciones para la semana que comenzaba. Como mencionamos para los casos de *Meditaciones por la Paz e iniciaciones*, los rituales aquí analizados implican, para estos practicantes, transformaciones de sí ligadas a emociones y acciones. Sin embargo, no se trata aquí de transformaciones individuales, sino de procesos ligados a la construcción de relaciones con otros que dan lugar a redes intersubjetivas.

3. 4. Video colaborativo

Por último, si bien no se trata de una actividad permanente, nos interesa mencionar un ejercicio que fue propuesto por Ariel en el grupo de mayor cantidad de participantes de la LLM en *Facebook* para mayo del año 2019. A través de un video, el *facilitador* invitó a los miembros a armar una *afirmación grupal* con la que pudieran “vibrar durante un mes”, dicha afirmación se conformaría a partir de fragmentos, de frases que cada uno “que así lo sintiera” sumaría en la sección de comentarios ubicada debajo del video que contenía la propuesta. Ariel se dedicaría a editar y compilar las frases allí plasmadas y las leería en un video ambien-

tado con música e imágenes. En dicha invitación remarcó la importancia de hacer esta tarea en conjunto y aportar frases que *resonaran* con la *frecuencia* del grupo. El resultado de este ejercicio es un video de 9 minutos que se difunde en su canal de *YouTube* y se encuentra cargado en la sección de videos del grupo de *Facebook* en el que tuvo origen. En él, Ariel da una serie de consejos previos para su visualización en los que recomienda tomarse un tiempo especial para escuchar el mensaje, propiciar un estado de calma buscando un espacio silencioso y poniendo un sahumerio o algo que genere un aroma agradable. También recomienda elegir un momento en el que se este experimentado bienestar y tomar nota de aquellas frases con las que se sienta mayor afinidad para “sembrarlas” en uno mismo. Junto a esto, sostiene que es recomendable oír este mensaje en la noche para que actúe “a nivel del inconsciente” durante el sueño y sus frutos se manifiesten posteriormente. Por último, sugiere que es deseable *conectar* con este video y con el momento en el que fue escuchado en las ocasiones en las que “nos sentimos tristes o con una actitud cabizbaja”.

El mensaje leído es acompañado por imágenes alegóricas similares a mandalas –figuras geométricas densas y coloridas, junto a acuarelas que incluyen el símbolo de la LLM– sin embargo, en este caso, su importancia es secundaria. El texto leído apunta a generar una idea de unidad y pretende mostrar las conexiones entre la parte y el todo. Toca temas como el amor y contiene afirmaciones que van en el sentido de aceptarse a uno mismo y autoperibirse positivamente como seres perfectos, completos y plenos. Lo interesante del ejercicio es que evidencia como logran conjugarse instancias *online* y *offline*, individuales y colectivas, de producción, edición y recepción de un mensaje. En las recomendaciones para las formas de recibir el mensaje, vemos la importancia que se le otorga al contexto *offline* y la necesidad de “construir” un momento y espacio placentero a través de introducir modificaciones concretas en el ambiente en relación al sonido o el aroma. También se sugiere que, a través de *conectar* mentalmente con el mensaje, este puede cooperar para disipar estados anímicos de angustia o desesperanza.

Asimismo, la articulación entre lo individual y lo colectivo se encuentra mediada por la figura del *facilitador*; su rol como ensamblador y editor del mensaje lo coloca –y también es resultado de– un rol de autoridad que lo distingue del resto de los participantes. Los y las practicantes forman parte del ejercicio a través de un aporte particular –sumar una frase en un

comentario de *Facebook*– pero no poseen incidencia en la forma final que tomará como producto.

En suma, la actividad que el Grupo Virtual despliega en *Facebook* abarca múltiples recursos textuales, visuales, audiovisuales, grabados o “en vivo” – para realizar individual y colectivamente– que dan respuestas a distintas inquietudes planteadas por iniciados e instructores en su experiencia como practicantes de la LLM. La tecnología aquí se encuentra al servicio de hacer accesible la enseñanza y la experiencia espiritual que pretende transmitir a un amplio público.

4. Usos de Internet en la LLM: identidad, comunidad y autoridad

Dado que, como sostiene Arturo Escobar (2005), los actores sociales interpretan los artefactos tecnológicos de diversas maneras, es válido interrogarnos sobre los sentidos particulares que una tecnología como Internet puede adquirir dentro de estos grupos sociales dedicados a la espiritualidad. Tomaremos aquí las experiencias del Grupo Transicional y del Grupo Virtual dado que, aunque de distintos modos, son los que hacen uso y apoyan su difusión y práctica en plataformas digitales que funcionan a través de computadoras y teléfonos móviles.

Como punto de partida debemos aclarar que, desde la perspectiva de estos practicantes/usuarios, Internet no se trata de una simple tecnología, sino que, desde la particular matriz de sentidos con la que interpretan la realidad, le adjudican un rol evolutivo y transformador. Durante una entrevista, Ariel la definía como una “red interna” que implica tanto un movimiento expansivo –vinculado a la difusión y el alcance masivo– como un movimiento de repliegue interior, un viaje introspectivo habilitado por las posibilidades de información y conexión que provee. A su vez, indicaba que la tecnología es un paso del viejo paradigma al nuevo paradigma del *despertar de la conciencia*, es decir, como un avance hacia la llegada de la Nueva Era.

El fluido diálogo entre Internet y una forma de cosmología heterodoxa ha sido abordado para el mundo espírita virtual por el brasileño Alberto Calil Júnior (2008), quien plantea que para los miembros de los grupos que adhieren a esta clase de cosmología, el escenario virtual podría pensarse como una mimesis de los modos de comunicación que se establecen con los espíritus. En función de ello, aclara:

Acostumados a se comunicar com seres (os espíritos) que estão em outro mundo (o mundo espiritual), a interação em um ambiente virtual, que tem como algumas de suas características a não-presença, a desterritorialização, a ubiquidade e a simultaneidade, não encontra obstáculos. [Acostumbrados a comunicarse con seres (los espíritus) que están en otro mundo (el mundo espiritual), la interacción en un ambiente virtual, que tiene como algunas de sus características la no presencia, la desterritorialización, la ubicuidad y la simultaneidad, no encuentra obstáculos.] (Júnior, 2008: 122).

Aquí vemos cómo ciertas coincidencias lingüísticas y hermenéuticas pueden abonar a establecer relaciones de compatibilidad entre creencias espirituales y medios virtuales. En el caso de la LLM, los flujos de información que se movilizan a través de las ondas imperceptibles del *wifi* son resemantizados en términos de *energía*. Por lo tanto, dentro de este contexto la virtualidad deja de ser un vehículo para transmitir o vivir experiencias espirituales para pasar a ser parte de esa misma experiencia.

De acuerdo a las descripciones anteriormente desarrolladas, los recursos multimedia que circulan en estos grupos de *Facebook* y *WhatsApp* son fundamentales para los modos en los que las y los practicantes entienden los elementos cosmológicos propuestos por el movimiento. Si pensamos el fenómeno observando sus aspectos materiales y reconocemos la premisa de Meyer (2018) que indica que la religión se trata de modos de hacer visible lo invisible, veremos –siguiendo también a la autora– que estas formas de visibilización se encuentran mediadas por tecnologías que, dentro de regímenes específicos, producen relaciones. En este sentido, teniendo especialmente en cuenta el tipo de materiales visuales que se utilizan en el Grupo Virtual –como gráficos o animaciones– podemos señalar que estamos ante una explicación visual permanente de lo que previamente se transmitía únicamente de manera escrita. La circulación y puesta en común, por ejemplo, de imágenes o videos que “muestran” a la Llave rodeada de un *campo de luz* representado por llamas anaranjadas, les otorga a los aspectos *sutiles* –en principio invisibles– una nueva condición realista y un mayor impacto en sus receptores. David Morgan (2012) ha indagado en cómo los aspectos visuales impactan en la vivencia de lo sagrado y en la importancia del mirar como forma constitutiva de la corporalidad, es decir, como una práctica que moldea los “cuerpos sociales” –socialmente constituidos– que estructuran la vida religiosa.

Con todo, creemos que las modalidades particulares implicadas en el escenario *online* no solo no dificultan la transmisión e incorporación de esta clase de símbolos y rituales espiri-

tuales, sino que, por el contrario, las facilitan. No negamos que difundir y experimentar una enseñanza y técnica energética de un modo completamente virtual tiene características singulares, lo que sostenemos es que dichas singularidades –su laxitud horaria, la posibilidad de conectar y desconectar permanentemente con ese “mundo” junto a la posibilidad de hacer “visible lo invisible” a través de recursos técnicos– pueden ser incluso más eficaces que los modos de transmisión presenciales. Nos distanciamos aquí de lecturas como la de Sherry Turkle (2017) quien caracteriza a la virtualidad como un plano mimético aunque degradado de lo real en el que siempre se percibe una carencia en relación a las instancias presenciales.

En cuanto a los usos cotidianos de esta tecnología notamos que las interacciones se dan a todo horario y que se inscriben dentro de una multiplicidad de contactos y actividades. Si bien las interacciones que se encuentran vinculadas al mundo espiritual son las que ocupan la mayor parte del tiempo del “estar” en Internet, no dejan de insertarse dentro de una variedad de tareas en línea y fuera de línea como la lectura de *emails* o el planchado. En este punto es interesante notar de qué manera las instancias de conexión con la *energía mariana*, y su emisión y recepción no se encuentran espacial ni temporalmente limitadas a ámbitos específicos de carácter sagrado o separadas de la existencia cotidiana –como mencioné anteriormente–, sino que dependen de procedimientos rituales que implican visualizaciones e intencionalidades que pueden activarse y desactivarse de manera instantánea a partir de procesos subjetivos e intersubjetivos, de operaciones sobre la conciencia que pueden tener lugar individualmente o en coordinación con otros. Lo que vemos es que se promueve una constante alternancia entre vida *online* y vida *offline*, generando continuidades entre ambos órdenes e impulsando la tendencia a una conectividad creciente y casi permanente. Como indica Robert Kozinets (2010), la vida en línea ya no se trata de una vida aparte sino, simplemente, de un aspecto más de la vida real con significados y efectos reales en las identidades y comportamientos de los usuarios.

Para abordar los aspectos que hacen a la identidad en el escenario virtual es necesario tener en cuenta que la sociabilidad que se desarrolla en las plataformas aquí estudiadas deja vislumbrar características personales de las y los integrantes, lo que colabora –entre otras cosas– a la conformación de un sentido de comunidad¹⁴⁵. Los rasgos o perfiles personales son

¹⁴⁵ Los vínculos entre identidad, comunidad e Internet han sido explorados en el trabajo de De la Torre y Campechano (2013), quienes han tratado el caso de la danza conchera como culto que refuerza el sentido de la neomexicanidad, al articular influencias de la ancestralidad indígena azteca con una amplia utilización de páginas web conectadas en red.

construidos por las y los practicantes no solo en los diálogos que se dan dentro de los grupos, sino a través de otras formas de interacción que brinda esta misma plataforma. Las fotos de perfil, los nombres identificatorios, los “estados” de *WhatsApp* y muy especialmente, las publicaciones de *Facebook* performan –ponen en acto– identidades asociadas a la búsqueda espiritual, a un *despertar de la conciencia* que se plasma en imágenes religiosas o de la naturaleza, frases motivacionales, salmos y propuestas terapéuticas. Los nombres suelen tomar formas del tipo “Beatriz mariana” (en referencia a su pertenencia a la Llave), “Juan holista” o “Marta zen”. Como indica Mia Lövhel (2013) las posibilidades que brindan los nuevos medios de comunicación ponen en juego la habilidad de los actores de editar y monitorear su forma de auto representarse. En este sentido los practicantes muestran rasgos que consideran centrales para su personalidad y dan forma a un yo que se expone en la dimensión virtual, pero que no entendemos como un “yo virtual”, ya que no presenta una separación del “yo real”. Nuestra idea de *yo* aquí se conforma por las conexiones entre aspectos *online* y *offline* que intentamos seguir en nuestro trabajo de campo¹⁴⁶.

En lugar de múltiples yo, aquí intentamos pensar una identidad¹⁴⁷ más amplia, permeable y flexible, que puede abordarse desde perspectivas que no fueron especialmente pensadas para entornos virtuales, pero resultan adecuadas para analizar esta clase de fenómenos. En primer lugar, el clásico estudio de Goffman (2001[1959]) sobre la presentación de la persona en la vida cotidiana –al que ya hemos hecho referencia– nos parece un interesante aporte para pensar qué es lo que dicen sobre sí mismos estas y estos practicantes a través de imágenes,

¹⁴⁶ Este punto de vista se distancia de la percepción que sostenían los primeros estudios sobre el, así llamado en ese entonces, *ciberespacio* como esfera separada de la vida real cuyos impactos debían estudiarse de manera aislada. Dentro de este enfoque Turkle (1996), por ejemplo, entendía que la “vida en la pantalla” promovía un sentido de identidad posmoderno caracterizado por su multiplicidad, fragmentación y contextualidad. En una línea similar, Hubert Dreyfus (2009[2001]) consideraba a la sociabilidad que ocurre en Internet como una forma de ausencia, asegurando que el momento de “entrar” al mundo virtual suponía dejar atrás nuestro cuerpo, así como también nuestras emociones, intuiciones y vulnerabilidad llevando a una pérdida del sentido de realidad de las personas y las cosas. También Rita Segato (2003: 170) desarrolló una perspectiva similar a partir de la noción de cuerpo ausente o cuerpo abolido para analizar las interacciones que se dan Internet.

¹⁴⁷ Si bien hemos decidido conservar el uso del término identidad, en nuestro empleo nos acercamos a la definición que realizan Brubaker y Cooper (2000) del término *autocomprensión*. Los mencionados autores se alejan de definiciones más “duras” del término –que ya han sido ampliamente cuestionadas por su carácter esencializado y reificado– y, al mismo tiempo, de miradas extremadamente constructivistas cuya lectura maleable, mutable y fragmentaria de la identidad como concepto acaban por vaciarlo de contenido. En función de ello, proponen la expresión *autocomprensión* como un término disposicional –enmarcado en lo que Bourdieu (2015[1980]) ha designado como “sentido práctico”– que podría definirse como “subjetividad situada”, es decir, “[...] one’s sense of who one is, of one’s location, and of how (given the first two) one is prepared to act. [el propio sentido de quién es uno, de la propia locación, y de cómo (dados los dos primeros elementos) uno está preparado para actuar]” (Brubaker y Cooper, 2000:17).

frases y diversos recursos audiovisuales que comparten dentro de los grupos que hemos analizado, es decir, cómo utilizan estos recursos como modos de presentación¹⁴⁸. Por ejemplo, en el caso del uso de *Facebook*, muchos practicantes del Grupo Virtual utilizan la imagen oficial de “La meditación de la Llave Mariana, modalidad *online*” como su imagen de perfil en esta red social. Esta tendencia que, a nuestro entender, pretende poner en evidencia un fuerte grado de compromiso e identificación con el movimiento, se popularizó a tal punto que comenzó a generar ciertas confusiones para encontrar el grupo oficial o la página de la comunidad en *Facebook*, dado que todas se identificaban con la misma imagen. En función de esto, desde el equipo de apoyo se estableció una norma para su uso, la imagen oficial de “La meditación de la Llave Mariana modalidad *online*” (que identifica al Grupo Virtual) solo podría utilizarse como imagen de portada y no como imagen de perfil. La portada se trata de una imagen que aparece apaisada como presentación en la biografía de cada usuario, pero no se muestra en las búsquedas generales dentro de *Facebook*. De esta forma se pudo establecer cierto control sobre el uso de las imágenes a fin de sostener una distinción entre los espacios grupales oficiales y los perfiles particulares de las y los practicantes. No obstante, la posibilidad de colocar la imagen mencionada como foto de portada habilitó a los practicantes a mostrar su pertenencia a la Llave y su compromiso con el grupo. Incluso, Ariel agradeció a aquellos que la incorporaron, señalando que de esta manera cooperaban a la expansión y difusión de la enseñanza.

¿Qué hacen, entonces, estos sujetos cuando eligen qué elementos visibilizar en sus biografías, en sus perfiles o en sus nombres dentro de una red social determinada? Por un lado, evidencian cierta cercanía e integración en el movimiento y, por el otro, siguiendo a Goffman (2001[1959]), logran que otros les atribuyan una imagen conforme a la correcta actuación de su rol que es, en este caso, el de personas espirituales. A su vez, vale añadir que la textura de estas identidades se teje por medio de lo que Frigerio llamó “actos de identificación puntuales, momentáneos, cuya coherencia en el tiempo depende de la relevancia de esa identidad dentro de la estructura de compromisos identitarios del individuo” (2007: 13). Puntualmente, en el caso de la Llave este concepto es útil, ya que se trata de una identidad que “se activa” en momentos y espacios determinados, dentro de los que el escenario virtual es uno de sus ámbitos preponderantes. Con esto queremos decir que los practicantes probablemente no

¹⁴⁸ La utilidad de los aportes de Goffman (2001[1959]) para el análisis de entornos virtuales ha sido señalada por César Bueno Franco (2014) en una reflexión sobre contribuciones metodológicas de la Escuela de Chicago y el Interaccionismo Simbólico para las etnografías virtuales.

tomen su faceta espiritual como su “identidad principal”, por usar el término aplicado por Frigerio, para la mayoría de sus interacciones cotidianas, pero sí eligen mostrar este rasgo para presentarse en el escenario virtual o en circunstancias específicas relacionadas al ámbito *New Age*. Tal es el caso de Alina, quien nos ha señalado que guarda reserva sobre sus inquietudes y destrezas espirituales en círculos sociales en los que supone que no tendrán buena recepción – evitando así que se burlen de ella–, pero mantiene una intensa actividad como instructora y buscadora espiritual en las redes. En suma, creemos que la vida *online* transita otras vías, obedece otras lógicas pero, sin embargo, impacta subjetivamente no de manera idéntica pero sí de manera igualmente significativa en las identidades de estos sujetos. De acuerdo a las entrevistas que fue posible desarrollar en estos grupos, las acciones, transformaciones, relaciones y discusiones que ocurren en este plano son tomadas por ellos como eventos de importancia que traen aparejados cambios en el nivel de su identidad, sus emociones y sus formas de construirse y entenderse a sí mismos. En función de esto, retomamos la premisa de Citro y Puglisi (2015) de pensar a estos sujetos como múltiples redes intersubjetivas que se desarrollan en cuerpos presentes y virtuales.

Si bien es cierto que los practicantes llevan a cabo la mayor parte de los rituales descritos en este capítulo desde sus hogares y distanciados unos de otros, no sería adecuado caracterizarlos como rituales individuales. Lo que desde una perspectiva superficial podría verse como una actividad solitaria se trata de una experiencia atravesada por una telepresencia en la que la cercanía con otros se encuentra mediada por distintas formas de conexión virtual. Los sentidos que se generan en torno a la unidad grupal en modalidades “a distancia” ya han sido abordados –aunque aplicados a audiencias de programas televisivos religiosos– por Wright (1995) a través del concepto de *telecommunitas*. Este neologismo, que se apoya en el concepto de *communitas* elaborado por Turner, refiere al estado de comunión que experimentan los fieles al ser parte de momentos religiosos transmitidos en televisión. Aquí, Wright destaca que su unión sería de carácter efímero, llegando a su fin una vez el programa se da por terminado y que el *locus* de dicha comunión no descansa en el aspecto corporal, sino en la conciencia. Si pensamos en el modo en el que los medios de interacción virtual han transformado y ampliado dichas instancias de unión y reunión vale señalar que, en primer lugar, las posibilidades que brindan han permitido darle continuidad a estas comunidades a través de grupos en los que la participación se da de manera sostenida en el tiempo –como hemos visto que sucede en

cualquiera de los grupos de la LLM— y, en segundo lugar, a pesar de no contar con una cercanía física, las actividades aquí desarrolladas no implican formas descorporizadas, sino —por el contrario— particulares maneras de imaginar, sentir y poner en juego el cuerpo con otros en una “copresencia virtualizada”.

Heidi A. Campbell (2013) ha entendido a las comunidades religiosas *online* como “redes” que implican tránsitos entre entornos *online* y *offline*, también las ha visto como complemento o parte de la vida religiosa de los fieles, intentando tomar distancia de la perspectiva que veía el fenómeno virtual con temor por un potencial éxodo de la feligresía, y vaticinaba el fin de la vida eclesial tal como se la conocía¹⁴⁹. En nuestro caso hemos podido presentar distintas variantes: el Grupo Transicional cuya actividad y formación de comunidad se construye sobre la combinación de instancias presenciales y virtuales y, el Grupo Virtual cuya existencia en tanto comunidad y actividad cotidiana se sostiene, casi exclusivamente, en la dimensión *online*. En función de esto, consideramos que este último grupo propone una innovación si tenemos en cuenta el modo en el que han sido entendidas esta clase de comunidades y prácticas religiosas *online*, es decir, como mimesis de entornos, grupos y rituales presenciales. Algunos estudiosos como Jacobs (2007) notaron que las versiones virtuales de plegarias o alabanzas *online* suelen presentarse —desde la mirada de los fieles— como opciones aceptables aunque deficientes, para aquellas personas que por algún motivo no pueden concurrir a la iglesia o el templo. Contrariamente, las actividades y el modo de sociabilidad propuesto por el Grupo Virtual no pretenden reemplazar ni emular los modos de existencia de la LLM en su versión presencial, sino que proponen nuevas dinámicas y alternativas que justamente resultan atractivas para este escenario, logrando eludir la sensación de que hay algún elemento faltante. Incluso, el modo de identificación de este grupo como “Llave Mariana, modalidad *online*” es una aclaración que va en este sentido. Se trata de una nueva forma de experimentar la LLM que se considera más poderosa y a la que se le da forma independientemente de sus versiones fuera de línea.

¹⁴⁹ En relación al impacto de Internet en comunidades religiosas, encuestas realizadas en Estados Unidos han indicado que la mayoría de las personas interesadas en actividades e información religiosa en el escenario *online* utilizaban este medio como una forma de reafirmar su compromiso previo como creyentes y aumentar su participación en sus comunidades religiosas de manera presencial, aunque ya eran individuos activos en instancias religiosas fuera de línea (Larsen, 2004). Por el contrario, dentro del universo de la Nueva Era es frecuente encontrar personas cuyo interés en estas temáticas haya sido promovido por sus búsquedas web y realice sus actividades espirituales de manera exclusivamente virtual.

El sostenimiento y crecimiento exponencial de este grupo puede explicarse, en cierta medida, por su capacidad de formar una *comunidad virtual* en la que sus miembros se encuentran fuertemente comprometidos. Si bien existen roles que podríamos llamar más “periféricos” frente a otros más “militantes” –por utilizar una categorización de Setton y Algranti (2009: 78)– nuevos miembros, que presentan una significativa interacción y participación en las actividades, se suman constantemente a los grupos involucrándose afectivamente con otros miembros y percibiéndose como parte de esta comunidad. Como sostiene H. A. Campbell “las comunidades *online* no se forman simplemente donde hay una conversación sostenida o una creciente membresía *online* sino donde los miembros se encuentran preparados a invertir emocionalmente en el grupo” (2013: 59). Frente a un sentido común que entiende los vínculos mediados por tecnologías como una degradación de las relaciones personales, podemos observar cómo la intimidad y la confianza pueden construirse, también, en escenarios virtuales.

Recientemente, en un análisis titulado *Feeling togetherness online*, Lucy Osler (2020) retoma el marco teórico propuesto por la filósofa Gerda Walther¹⁵⁰ (1923) para explicar la ontología de las comunidades sociales. Esta aproximación, que Walther considera como una fenomenología de la socialidad, pone en valor los aspectos afectivos del sentimiento de unidad y de un “nosotros” y establece cuatro condiciones para que ocurra una “*we experience*” [experiencia del nosotros] : i) intencionalidad común, ii) conciencia recíproca (condición que incluso puede darse de manera pre reflexiva), iii) interdependencia (las experiencias se encuentran entrelazadas), iv) requisito afectivo (un lazo interior basado en la empatía) (Walther, 1923 en Osler 2020: 575-576). En una aproximación innovadora que, en alguna medida prefigura las elaboraciones de Benedict Anderson sobre las “comunidades imaginadas” (1993[1983]), la autora abre la posibilidad de que las comunidades se conformen por miembros que no necesariamente poseen una cercanía física o se conocen entre sí. Teniendo en cuenta los puntos señalados, Osler concluye que lo más interesante del análisis de Walther reside en que, si efectivamente aceptamos que estas características pueden dar lugar a un “sentimiento de comunidad”, las comunidades *online* no constituyen un nuevo tipo de objeto a ser estudiado, sino que se tratarían de fenómenos ya conocidos pero que tienen lugar en un nuevo medio.

¹⁵⁰ Gerda Walther (1897-1977) fue una activista marxista y filósofa alemana formada en la corriente fenomenológica bajo la influencia de Edmund Husserl y Alexander Pfänder, sus principales intereses giraron en torno a la esencia de las comunidades sociales, la religión y el misticismo (McAlister, 1995; Parker, 2018).

En nuestro estudio nos aproximamos a ciertos vínculos que transcurren de manera exclusivamente virtual pero que, sin embargo, presentan un gran nivel de intimidad y contención emocional. Los relatos sobre familiares cercanos que se encuentran enfermos, parejas que atraviesan crisis o negocios en dificultades económicas y la forma en la que estos eventos afectan a sus protagonistas, implican una apertura personal que estrecha lazos entre miembros. Asimismo, la cooperación que supone “atender” a estas problemáticas a través de *envíos de energía*, refuerza los mecanismos de contención que señalamos anteriormente. Es así que estas prácticas rituales promueven la reafirmación de una identidad grupal que se expresa en una cultura y lenguaje común y en formas de autodefinirse como “familia mariana”, “hermanos de luz”, “hermanitos” o simplemente “familia”.

En términos de Giddens (2001[1990]) podemos decir que estas tecnologías generan formas de “desanclaje” características de la modernidad radical o modernidad tardía, ya que desenraízan a las personas de sus relaciones inmediatas, es decir, de aquellos con los que comparten su mismo espacio y tiempo y los ponen en relación con otros alejados espacio-temporalmente. En muchas de las dinámicas que hemos abordado es posible constatar este movimiento, lo que significa que los practicantes de la LLM ingresan al mundo de la espiritualidad distanciándose de sus entornos sociales inmediatos y, a través de mediaciones virtuales, se ponen en contacto con otros lejanos con quienes poseen intereses en común. El impacto intersubjetivo de esta segunda fase podría entenderse como un reanclaje que inserta a los sujetos en nuevos escenarios sociales y transforma la naturaleza de esas relaciones inmediatas. Así es como el entorno más cercano, es decir las personas con las que se generan vínculos más frecuentes e intensos, puede pasar a ser la comunidad de un grupo de *WhatsApp* o un equipo de administradores y moderadores que comparten responsabilidades diarias en grupos y páginas de *Facebook*. Es en estos espacios aunque, por supuesto, no únicamente en ellos, que las y los practicantes se insertan y construyen su cotidianeidad. En relación con esta cuestión, es relevante retomar cómo el *ethos* espiritual juega un rol importante, ya que en él se prioriza la elección personal y la necesidad de acercarse a personas y espacios que *vibren* en una misma *frecuencia* como valores supremos, así como el beneficio de tomar distancia de aquellas personas a quienes se perciba como portadoras de una *carga negativa* o simplemente de poca *elevación* en términos espirituales.

El caso del grupo de González Catán (que ubicamos dentro del Grupo Transicional) es

particularmente interesante en este sentido, ya que el movimiento de reanclaje que hemos advertido toma una forma específica. A pesar de que existe un proceso de ruptura con ciertos vínculos sociales tradicionales que comparten el espacio y tiempo –pensamos aquí en familiares y amistades que se consideran en *frecuencias* diferentes o portadores de *cargas densas*–, la “nueva comunidad” que se genera, si bien reafirmada también a través de dispositivos virtuales, se circunscribe territorialmente. Quizás el ingreso al ámbito de la espiritualidad en general, y de la LLM en particular, ocasione rupturas de lazos con familiares y amistades que ya no se consideran beneficiosos, no obstante las relaciones que afianza también se inscriben dentro de la familia, las amistades y, muy especialmente, en las relaciones de vecindad. Es así que podríamos pensar en Redes Sociales¹⁵¹ –como *Facebook* o *WhatsApp*– que promueven redes sociales, en el sentido tradicional del término. En este contexto los vínculos permanecen anclados a sus entornos sociales inmediatos (el barrio) pero se delinear y fortalecen de acuerdo a criterios de “afinidad espiritual”.

Al aproximarnos a las dinámicas virtuales y los movimientos religiosos y espirituales *online*, uno de los elementos que aparece como más problemático es la cuestión de la autoridad. De acuerdo con Jefferey Zaleski (1997: 111), estudios tempranos sostenían que Internet era un medio inadecuado para mantener sistemas jerárquicos porque favorecía las “redes de base” y facilitaba la emergencia de ideas y prácticas heterodoxas; también Lorne Dawson y Douglas Cowan (2013) señalaron las potenciales crisis de autoridad religiosa que implicaría la virtualización de la religión. En contraposición a esta mirada, H. A. Campbell (2010) asegura que las instituciones y comunidades religiosas han demostrado tener control sobre la tecnología y han logrado promover particulares patrones de uso. Sin embargo, también admitió que las comunidades en línea pueden llegar a ser vistas como una nueva fuente de autoridad, potencialmente desafiante de las estructuras religiosas tradicionales (H. A. Campbell, 2013).

Si recuperamos la historización que hemos realizado del movimiento de la LLM en el capítulo 1, son varias las aristas que podemos reconocer en relación a esta cuestión. Teniendo en cuenta el salto exponencial que ocurrió a partir del año 2010, momento en el que se crea la modalidad *online*, debemos asumir que las posibilidades habilitadas por el medio virtual para desafiar estructuras y jerarquías que se sostenían tradicionalmente son ciertamente relevantes. La consolidación y expansión de las innovaciones realizadas por Ariel fueron posibles gracias

¹⁵¹ Utilizamos mayúsculas para distinguir entre Redes Sociales que funcionan a través de Internet y redes sociales en su acepción tradicional, es decir, para referirnos a redes de vínculos forjadas socialmente.

a la facilidad de difusión que permitió este medio. Por lo tanto, aquí tenemos un primer desafío a la autoridad y a los métodos de enseñanza y práctica tradicional de la LLM facilitado por la dinámica virtual. Dicho desafío se encuentra estrechamente vinculado a nuevas formas de construir autoridad y de construirse como autoridad, a la puesta en práctica de estrategias relacionadas a un saber técnico, que van desde el uso de plataformas virtuales y las habilidades de diseño multimedial hasta la adopción de formas eficaces de difusión de saberes, eventos y prácticas. En otras palabras, constituirse en un *facilitador* influyente no se limita a tener tales o cuales conocimientos o iniciativas espirituales, sino que depende de ser capaz de darles visibilidad en un lenguaje audiovisual que facilite su comprensión y circulación a través de la Web.

Este nuevo modelo de autoridad basado en “credenciales virtuales” del que Ariel supo sacar provecho es, a la vez y paradójicamente, el elemento que pone en peligro su liderazgo. La facilidad con la que cualquier iniciado puede formar sus propios grupos o *iniciaciones* y producir contenido (imágenes, videos o audios sobre la LLM) es, en rigor, lo que lo llevó a patentar, a través de una licencia de *copyright*, el nombre y los cuadernillos –que, junto a su equipo, se ocupó de editar– a fin de poder poner un coto a la emergencia constante de nuevas ramas que son vistas como desvirtuaciones de la enseñanza. Con esto queremos decir que la incorporación de medios virtuales en el movimiento de la LLM no ocasionó simplemente que la autoridad fuera cuestionada, reducida y reemplazada por una lógica horizontal en la que todos los practicantes ocupan el mismo lugar, sino que ha promovido nuevas formas y nuevos mecanismos para la emergencia y consolidación de nuevas autoridades. En el caso de Ariel y su equipo de apoyo, las posibilidades técnicas que otorgan los distintos sitios y programas utilizados reafirman dicha autoridad. Como vimos, la sala en la que se realizan meditaciones e *iniciaciones* supone una dinámica jerárquica en la que solo el anfitrión es visto y oído por todo el grupo, mientras el resto de los participantes solo puede comunicarse a través de un *chat*. Por otra parte, el rol que ocupan en tanto administradores y moderadores de los grupos y páginas de *Facebook* los coloca en un lugar privilegiado y también frente a la demandante tarea de evaluar, eliminar y responder –desde un lugar autorizado– publicaciones y comentarios. Llegado el caso, también cuentan con la posibilidad de eliminar miembros cuya actitud consideren inapropiada para este ámbito.

En el caso de *WhatsApp*, medio de comunicación privilegiado del Grupo Transicional, podría pensarse que la dinámica que implica mantiene una lógica más horizontal, no obstante, cuando un instructor crea y administra un grupo ocupa un lugar autorizado para el resto de sus miembros. Generalmente, las funciones de este rol suponen “moderar” los contenidos que se comparten y señalar cuando alguno resulta inadecuado, además de la facultad de incluir o eliminar miembros. En cuanto a los aspectos técnicos, se debe aclarar que *WhatsApp* no permite que el administrador elimine mensajes de otros miembros, por lo cual podríamos decir que la propia plataforma presenta una estructura menos jerarquizada que *Facebook*. A su vez, que la dinámica habilitada sea la del diálogo, y no la de acumulación de *likes* o comentarios que construyan diferencias en relación a la popularidad, hacen de este medio un espacio en el que la desigualdad de poder entre miembros no se encuentra directamente promovida desde su funcionamiento¹⁵².

Son pocos los desajustes que ocurren en relación al comportamiento adecuado de los miembros en estos espacios, y en la mayoría de los casos se respeta la *netiquette*¹⁵³ considerada apropiada para cada entorno. Sin embargo, con respecto a este tema, repararemos nuevamente en el testimonio de Alina –al que ya nos referimos en el capítulo 1– dado que resulta de utilidad no solo para evidenciar las normas que aquí se ponen en juego, sino también la importancia de sostener una metodología combinada en la que las observaciones en redes puedan triangularse con entrevistas y observaciones presenciales. A partir de una *iniciación* ocurrida en Gonzalez Catán en el año 2016 dirigida por Mirtha, se creó un grupo de *WhatsApp* del que Alina forma parte en calidad de iniciada. La actividad cotidiana del grupo se basa parcialmente en consultas técnicas sobre la forma correcta de realizar los rituales (la *meditación*, los *tratamientos*, etc.) que son disipadas por la instructora. Conforme pasó el tiempo desde su formación, y tal como señalamos en el capítulo 3, Alina fue adentrándose más en la enseñanza, superó los niveles correspondientes y llegó a convertirse en instructora. En función de esta trayectoria, en algunas ocasiones se ocupa de responder preguntas en el grupo de *WhatsApp*

¹⁵² A pesar de esto, también en este medio se expresan distintos grados de popularidad e influencia entre participantes. En este sentido, el análisis de Udenze y Ugola (2019:62) señala la dinámica de “camarillas” como un modo de funcionamiento de los grupos de *WhatsApp* según la cual usuarios que ocupan posiciones de cierto prestigio en el grupo, o de usuarios con ciertas características –por ejemplo, tener cierta antigüedad como miembros– encuentran velozmente respuestas por parte de una gran cantidad de miembros, mientras que intervenciones de otros participantes quedan simplemente sin respuestas o estas demoran mucho en llegar.

¹⁵³ *Netiquette* es un término que refiere a las normas que rigen los comportamientos considerados adecuados y deseables en sitios virtuales (Reid, 1995).

creado por Mirtha. Este dato, que en un principio pasaría inadvertido, nos fue explicado durante nuestra entrevista personal en su casa.

Comentando la dinámica de los grupos que ella misma había creado en tanto instructora, Alina expresó el descontento que le generaba cuando alguna practicante –sea o no experimentada– respondía consultas en “sus” grupos, ya que esto generaba confusión y la desautorizaba. Agregó que generalmente se ocupaba de corregir dicha actitud en privado, y aclaró que sus intervenciones en el grupo de Mirtha siempre fueron autorizadas previamente por ella a través de un mensaje personal en el que le pedía que se hiciera cargo de tal o cual explicación. Más allá de explicitar la etiqueta vigente –para responder consultas en el grupo de otra instructora es necesario haber sido convocada por ella a hacerlo–, el testimonio precedente evidencia la necesidad de etnografiar e interrogarnos por aspectos “ocultos” que escapan a nuestra mirada en el mundo virtual. Lo que queremos decir es que analizando únicamente la dinámica de los grupos virtuales podríamos haber llegado a las erradas conclusiones de que estábamos tratando con espacios carentes de asimetría en los que cualquiera podía intervenir de manera igualitaria o, en el caso contrario, hubiéramos podido inferir que Alina estaba faltando a las reglas del respeto implícitas en el vínculo entre iniciada e instructora. Fue la indagación de las lógicas virtuales en un contexto fuera de línea lo que nos ayudó a captar el sentido de estas interacciones.

5. Síntesis

Este capítulo apuntó a mostrar la profunda imbricación entre la dimensión *online* y *offline* en dos grupos de la LLM, particularmente en sus usos de *WhatsApp* y *Facebook*. La dimensión virtual fue trabajada, a través de la etnografía digital, no como mimesis de lo real, sino como parte constitutiva de ello, como un espacio habitable que introduce modificaciones en las experiencias y emociones de los sujetos. Dar cuenta de estos aspectos ha sido especialmente relevante para evidenciar las transformaciones vivenciadas por estos practicantes tanto a nivel del yo como en su intersubjetividad, tema que profundizaremos en el siguiente capítulo.

Luego de un breve recorrido por algunos aportes teóricos y metodológicos en relación a la virtualidad, describimos los usos que los grupos señalados hacen de estas plataformas y las distintas formas de sociabilidad que ponen en juego. En el caso de *WhatsApp*, indagamos

cómo se conforman sus grupos, qué normativas (explícitas e implícitas) regulan sus intercambios y cuál es su funcionamiento habitual. Destacamos su uso en tanto herramienta pedagógica, especialmente gracias a la facilidad con la que pueden registrarse y enviarse mensaje de audio. También señalamos cómo los practicantes del Grupo Transicional utilizan este espacio para poner en común situaciones angustiantes que reciben allí una respuesta espiritual y colectiva. Por otra parte, vimos que el Grupo Virtual centra sus interacciones en una densa red montada en la plataforma *Facebook* amoldándola a sus distintas necesidades y funciones. Se trata de espacios de enseñanza que se apoyan en producciones audiovisuales y se utilizan para la difusión rituales que hacen a la vida espiritual del grupo.

En cuanto a la cuestión identitaria, retomando la perspectiva goffmaniana, el capítulo consideró la forma en la que los practicantes delinean y construyen sus perfiles en tanto personas espirituales a partir de las opciones que se habilitan en ambas redes (fotos de perfil, publicaciones, nombres, etc.) y sostiene que el uso de estos diacríticos impacta en la identidad de estos sujetos modificando su forma de autoperibirse y ser percibidos por otros. Junto a esto, apoyándose en el marco teórico sugerido por Walther, afirmamos que las y los practicantes que son parte de estos intercambios virtuales conforman comunidades atravesadas por sentimientos de unidad y un alto nivel de afectividad. Estas se sustentan sobre un lenguaje afín y experiencias comunes concebidas como formas de sentir o *vibrar* con otros a la distancia. Por último, entrando en diálogo con aportes como los de H. A. Campbell (2010, 2013), Dawson y Cowan (2013) y Zaleski (1997), establecimos que, en los contextos aquí analizados, la autoridad puede emerger mediante nuevas vías en las que el saber técnico y la capacidad de ganar notoriedad en las redes juegan roles relevantes. En este sentido, distinguimos cómo las posiciones de autoridad dentro de cada grupo se ven favorecidas –o bien, limitadas– por las posibilidades estructurales que ofrece cada plataforma.

En lo que sigue indagaremos en los esquemas corporales que se ajustan a la cosmología de la LLM y sus consecuencias en relación a las nociones de enfermedad y bienestar. A su vez, rescataremos la dimensión experiencial de los practicantes reconociendo las particulares transformaciones del *self* que viven en el tránsito por este espacio espiritual.

CAPÍTULO 5

La experiencia del cuerpo y las transformaciones del *self* en clave espiritual

El presente capítulo tiene por objetivo dar cuenta de los modelos nativos del cuerpo y de las transformaciones del *self* vivenciadas por los practicantes de la LLM reconociendo sus mutuas determinaciones. Entendemos que las mencionadas transformaciones son posibles a partir de la incorporación de cierta cosmología, tratada en el capítulo 2, y de la participación en instancias rituales descritas en los capítulos 3 y 4 promovidas por el movimiento. Atentos a lo anterior, dedicamos un primer apartado a revisar los esquemas corporales, que consideramos como parte de esta cosmología, para continuar, en un segundo apartado, considerando las representaciones de sus miembros sobre la salud y la enfermedad; sus búsquedas terapéuticas para alcanzar el bienestar prestando especial atención a la experiencia emocional que marca estas trayectorias. Por último, nos detenemos en las experiencias rituales de la LLM, analizándolas como experiencias corporizadas (*embodied*). Pretendemos destacar aquí la naturaleza relacional de estas experiencias y transformaciones, ya que se trata de procesos inscriptos en tramas intersubjetivas conformadas por los vínculos de los practicantes consigo mismos, con otros humanos y con seres poderosos como la *energía* o María.

Siguiendo los clásicos estudios de Marcel Mauss sobre los usos del cuerpo y las *técnicas corporales* (1979b[1936]) partimos de comprender aquello que se hace con el cuerpo –y el cuerpo mismo– no como evidencia natural o hecho dado, sino como una construcción cultural que varía en función de los contextos que se analicen. Gran parte de los desarrollos de la disciplina antropológica en relación a la cuestión de la corporalidad –en sus vertientes más teóricas o apoyados en estudios de casos– se han dedicado a dar cuenta de la existencia de modelos holísticos que tensionan o presentan alternativas a la división dualista cuerpo-mente predominante en Occidente (Cabrera, 2006; Carini, 2009a; Citro, 2009; Citro, Aschieri, y Mennelli, 2011; Csordas, 1990, 1994, 2002; Desjarlais, 1992, 2011; Jackson, 2013, 2011; Le Breton, 2002, 2010; Leenhardt, 1997 [1947]).

Los desarrollos de Bourdieu se encuentran entre las líneas de exploración más influyentes dentro de los estudios sobre el cuerpo, con la añadidura de que este autor ha trabajado como eje de análisis la relación entre cuerpo y creencia religiosa a partir del concepto de *habitus*. Este define a las disposiciones durables del cuerpo creyente, a un sistema que constituye los principios generadores de prácticas y representaciones inculcados colectivamente. Bourdieu conceptualiza a la creencia religiosa como una “*hexis*” corporal asociada a un “*habitus*” lingüístico (Bourdieu, 2000[1987]: 84). Desde su perspectiva, es el cuerpo socialmente

informado el principio unificador y generador de todas las prácticas y son las posiciones o estados del cuerpo los que hacen surgir estados del alma.

Sin intención de ser exhaustivos no podemos dejar de mencionar que en el campo académico nacional existen importantes trabajos dedicados al estudio de las formas de habitar la corporalidad en grupos religiosos o espirituales contemporáneos. Se ha pensado la cuestión del cuerpo para el caso de grupos islámicos (Montenegro, 2002; Valcarcel, 2014) y pentecostales (Miguez, 2002), también en misiones o grupos adventistas (Altman, 2019; Ceriani Cernadas, 2000) y rosacruces (Ceriani Cernadas, 2018). Asimismo los modelos de cuerpo y experiencias corporales fueron trabajados en grupos espíritas como la Escuela Científica Basilio, en el caso de los monjes benedictinos (Ludueña, 2000, 2001, 2018) y en el caso de los católicos carismáticos (Cabrera, 2006; Viotti, 2011c). En cuanto a los grupos espirituales que podríamos caracterizar como más cercanos a nuestro caso de estudio, Puglisi (2009, 2016, 2018) investigó la corporalidad de una espiritualidad orientalista como es la de los devotos de Sai Baba y el grupo Zendo Betania, Carini (2009, 2011) la del budismo Zen y, por último, Viotti (2011c) profundizó en la sacralización del cuerpo y la experiencia personal en grupos *New Age* de la clase media porteña. Entraremos en diálogo con varios de estos desarrollos a lo largo de este capítulo intentando encontrar recurrencias e hilos conductores entre fenómenos que consideramos tienen en común ciertos procesos corporalizados de “transformaciones del *self*”. Al no existir exploraciones previas sobre la LLM, incluimos como antecedente sobre el grupo algunos escritos propios dedicados a la corporalidad y las emociones en él (Gracia, 2018, 2020).

Para nuestro análisis, tomaremos fundamentalmente los aportes de Silvia Citro (2009) a la antropología del cuerpo quien ha combinado distintas tradiciones que van desde una mirada del poder anclada en los cuerpos, como es el caso de Foucault, hasta perspectivas provenientes de la fenomenología, por ejemplo, Maurice Merleau Ponty, Thomas Csordas y Michael Jackson. La autora propone un enfoque teórico metodológico dialéctico para analizar la corporalidad en la vida social que pretende indagar en las representaciones y usos del cuerpo a partir de la noción de *cuerpos significantes*, dando cuenta de la vinculación entre las dimensiones perceptivas, motrices, afectivas y significantes que tienen lugar en las experiencias intersubjetivas, en tanto elementos constituyentes de toda praxis sociocultural. Desde esta mirada, la conformación material-simbólica de los cuerpos se observa en el modo en el que estos

son atravesados históricamente por los significantes culturalmente hegemónicos (su carácter constituido) pero a la vez son creadores o transformadores de otros nuevos (su potencial constituyente)¹⁵⁴.

No desconocemos que este marco supone la combinación de perspectivas que implican muy diferentes miradas sobre lo social y el sujeto¹⁵⁵. En este sentido, nos anclamos en el ala fenomenológica, enfatizando la importancia de la experiencia y de la intersubjetividad entendida como una intercorporeidad (López Sáenz, 2004). Para Merleau Ponty la adopción de una posición por parte de cualquier actor presupone estar situado en un mundo intersubjetivo. Dado que conciencia y cuerpo son inescindibles, la intersubjetividad es entendida como copresencia e intercorporeidad. Es así que la noción de intersubjetividad –proveniente de la tradición husserliana– descentra el foco de interés del *self* o la subjetividad como esencia y resulta en una invitación a reparar en la alteración y negociación en la interacción con otros (Jackson, 2013).

Es a partir de la perspectiva del *embodiment* desarrollada por Csordas que encontramos una definición compleja de *self*¹⁵⁶ según la cual este no se reduce a una entidad, sino que puede ser visto como algo que ocurre, como un conjunto de experiencias corporales prereflexivas, un medio culturalmente constituido y una especificidad situacional o *habitus* (Csordas, 1994). Retomando esta definición es que es posible captar la dimensión emocional de sus procesos, colapsando dualidades analíticas que escinden lo mental de lo corporal. Aquí el cuerpo

¹⁵⁴ Este enfoque también será relevante para el argumento del capítulo 6 en el que la cuestión de género se verá vinculada a la agencia y los procesos de empoderamiento de las mujeres participantes del movimiento.

¹⁵⁵ Es necesario aclarar que nuestra mirada intenta otorgar un espacio relevante para la agencia y reintegrar la relevancia del sujeto en la teoría, tomando cierta distancia de aproximaciones de cuño postestructuralista –como es el caso de algunas lecturas de la obra foucaultiana– cuyo énfasis se ubica en el posicionamiento del sujeto dentro de cierta estructura o formación histórico-política y los modos de subjetivación –en tanto acción mediada por el poder–.

¹⁵⁶ En este capítulo decidimos volcarnos al término *self* a fin de enfatizar, desde el enfoque fenomenológico, los aspectos encarnados, experienciales y emocionales de estos procesos. En tanto antecedente, si bien su trabajo se enmarcó en la intersección entre la antropología y la psicología y sus preocupaciones giraron en torno a los determinantes culturales de la personalidad y el comportamiento, es necesario señalar que fue Irving Hallowell (1955) uno de los pioneros en marcar las mutuas determinaciones entre cultura y *self*; entendiendo a este último, tanto es sus aspectos conceptuales como perceptuales, como un producto cultural sujeto a variabilidad. Como explicitamos en la introducción, utilizaremos los conceptos de *identidad*, *self* y *agencia* en tanto elementos constitutivos del yo. Reservamos el uso de la noción de agencia para el capítulo 6, dedicado a la dimensión de género, considerando que nos ofrece una mejor vía de acercamiento a los mecanismos de empoderamiento que pretendemos evidenciar en ese escenario. Por otra parte, cabe aclarar que en el capítulo 4 hemos elegido incorporar la noción de identidad a fin de demostrar los modos en los que estos sujetos se piensan a sí mismos pero, también, la forma en la que despliegan “actos de identificación” (Frigerio, 2007: 13) y presentación en escenarios virtuales y presenciales. En función de ello, los conceptos de identidad, *self* y agencia son tomados aquí alternativamente con el objetivo de enfatizar distintos aspectos del fenómeno que analizamos.

es sustrato existencial de la cultura y el sujeto, es la experiencia corporizada, la forma de ser-en-el-mundo que resulta el punto de partida para el análisis de la percepción y acción humana.

Atendiendo a estos lineamientos, exploramos cómo se construyen y experimentan los cuerpos en los practicantes de la LLM, puntualmente indagamos en qué representaciones sobre él habilitan una serie de prácticas rituales (colectivas e individuales, presenciales y virtuales) que dialécticamente irrumpen en las formas de representación corporal de sí mismos y los otros. Junto a esto, abordamos la capacidad de agencia sobre el mundo a través de dichas práctica teniendo en cuenta el poder transformativo de las *performances*¹⁵⁷ (Puglisi, 2009) que se expresa, en nuestro caso, en transformaciones de sí orientadas a un proceso de espiritualización de sus ejecutores.

De manera introductoria podríamos decir que la forma de moldear las ideas y experiencia sobre el cuerpo se ve atravesada, para estos sujetos, por una trayectoria iniciada antes de acercarse a la enseñanza de la LLM. Es a partir de elementos comunes a otras disciplinas y prácticas, que categorizamos como parte de la corriente Nueva Era, que comienzan un recorrido que puede considerarse una “sensibilización del cuerpo” (Oliveira, 2012: 57).

1. Lo denso y lo sutil: el modelo nativo del cuerpo

Desde un punto de vista discursivo, los practicantes de la LLM sostienen una subvaloración de los aspectos biológicos y materiales del cuerpo humano expresando una ambigüedad en relación a él. A pesar de esta subvaloración es necesario destacar que el cuerpo es un tópico constantemente tematizado por el grupo, sujeto a una producción y reproducción de esquemas y saberes en los que este y el *self* aparecen dentro de un entramado cosmológico.

El símbolo de la LLM¹⁵⁸ constituye uno de los esquemas representacionales de mayor importancia para este análisis. Además de presentarse como una mediación entre cuerpo y cosmos, su forma –y la interpretación que ella implica– ponen en evidencia una narrativa particular que tiende lazos entre cuerpo y símbolo. A través del símbolo se retoman puntos considerados nodales para los procesos de *sanación* y *armonización* de los iniciados que propician las transformaciones del *self* que trataremos más adelante.

¹⁵⁷ Este aspecto de las *performances* rituales y su papel transformativo ha sido analizado en profundidad por Puglisi (2009) entre los devotos de Sai Baba en Argentina siguiendo la línea de investigación de las teorías performativas desarrolladas por académicos como Turner (1992) y Schechner (2000).

¹⁵⁸ Si bien en el capítulo 2 ya hemos explicitado ciertas características y usos de este símbolo en tanto elemento de poder, aquí nos dedicaremos a su relevancia para los esquemas corporales propuestos por el grupo.

De esta manera lo describía Marité durante una iniciación virtual:

[El símbolo] *comienza con dos círculos pequeños que representan a los hemisferios cerebrales, el hemisferio derecho ying y el izquierdo yang. Después continúa con una línea vertical que representa el comienzo de la columna vertebral. Después el triángulo que representa la sagrada trilogía de Dios, el padre creador, padre-madre creador. De nosotros sus hijos y el espíritu que todo lo contiene. El sol está en el medio del triángulo que representa a nuestro tercer ojo [chakra 6] y en metafísica se corresponde con el sexto rayo de los maestros ascendidos de los servidores de la luz. Tienen 8 rayos, 4 más grandes que apuntan hacia los puntos cardinales, norte-sur, este-oeste y luego los más pequeños. Luego continúa la línea vertical y continúa en 3 escalones que nos recuerdan precisamente a una llave que representa nuestra tridimensionalidad: ancho, largo y profundo. También es una representación de nuestros chakras tierra: 9, 2 y 1. Esta línea es nuestra columna vertebral y abarca desde la zona del cuello hasta el coxis es la ruta física por donde circulan las principales energías, la telúrica de la tierra, femenina ying y la del cielo, masculina, yang (Registro de campo, abril 2020).*

Aquí ciertas partes del cuerpo (y sus correspondientes flujos energéticos) se ordenan en un símbolo que emula la anatomía humana. La línea central que organiza sus partes se percibe como equivalente a la columna vertebral en tanto estructuradora del cuerpo humano. De acuerdo con este esquema, la naturaleza biológica del cuerpo es parte de un modelo cosmológico habitado por energías de distintas clases con sus vías de circulación (llamadas *meridianos*¹⁵⁹) y nodos de concentración y distribución (los *chakras*). Asimismo, las presencias divinas como *la santísima trilogía de Dios* o los *maestros ascendidos* también son ubicados en relación al *tercer ojo* o *chakra 6*, punto considerado clave para la percepción y emisión de energía.

Dentro de este modelo corporal, cada uno de sus chakras se considera rector de un sistema de órganos y responsable de la secreción de determinadas hormonas. A su vez, cada chakra se corresponde con ciertos comportamientos, pensamientos y emociones que estarían bajo su influencia. Por ejemplo, en el caso del chakra 5 se considera que rige el sistema respiratorio, la nariz, la garganta, el oído, la laringe, la tráquea, los bronquios, los pulmones y la piel. También se cree que domina las glándulas tiroideas y paratiroides y una serie de acciones como “Hablar y escuchar tanto a nivel humano como celestial” (*Libro Pirámide Vital Superior*, 2018: 46). Su bloqueo tendría como consecuencia una incapacidad para comunicarse y el

¹⁵⁹ Ver Figura N°30 en el anexo.

uso de palabras hirientes, teniendo como consecuencia última el desarrollo de ciertas enfermedades como pueden ser el asma o la depresión. Por el contrario, su buen funcionamiento es asociado a la tranquilidad y la armonía.

Estas correlaciones son importantes porque es a partir de ellas que los practicantes ponen en juego una peculiar etnoanatomía y etnofisiología (Bourdin, 2009; Héritier, 1991; McClure, 1975) e identifican cuál es el par de chakras al que se deberá enviar *energía* en función de la enfermedad o malestar que se padezca. Como parte de este esquema se plantea la existencia de un cuerpo físico, un cuerpo mental y uno emocional que abarcan aspectos singulares pero mantienen continuidades y jerarquías a partir de relaciones de causa y efecto que los vinculan. Es así que el cuerpo mental y emocional se entienden como aquellos que determinan el desarrollo de patologías físicas o, contrariamente, un estado de plena salud y bienestar.

Así explicaba Marité el modelo que anticipamos:

Ambas energías, femenina y masculina, se unifican en la energía neutra que circula por el meridiano central, ubicado en la columna vertebral donde están nuestros chakras. En este sistema de 9 chakras es donde se asimila la energía universal, cuando hay un desequilibrio emocional en la persona lo que sucede es que disminuye la capacidad de captación natural de la energía produciéndose un estancamiento energético entonces los chakras se alentan (sic) y producen efectos negativos en el cuerpo. Esta deficiencia energética en los chakras es uno de los mayores motivos de gestación de enfermedades, con la meditación de la LLM se consigue armonizar nuestras emociones y se aquietan nuestros pensamientos (...). Como todos sabemos somos espíritus viviendo experiencias humanas y para desarrollar nuestro proceso, además de un cuerpo físico necesitamos otros cuerpos, como el vital, el emocional, el astral, el álmico hasta llegar al cuerpo del yo superior. Estos cuerpos están en otras dimensiones pero se interrelacionan todos entre sí a través del chakra 4 y será justamente a través de este chakra, en esta enseñanza, donde les hacemos el diagnóstico [en referencia a otro ritual, el “diagnóstico energético”]. A través de él, vamos a sentir distintas sensaciones, vamos a captar el estado mental, emocional y vital de la persona (Registro de campo, abril 2020).

El movimiento de la *energía* se establece como una dinámica constitutiva de la propia corporalidad y su bloqueo o circulación armónica configurará situaciones de malestar o bienestar físico, emocional o social. Para los practicantes de la LLM, el cuerpo aparece como una plataforma sensible capaz de afectar y ser afectada en diálogo permanente con fuerzas y entidades no visibles pertenecientes a distintos planos de existencia. En este sentido, podemos no-

tar que, desde la perspectiva nativa, se plantea una hermenéutica encarnada, un modelo interaccional que se inscribe en los cuerpos según el cual el estado de sí mismo depende de múltiples encuentros con humanos y seres extraordinarios que pueden facilitar o, por el contrario, obstaculizar los procesos de sanación, restauración del bienestar y elevación del espíritu que son buscados mediante la práctica de la LLM.

En otras palabras, podemos decir que la concentración de *energía* que se da en cada ser vivo y en cada espacio –como vimos en el capítulo 2 a través de la noción de *cartografías energéticas*– depende de las interacciones y contactos que se sucedan entre ellos. De acuerdo a esta visión, todas las personas son capaces de *absorber* la *energía* de otros, así como también de transmitirles sus *cargas densas*. En muchas ocasiones, nuestros interlocutores nos han referido sentirse *cargados*, es decir, perjudicados en su estado físico y anímico debido al contacto con personas cuya *energía* consideran *densa*. El caso contrario también fue mencionado, sentirse *renovados* ante la presencia de maestros espirituales o *facilitadoras* a quienes se considera energéticamente *elevados*. Es dentro de este modelo perceptivo que estos cuerpos significan de un modo particular, ejerciendo una vigilancia sobre las propias emociones y percepciones, aunque estas se encuentren siempre anudadas a la copresencialidad, a relaciones intersubjetivas que son también intercorporales.

Como señalamos, la circulación de *energía* se da a través de una gran cantidad de puntos conectados a distintos sistemas, afectando ciertos órganos de acuerdo a su posición en el mapa corporal. También se cree que la adecuada *inyección* y asimilación de *energía* o *prana* en los chakras genera una *vibración más alta* estimulando los sistemas de órganos, reanimando las células de los tejidos enfermos y reforzando las funciones corporales normales. De acuerdo a sus instructores, el poder de la *energía mariana* es tal que puede llegar a tener efectos adversos, por ejemplo, descargando las baterías de los marcapasos o de los audífonos durante las *potenciones de chakras*, que es su momento de mayor circulación. Aquí las nociones de cuerpo *sutil* –en referencia a sus aspectos energéticos– y cuerpo *burdo* –aquello que refiere a su aspecto biológico y material– se perciben como una unidad inescindible.

Este modelo corporal se complejiza dado que los practicantes de la LLM establecen ciertos esquemas de percepción de la propia corporalidad, y de las relaciones con entidades externas, que replican la estructura a través de la cual conciben el cosmos. Dentro de esta estratificación cósmica, encontraríamos planos inferiores que serían aquellos habitados por enti-

dades *densas*, *lucifereas* (sic) y *seres de la oscuridad*, continuando con planos intermedios en los que se desarrollaría la vida material humana –es decir, la *tercera dimensión*– finalizando en las *altas esferas* (planos superiores) donde habitarían los seres divinos también llamados *hermanos mayores* considerados de la *quinta dimensión*. De manera análoga, se considera que cuanto más *densa* es la *energía* de una entidad se manifestará corporalmente en el lugar más bajo del esquema corporal, especialmente en los pies.

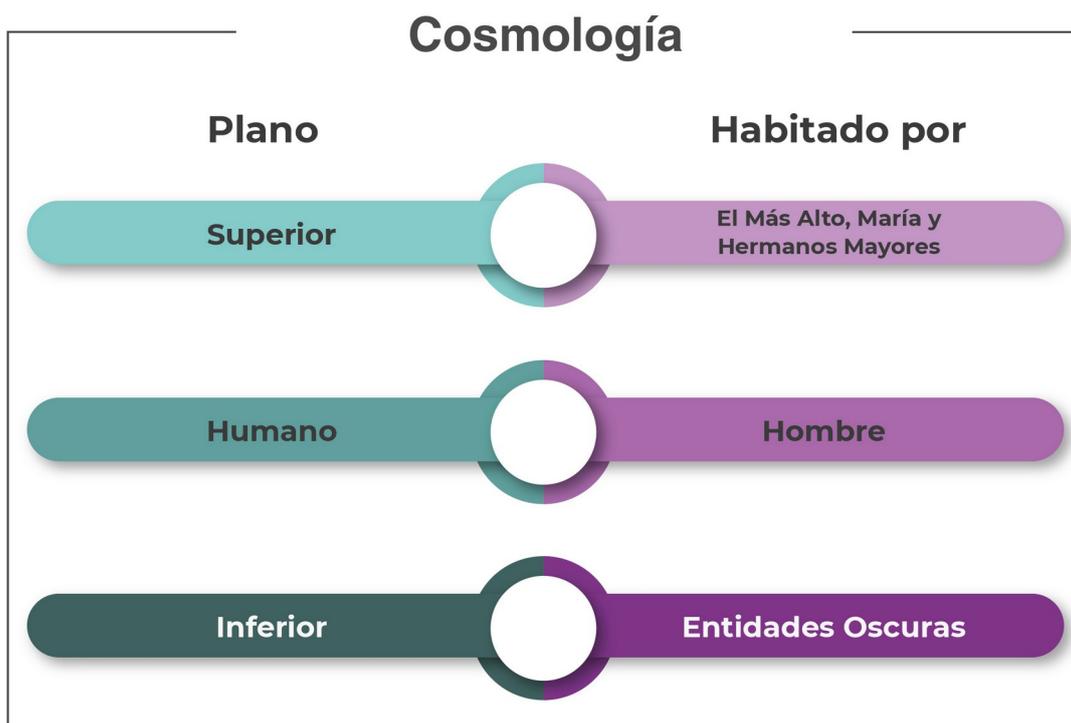


Figura N°18: Planos que ordenan el cosmos y sus habitantes.
Figura diseñada a pedido de la tesista. Autor: Facundo Forti.

A su vez, ciertas presencias espirituales, por ejemplo, las *almas errantes* se expresan en forma de pinchazos o molestias a la altura de las piernas siempre por debajo del chakra 4 o *anahata*, ubicado en la espalda a la altura de los omóplatos; mientras que los *hermanos mayores* y los ángeles se localizan dentro de este esquema corporal en el *chakra 6* (ubicado en el entrecejo). La figura de María, a su vez, se cree que se manifiesta cerca del *chakra 5* o *vishuddha* (ubicado en la zona de la nuca) y es percibida “como si te rozaran con una pluma” en la zona de hombros, cuello o cabeza. También se alude a que su cercanía causa una sensación placentera en esta región del cuerpo y que suele estar acompañada, como mencionamos en el

capítulo 3, por un fuerte olor a rosas y jazmines de notas dulces. Por último, en el *chakra 7* o *sahasrara* se manifiesta –también a través de roces placenteros– la presencia de *el más Alto*, nombre con el que se designa a Dios en esta enseñanza.

Consideramos que las vinculaciones arriba descritas dan cuenta de ciertas características específicas de la cosmología de la LLM, en la cual el cuerpo es entendido como un microcosmos dentro del cosmos y, más aún, el cuerpo sería –como indica López Austin (1988)– modelo del cosmos¹⁶⁰. En él se replican los distintos planos de existencia más *bajos* y más *elevados*, marcando un *continuum* que se mueve desde la impureza, representada en el nivel de los pies hacia la pureza, ubicada en el nivel de la coronilla. En este caso, encontramos una cosmología que divide al universo en dimensiones o niveles marcados por su *energía alta* o *baja*, *sutil* o *densa*, *luminosa* u *oscura* en los que habitan seres que responden a iguales clasificaciones cuya presencia en el plano humano se manifiesta a través de una réplica de estos escalafones a nivel micro, a la escala del cuerpo.

¹⁶⁰ La relación entre cuerpo y cosmos ha sido tema de indagación desde trabajos clásicos. Ver Douglas (1988[1978]), Hérítier (1991), Leenhardt (1997[1947]), Lévi-Strauss (1986, 1995[1959]) y Turner (1980)[1967].



Figura N°19: Polaridades que ordenan la realidad desde el punto de vista nativo.
Figura diseñada a pedido de la tesista. Autor: Facundo Forti.

Es necesario agregar que a las nociones de *bajo* y *elevado* que modelan la percepción de la *energía* y de los cuerpos en este grupo, se le yuxtapone –como mencionamos anteriormente– el binomio *armonía/desarmonía* que creemos nodal para explicar los vínculos entre cuerpo y mundo, así como también para entender la mirada *emic* sobre las terapias, las emociones y el bienestar que profundizaremos en el siguiente apartado.

A su vez, desde esta perspectiva, el cuerpo se extiende más allá de los límites de la fisicalidad a través de su *campo de luz* o *aura* rompiendo con fronteras que, desde una mirada científica y occidental, ubicaríamos en el perímetro de la piel. El cuerpo abierto que propone la LLM habilita a que este pueda aparecer habitado por *almas errantes* que se *pegan* al *campo de luz*. Es importante señalar que este *campo de luz* no presenta ninguna instancia de separación con el yo y la presencia de las almas se siente de manera directa en el cuerpo.

El testimonio de Carmela, una mujer que participó como acompañante de una iniciación en 2019, fue revelador en ese sentido. Habiendo sido iniciada en una ocasión anterior, comentó que se dedicaba diariamente a realizar la tarea de *conducción* para ayudar a la *elevación* del alma de un hombre cuya presencia sentía muy vívidamente y la perturbaba.

Lo siento en el cuerpo [se toca al costado del abdomen]. Lo que pasa es que yo soy transplantada del hígado, estuve muy mal, a punto de morirme y la Llave me ayudó mucho. Ahora le hago conducción, le mando luz y agradecimiento a él para que se eleve pero también a la familia para que lo deje ir (Registro de campo, noviembre 2019).

Cabe señalar que, para Carmela, un órgano que continúa en funcionamiento –como es en este caso el hígado– contiene el alma de la persona a la que perteneció. Si bien la presencia de esta alma le resulta esperable, también señala sentirse habitada y alterada por ella. Su efecto nocivo intenta mitigarse, como ya hemos explicado en el capítulo 3, a través del ritual de *conducción*. Esta práctica pone en evidencia no solo una etnoanatomía particular, sino una dinámica intersubjetiva en la que las relaciones entre humanos y seres extraordinarios inciden fuertemente en la gestión del bienestar.

Como vemos, los practicantes de la LLM no se conciben a sí mismos o a los otros como cuerpos discretos y aislados, sino inscriptos en tramas más amplias que implican al entorno social, natural y espiritual. Tal como sucede en los modelos orientalistas, aquí cuerpo y cosmos se plantean como imbricados dando lugar a un modelo holístico que tensiona el modelo occidental de individuo delimitado y separado del todo.

Paradójicamente, desde un punto de vista discursivo, el énfasis que estos practicantes colocan en la dimensión espiritual, los lleva a adoptar posiciones que subestiman la dimensión material del cuerpo y ponderan positivamente su aspecto espiritual. Esto se pone de manifiesto a través de una serie de metáforas y términos que utilizan para referirse al cuerpo material. En reiteradas ocasiones, durante el trabajo de campo, hemos oído decir que lo que comúnmente entendemos como cuerpo no es más que un “envase”, una “cápsula”, un “disfraz”. Incluso Amalia, una influyente instructora del Grupo Transicional, definió al cuerpo como “un traje de astronauta que nos prestan para que nuestro espíritu haga una experiencia humana en este mundo” (Registro de campo, julio 2020). Mostrando una opinión similar, que da cuenta de este ordenamiento jerárquico entre lo corporal y lo espiritual, Alina mencionó haber pasado de ocuparse “del cuidado del cuerpo al cuidado del alma”. Este cambio que implicó, en sus

propios términos, el inicio de su “camino espiritual” tuvo como consecuencia haber abandonado su constante preocupación por su aspecto físico (especialmente por adelgazar) y su actividad como esteticista, ya que atendía un consultorio dedicado a estos fines, para comenzar a “ayudar a otras personas a sanar interiormente” (Entrevista con Alina, 2019). La preocupación por la existencia física, si bien es omnipresente –ya que las técnicas de la LLM se utilizan, entre otras cosas, para aliviar dolencias orgánicas–, se encuentra enlazada a aspectos emocionales, espirituales y mentales. Es, justamente, a partir de este modelo de emociones corporalizadas que se explican los procesos de enfermedad y sanación que abordaremos a continuación.

2. Enfermedad, sanación y bienestar: emociones corporalizadas

Teniendo en cuenta que la LLM es un conocimiento y práctica orientada a restaurar o promover el bienestar, nos detendremos en esta noción y en el rol que juegan las emociones en este contexto. La categoría de bienestar nos resulta especialmente útil para expresar las continuidades entre exterioridad e interioridad; aspectos espirituales, emocionales, mentales y físicos; entre fenómenos que ocurren a nivel individual pero también en una red de vínculos. En este sentido, vale decir que la búsqueda de respuestas terapéuticas por parte de personas que se autodefinen como espirituales se encuentra marcada por trayectorias de exploración en terapias alternativas y saberes *New Age* que apuntan a la sanación priorizando los aspectos interiores y emocionales.

Es dentro de estos derroteros que la LLM se les presenta como una alternativa atractiva debido a que su propuesta entra en una clave holística que dialoga con senderos ya transitados por estos buscadores, y es parte de lo que podríamos llamar un *habitus New Age*. Dicha propuesta, que podría ser entendida como una forma de cuidado signada –como diría Mary Douglas (1998)– por su delicadeza, se apoya en encuentros interpersonales significativos en los que la escucha, el contacto con el otro y la *intención* juegan roles claves en el éxito terapéutico de sus *tratamientos*, a los que entendemos como rituales.

Tanto las *iniciaciones* como las *meditaciones* o *tratamientos* ponen en juego un modo de tratar el cuerpo guiado por el confort. Comúnmente se desarrollan en ambientes acondicionados con pisos de materiales blandos (elegidos para poder estar cómodamente descalzos), rodeados de almohadones y mantas fabricadas con telas agradables al tacto, acompañadas por música relajante y aromas agradables, y sus protagonistas suelen mantener posturas descon-

tracturadas y vestirse con ropa holgada y géneros livianos. De este modo, lo que marca el tono de estos momentos es la suavidad. No podemos decir que esta tendencia a formas holísticas de alcanzar o recuperar el bienestar constituya particularmente una novedad, sino que es parte de un amplio proceso que implica la instalación de prácticas alternativas que incorporan la dimensión espiritual y ofrecen un trato especialmente confortable del cuerpo.

Desde una posición nativa pero delineando un análisis pionero, Ferguson (1981) ya señalaba la importancia de la noción de bienestar y los límites que evidenciaba el modelo biomédico para el contexto estadounidense en la década de 1980. En este sentido, advertía un proceso de apertura en el que la medicina, forzada por la demanda de pacientes insatisfechos, comenzaba a incorporar conocimientos desde la psicología de la enfermedad y buscaba, junto a los pacientes “el contexto de la enfermedad más allá de los síntomas: en las tensiones, en la sociedad, en la familia, en la dieta alimenticia, los ciclos biológicos, las emociones (...)” (Ferguson, 1981:275). Aquí, esta nueva mirada sobre la enfermedad se enmarcaba, desde la perspectiva de los pacientes, como una búsqueda del sí mismo y de técnicas de *autosanación* signadas por la autonomía. Para la misma época, Bourdieu notaba la emergencia de estas zonas de encuentro entre religión/espiritualidad y salud/sanidad/cura a partir de su planteo acerca de la “disolución de lo religioso” (Bourdieu, 2000[1987]: 102), ante la presencia de nuevos especialistas encargados de la cura del alma y el cuerpo que disputaban los roles de los agentes especializados que encarnaron tradicionalmente estas funciones. Ya en este siglo, varios antropólogos y sociólogos han advertido la creciente importancia de los cuidados del alma y el cuerpo “otros” que complementan a la aproximación biomédica del malestar¹⁶¹ (Blázquez Rodríguez *et al.*, 2014; Cornejo Valle y Rodríguez, 2013; Steil *et al.*, 2018).

Al indagar en las vivencias de los practicantes de la LLM en relación al origen de las enfermedades y la búsqueda del bienestar nos hemos encontrado con varios testimonios que

¹⁶¹ Tanto estos modelos que escapan a esquemas occidentales y racionalistas sobre el cuerpo y la persona, como las terapias que pretenden realizar reacomodos y reconfiguraciones en las tramas subjetivas e intersubjetivas de sus usuarios como partes de la búsqueda de sanación, han sido estudiados a partir de los cruces entre bienestar, salud y espiritualidad. Dichos trabajos son abundantes dentro del campo académico regional abarcando una diversidad de movimientos y prácticas que incluyen a la autoayuda (Papalini, 2006) y las terapias psi –en sus vínculos con distintas formas de religiosidad y espiritualidad– (Battaglia, 2015; Semán, 2008; Uribe y Viotti, 2014; Viotti, 2014), también a cultos religiosos (J. Algranti y Bordes, 2007; J. Algranti y Mosqueira, 2018; Béliveau y Fernández, 2018; Giménez Béliveau, 2017; Olmos Álvarez, 2015), terapias alternativas (Bordes, 2015; Bordes y Saizar, 2014; Freidin *et al.*, 2013; Giumbelli y Toniol, 2017; Gómez Pedraza, 2007; Heredia, 2020; Saizar, 2003; Toniol, 2017a), prácticas espíritas (M. Algranti, 2007; Corbetta y Moreno, 2014) y cosmologías o espiritualidades en sus vertientes indígenas (Altman, 2017; Ceriani Cernadas, 2019; Wright, 1989), neoindígenas (Del Río, 2018; Scuro, 2015) y no indígenas (del Río, 2018, 2019; Gracia, 2018; Puglisi, 2015; Riera *et al.*, 2018; Viotti, 2010, 2017, 2018).

dan cuenta de esta particular hermenéutica y terapéutica. Julieta, una practicante que fue iniciada por una instructora cuyo linaje puede reconocerse dentro del Grupo Inicial, lo explicaba en los siguientes términos:

Bueno, no sé si escuchaste hablar del cuerpo físico, del cuerpo espiritual y el cuerpo mental. Te voy a dar un ejemplo de porque yo me enfermo, cuando estoy muy nerviosa empiezo a tener pensamientos negativos, me pasaba mucho en la facultad cuando tenía que rendir, mi cuerpo mental empezaba “No sabés nada, no leíste el capítulo, no leíste la información complementaria, te va a ir como el orto, no estudiaste, irresponsable, irresponsable, irresponsable”, eso tenía una repercusión en mi cuerpo físico. Me descomponía, descompuesta, colon irritable, dolor de panza. Entonces esa angustia que me generaba mi pensamiento, mi cuerpo mental, repercutía en mi cuerpo físico. Tengo una amiga a la que le pasa constantemente con la cistitis, tiene mucha presión, ella es contadora, ¿qué pasa? tiene pensamientos negativos “No llego con la declaraciones, lo voy a hacer mal”, empieza a sentir angustia, todos esos patrones y le agarra cistitis “Oh, casualidad” y la industria, ¿qué hace? te medica y nadie, ni en el colegio, ni en tu familia, te enseña a conectar con lo que te pasa. Te invito a conectar con lo que te pasa, [...] si se te cayó algo y te quebraste el brazo, bueno, no tengo esa explicación. Ahora, para ciertas situaciones invito a mis amigas a que conecten con lo que les pasa, ¿vos te creés que el cuerpo no es sabio? ayer tuve una reunión de trabajo que estaba tan nerviosa que me puse 45 minutos en posición fetal y le pedí a Ali [se refiere a su instructora] que me mande Llave y ella me dijo: “Resoná con tu cuerpo, ¿qué es lo que te pasa?, ¿qué es lo que sentís que tenés una reunión y no te podés mover?” porque yo hace 150 días que estoy encerrada [se refiere al aislamiento debido a la pandemia del año 2020] y nunca me dolió el estómago. Acá, bien en la boca del estómago, ¿cómo puede ser que tengo una reunión importante para mi carrera profesional y mi cuerpo me resuena así? ¿Por qué no conectás con lo que te pasa? y ahí se me prendieron todas las luces. Igual si un día me duele la cabeza y tengo ganas de tomarme un Tafirol, me tomo un Tafirol. [...] Ahora, si te querés transformar, conectá con lo que te pasa ¿te vas a enfermar? sí, porque no sos inmune, no sos “El protegido” ¿viste? el de la película, sos humano pero si conectás te enfermás menos porque entendés qué es lo que te hace bien y qué es lo que te hace mal (Entrevista con Julieta, 2020).

De acuerdo a su experiencia, la entrevistada entiende que la calidad de sus pensamientos, es decir, aquello que ocurre a nivel de su *cuerpo mental* posee una influencia determinante en aquello que vive como malestar, enfermedad o dolor físico. Tanto en su caso, como en el de personas allegadas, adjudica estos problemas a la incapacidad de “conectar con lo que nos

pasa” por la falta de educación que existe respecto a nuestra propia emocionalidad. Es a partir de su ingreso al universo espiritual que Julieta considera estar aprendiendo a conocerse a sí misma y a buscar otros modos de resolver sus dolencias. Si bien acepta el uso de fármacos para cuestiones específicas, recurre a los *tratamientos energéticos* de la LLM para la gestión de un malestar (su dolor de estómago ante una entrevista laboral importante) que entiende como de origen mental y emocional. A su vez, es a partir del auto conocimiento y de *resonar* con el propio cuerpo que considera posible una transformación de sí misma. La nueva forma de pensarse y de relacionarse consigo misma –que incluso se manifiesta en el uso de la tercera persona para hablar de sí– junto a las vivencias que le trajo su participación en el mundo espiritual, marcan para ella una transformación radical: “La Julieta que existía hace 8 meses, no existe, soy otra” (Entrevista con Julieta, 2020).

La entrevistada ha sido instruida en este campo de saberes a través de su psicoterapeuta, Alicia, a quien también pudimos interrogar sobre los orígenes de las enfermedades.

Pienso que hay pactos kármicos, que una persona antes de nacer quizás pactó nacer con una discapacidad, o una enfermedad, o a que a determinada edad se le iba a manifestar. Eso es una decisión kármica, una forma de purgar algún karma o de atravesar la mejor universidad del mundo para aprender algo. [...] Las enfermedades, con lo duras que son..., primero quemamos karma pero también nos obligan a sacar nuestra mejor versión. Ese es un grupo de enfermedades y hay otro grupo que no son kármicas, que no tendrían que haber ocurrido, tienen que ver con nuestros pensamientos, con la rumiación, con el rencor, porque “mirá lo que me hiciste, a fulano le va bien, a mí no me va bien, ella, la guacha”, entonces toda esa cosa que la sociedad de consumo avala, fomenta, estimula y te dice: “¡mandala a la mierda!” , todo eso daña el cuerpo. La Llave te pone en una frecuencia de amor mucho más elevada que en la que vos estás, te da a elegir entre esa frecuencia de amor o seguir sosteniendo ese calibre de pensamiento ¿no?, esa calidad de pensamientos. El meditar es un proceso neurofisiológico y esto es una definición de la Organización Mundial de la Salud (OMS), si uno realmente entra en un estado meditativo se aquietan todo tu sistema neurológico, se aquietan tus células, el corazón, entonces es un proceso neurofisiológico. Hay algunos mensajes que los pueden leer todos, no es una cuestión críptica es que si vos no expandiste tus chakras, no limpiaste, no podés tener tampoco comprensión espiritual de esos mensajes (Entrevista con Alicia, 2020).

En la perspectiva de Alicia, como mencionábamos en el primer apartado, se entrelazan interpretaciones espirituales –la enfermedad como resultado de *pactos kármicos* o como su-

bproducto de pensamientos negativos– con lecturas ancladas en el *cuerpo físico* y enmarcadas en la biomedicina. La alusión a la meditación como un proceso que impacta a nivel de un sistema de órganos y células evidencia la continuidad que se establece en el orden físico, mental y emocional. Cabe destacar que el uso de este vocabulario científico es acompañado por la mención a la OMS como garante de este conocimiento.

Estos modelos terapéuticos alternativos, cuya instalación también puede explicarse en función de la amplia llegada de las culturas psi en capas cada vez más extensas de la sociedad argentina, resquebrajan el dualismo que teníamos por obvio y también nos llevan a cuestionar las supuestas brechas entre los modelos de cuerpos “nuestros” (*etic*) y los modelos de cuerpos “otros” (*emic*). Ya no se trata de otros lejanos u exóticos, no son los modelos corporales indígenas ni las experiencias del yo que prevalecen en oriente las que inscriben las emociones, los pensamientos y un entorno social y natural en la vivencia de la enfermedad y la sanación, sino que son estos “otros” cercanos, urbanos, escolarizados, participantes del mismo mercado y mundo del trabajo que nosotros quienes promueven y vivencian estas formas alternativas de ser-en-el-mundo.

De acuerdo a lo tratado aquí, podemos reconocer el rol protagónico que ocupan las emociones tanto para las representaciones (teorías nativas) sobre la terapéutica y el cuerpo, como para las experiencias desplegadas en rituales (los usos del cuerpo). Este dato del campo nos llevó a querer incluir la dimensión emocional como parte del análisis y es, justamente, a partir de la perspectiva del *embodiment* aquí planteada que nos fue posible reconocer su importancia en los procesos del *self*, y romper así con la dicotomía entre emoción y cognición viendo sus mutuas y yuxtapuestas determinaciones.

No obstante, si bien no es nuestra intención profundizar en la discusión académica sobre la naturaleza de las emociones, es menester aclarar que la antropología de las emociones¹⁶² comienza a delinearse como un campo específico a partir de la década de 1980 y se consolida durante las décadas siguientes para expandirse en la actualidad con renovados bríos.

¹⁶² Entre los antecedentes o trabajos pioneros en la antropología de las emociones debemos mencionar el clásico ensayo de Mauss (1921) sobre “La expresión obligatoria de los sentimientos” para la tribu australiana junto al trabajo de Radcliffe-Brown (1922) sobre el llanto ceremonial entre los andamaneses. Dentro del contexto nacional, son numerosos los desarrollos que han surgido sobre la temática en las últimas décadas. Impulsados desde diversas áreas de investigación, tanto la articulación entre emociones y política (Zenobi, 2020), como las emociones asociadas a actividades laborales y corporaciones (Canevaro, 2017; Roa, 2015; Spivak L’Hoste, 2014), y a espacios religiosos y espirituales (Gracia, 2014b; Viotti, 2009, 2017). Junto a esto, se han pensado las posibilidades que brinda la etnografía (desde un punto de vista metodológico y epistemológico) a la hora de conocerlas y analizarlas (Sirimarco y Spivak L’Hoste, 2019).

Las indagaciones más relevantes que contribuyeron a este campo, intentaban distanciarse de lecturas excesivamente naturalistas, biologicistas e individualistas sobre el tema y devolver a las emociones a un contexto social, es decir, entenderlas como procesos siempre mediados culturalmente (Desjarlais, 1992; Le Breton, 1999; Leavitt, 1996; Lutz y Abu-Lughod, 1990; Lutz y White, 1986; M. Z. Rosaldo, 2011[1984]; R. Rosaldo, 1989). Esta mirada, se contrapuso a ciertas teorías académicas que explicaban a las emociones como el subproducto de una condición universal de la especie humana, sea en función de su psiquismo o de su constitución biológica innata¹⁶³. Para la antropología, las emociones y el afecto son, indubitavelmente, producto de la vida colectiva y de los procesos de socialización, a la vez que constituyentes de dichos procesos. Una perspectiva en consonancia con esta fue elaborada por Illouz desde la sociología de la cultura para comprender diversos aspectos de la cultura terapéutica y sus efectos. En este sentido señala: “las emociones son aspectos profundamente internalizados e irreflexivos de la acción no porque no contengan suficiente cultura y sociedad, sino porque de hecho contienen demasiado de ambas” (2010: 24).

Todo grupo social propone un repertorio de experiencias emocionales posibles y las formas esperables o deseables de transitarlas, implicando a sus miembros en distintas formas de educación sobre ellas. Dicha educación se concreta a través de dispositivos, ejercicios o rituales generalmente orientados al reconocimiento, control o evocación de ciertas emociones. Al tiempo que se despliegan, estas instancias ponen en acto una teoría nativa sobre las emociones que, por supuesto, incide en el modo de vivenciarlas.

En nuestro caso, entendemos que el movimiento de la LLM postula ciertos saberes sobre la emoción que la colocan como piedra de toque del estado mental y físico de los individuos, y como un factor determinante para alcanzar un bienestar integral. Incluso los mensajes revelados, que constituyen el corpus fundacional de esta doctrina, hacen referencia a este ordenamiento causal de la siguiente manera: “cuando las emociones toman el control de las células estas no captan la cantidad suficiente de energía entonces se debilitan” (*Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de consciencia*, 2002: 6). En función de esto sostenemos que las emociones suelen tematizarse como un campo que debe ser sometido a ciertas operaciones a fin de ser conocido, controlado y, en lo posible, transformado.

¹⁶³ Entre sus exponentes podemos mencionar a Paul Ekman (1980) y Charles Lindholm (1982). Para una discusión detallada de este debate ver Lutz y White (1986).

Para evitar el debilitamiento físico que supondría dejar que las emociones “tomen el control”, la LLM ofrece una serie de ejercicios rituales que disponen un registro exhaustivo de la propia emocionalidad, una vigilancia emocional orientada a reconocer pensamientos, sensaciones y emociones consideradas *bajas* como la ira, la envidia, el rencor o las *energías densas*. Su objetivo es eliminarlas o reducirlas a partir de la acción de la *energía mariana* para operar una transformación del *self* que, según sus protagonistas, tiende a una experiencia más *sutil*, más *elevada* y amorosa de existencia. Asimismo, este incremento de la capacidad perceptiva también supone agudizar –a través de los rituales– las habilidades para *conectar* con uno mismo y su entorno.

3. Ritual, performance y corporalidad

Si bien ya hemos realizado una descripción detallada de los rituales en el capítulo 3, será necesario retomar algunas de estas caracterizaciones con el objetivo de detenernos sobre la experiencia corporal durante estos eventos. Lo que pretendemos conocer aquí es en qué medida dichos rituales pueden leerse en tanto *performances* que articulan formas particulares de ser-en-el-mundo (Merleau-Ponty, 1993[1945]) y plantean posibles transformaciones del *self*.

Tomaremos aquí el ritual de *meditación* y los *tratamientos energéticos* como vías de acceso a la experiencia corporal y emocional de los participantes. Ambas instancias pueden entenderse como momentos de conexión con otros, mediadas a través de la *energía*. En el primer caso, el ideal que se propone es el de llegar a un equilibrio intentando *encontrarse consigo mismo*, y estar *presente*, centrado en el aquí y el ahora. Los practicantes se vinculan con María recibiendo –y *cargando*– su *energía*. Como hemos descrito en el capítulo 3, la posición que toma el cuerpo es relajada, la espalda apoyada en la pared o en el respaldo de una silla, las manos a los costados del cuerpo o reposando sobre las rodillas y los ojos cerrados. El inicio se marca por la atención a los ciclos de respiración que deben ser conscientes y profundos. Las visualizaciones que, durante la primera vez, son guiadas por la instructora comienzan por la construcción visual¹⁶⁴ de la pirámide que es acompañada por la evocación de emocio-

¹⁶⁴ Aquí nos interesaría introducir el concepto de “*embodied imagery*” [imágenes corporalizadas] acuñado por Csordas (1994: 74) a fin de reconocer cómo estas imágenes resultan encarnadas en el cuerpo de los practicantes. A partir de tender una relación entre imaginación y percepción, el autor señala que en ciertos contextos rituales (como es el caso de las sanaciones entre cristianos carismáticos) las imágenes pueden ser entendidas como procesos del *self*, como orientaciones en el mundo, y pueden experimentarse como sensaciones. Dicha aproximación nos parece sumamente adecuada para definir el modo en que estos sujetos *visualizan* o *plasman* la pirámide y la “forman” en su propio cuerpo.

nes positivas destinadas a concentrar ciertas virtudes personales dentro de este artefacto. La posterior visualización del símbolo de la LLM y su *activación* dan inicio a la *conexión* con la *energía mariana* y su flujo, cosmológicamente ubicada en los *planos superiores*.

La disposición de los cuerpos como campos abiertos y permeables a la *energía* junto a un ambiente que propicia la introspección y el registro de sí (por ejemplo, luz tenue y música suave) suelen evocar un fuerte caudal emocional que va desde una profunda tristeza hasta una repentina e inusual alegría. Este caudal es *liberado* a lo largo del ejercicio, ya sea por medio de lágrimas o movimientos corporales involuntarios que tienden a cesar a medida que la meditación llega a su fin. En los momentos posteriores, esta intensidad suele haberse resuelto para llegar a un estado de calma, armonía y bienestar. Con arreglo a ello y teniendo en cuenta, como indicaba Marité, que la aspiración de estos rituales es lograr “armonizar emociones y aquietar pensamientos”, podríamos definirlos como modos culturales de regulación emocional.

La intensidad que suponen estos ejercicios no depende de una copresencia física – dado que son rituales que pueden realizarse de manera individual o mediados a través de plataformas virtuales–, sino de la capacidad de *conectar* en un nivel *energético*. Lo que se actualiza aquí es un modelo interaccional intersubjetivo e intercorporal en el que la experiencia de sí –incluimos aquí pensamientos, percepciones y emociones– se monta sobre relaciones entre María, la *energía* y el iniciado, evidenciando cómo los lazos entre humanos y seres extraordinarios son constitutivos de esta experiencia transformadora.

Por su parte, los *tratamientos energéticos* presentan una variación del mencionado modelo, siendo el iniciado, en este caso, el mediador entre María y la persona a quien se envíe la *energía*. Nuevamente, la experiencia de sí depende de las relaciones que se tiendan con otros humanos (aquel o aquellos que requieren de esta *asistencia energética*) y seres extraordinarios (María y la *energía*). Es notable que, ya sea realizando los *tratamientos* a partir de la imposición de manos o en la modalidad a distancia, los practicantes de la LLM expresan ser capaces de sentir el malestar de aquellos a los que intentan aliviar con sus *tratamientos*¹⁶⁵.

Considerando el carácter híbrido de esta cosmología, en la que el lenguaje *New Age* se encuentra con elementos católicos, cabe mencionar que esta clase de sanaciones mixtas ya fueron trabajadas por Csordas (1994) al tratar ciertas variantes de las curaciones entre cristia-

¹⁶⁵ En el capítulo 3 hemos profundizado en el *diagnóstico energético* como una práctica ritual que persigue el objetivo de conocer el estado físico y emocional de otras personas.

nos carismáticos en los Estados Unidos. En ellas el léxico vinculado a la *energía* se acerca al utilizado en las terapias *New Age* y se proponen formas de curar en las que las manos se convierten en una “interfaz energética” similar a la que describimos para la LLM. A través de ellas, el *amor divino* de Cristo ingresa en el creyente al tiempo que elimina la presencia de *energía negativa*. Al igual que sucede en los *tratamientos* presenciales de la LLM, la imposición de manos –elemento de peso para la tradición cristiana– cumple un rol importante en estos encuentros. El tocar implica romper una barrera interpersonal y una cultura montada sobre la premisa de que una persona es una entidad discreta e independiente (Csordas, 1994), es decir, la visión moderna del individuo como entidad autónoma.

Estos momentos pueden ser interpretados como la contraparte de las meditaciones –en las que el iniciado es receptáculo de una *energía* que recibe y concentra–, ya que se trata de rituales en los que la *energía* fluye hacia otros con el objetivo de ser sanados, *elevados* o protegidos. Son procedimientos que mantienen la *energía* del iniciado en circulación y se consideran imprescindible para evitar la *gula energética*, es decir, la acumulación desmedida y sin sentido de esta potencia. Como indicaba Alina durante una iniciación: “para que una taza se llene primero tiene que vaciarse, por eso son importantes los *tratamientos*” (Registro de campo, noviembre 2019).

Las experiencias desarrolladas durante las *meditaciones* y los *tratamientos* asientan en los sujetos nuevas formas de percibir el propio cuerpo y su relación con el mundo a través de mecanismos pre-reflexivos. Este tipo de formas incorporadas, que ocurren durante los rituales, también pueden ser comprendidas como “modalidades somáticas de atención” (Csordas, 1993:138), formas culturalmente moldeadas de prestar atención al cuerpo y con el cuerpo al medio circundante, en donde la presencia corporizada de otros –es decir, la intercorporeidad ya sea física o virtualmente mediada– cobra gran relevancia. Cabe aclarar –como ya indicamos en el capítulo 4– que no conceptualizamos a los encuentros virtuales como situaciones descorporizadas o separadas de la existencia cotidiana y real, sino que los entendemos como parte integral del mundo físico. En este sentido, para esos casos, la intercorporalidad y las modalidades somáticas de atención entran en vigencia a partir del registro de la existencia y presencia de los otros con quienes se comparte el momento ritual a través de la pantalla.

En la LLM, estas modalidades podrían definirse como formas pre-objetivas de sentir la *energía* propia y del entorno. En relación a la práctica de meditación, autores como Carini y

Puglisi han notado esta lectura pre-objetiva del medio circundante en contextos rituales similares, en el *zazen* –meditación propia del budismo zen– (Carini, 2009a) o en la Meditación en La Luz en el culto a Sai Baba (Puglisi, 2009).

Teniendo en cuenta que los mencionados rituales son prácticas que suponen alcanzar un estado de mayor plenitud y la eliminación de malestares orgánicos o anímicos, creemos que las operaciones desplegadas por los practicantes podrían ser observadas a la luz del concepto foucaultiano de “tecnologías del yo” definido como ejercicios que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault 2008[1981]: 48).

Sin embargo, consideramos más adecuado incorporar una adaptación del mencionado concepto elaborado por Messineo y Wright quienes proponen la categoría de “tecnologías del ser” para señalar procesos que abarcan un campo más amplio que el del yo, “procesos tanto intrapsíquicos como extrapsíquicos, individuales y sociales, que se aplican más y permiten entender mejor, el modo en que los grupos esotéricos –o cualquier grupo religioso– moldea los cuerpos y almas de sus miembros” (Wright y Messineo 2013: 32). Dicho concepto capta de manera más precisa la dimensión intersubjetiva y los vínculos que los rituales aquí analizados promueven entre practicantes y, a la vez, puede poner en evidencia las relaciones entre agentes humanos y seres extraordinarios como son, en este caso, María y la *energía*. En rigor, es el caudal de *energía* enviado por María el que se considera que lleva a sus receptores a un proceso de gestión emocional y elevación espiritual y, en función de esto, no podríamos reducirlas únicamente a formas en las que los individuos actúan sobre sí mismos o cuidan de sí mismos. Ya sea que se realice en forma grupal o individual, se trata de un ejercicio que abarca siempre a más de un agente e implica aspectos corporales y espirituales.



Figura N°20:
Imagen de frecuente
circulación en los espacios
digitales de la LLM y del
universo New Age.
Autor: desconocido.

Profundizando en esta cuestión cabe sostener que los mencionados rituales habilitan una serie de transformaciones del *self*, producen modificaciones en los modos de autopercebirse generando una nueva concepción y vivencia del cuerpo que se lograría a partir de la incorporación de *energía mariana*. Como muestra la imagen que incluimos más arriba, el ritual de meditación implica un proceso de *edición*, de transformación de sí mismo, un cambio que es evaluado positivamente. El sí mismo aparece como objeto de un *trabajo* y perfeccionamiento permanente que es característico de la espiritualidad *New Age*.

Son estas *performances* y su capacidad transformativa las que, como señalaba Puglisi (2011) en el caso de las meditaciones entre los devotos de Sai Baba, no solo resultan imprescindibles para el logro del cometido principal de estos practicantes –alcanzar estados de iluminación y *conexión con el todo*–, sino que les permiten mejorar aspectos cotidianos de su existencia.

Al consultarle por sus experiencias meditando, Nadia lo expresaba de la siguiente manera:

Uy... es tan personal, pero sería así: en ese momento te centrás y no es Nadia, soy, nada más, sentís mucha paz y te sentís conectada con todo, inclusive cuando estás así bien concentrada y es como que perdés un poco la idea del tiempo y el espacio, simplemente sos. No te puedo de-

cir cuantos segundos porque no es que estás en ese estado todo el tiempo, no sé, es cuando te conectás, que decimos ‘¿te conectaste?, si’.

Una maestra de Reiki me había enseñado que Reiki no es un símbolo, Reiki sos vos. Después vos vas a ser energía, cuando decido seguir LLM, la incorporo igual, “sos Llave”. Está bien, tenés técnicas que tenés que respetar para hacer correctamente los tratamientos, pero hay cosas que te salen espontáneamente. Con toda tu intención, con todo tu amor, enviás Llave. Si hay un accidente por ejemplo, y no te ponés a pensar como se van a arreglar las cosas, tenés que aprender a liberar también y a soltar, y a aceptar. También diría que cuando empezás este camino vas a empezar a verte como sos y tenés que aprender a aceptarte porque no todo lo que vemos nos gusta, pero una vez que lo vas aceptando como que vas creciendo cada vez más, vas observando, vas enjuiciando menos, vas criticando menos, vas enojándote menos. Yo digo que la Llave también abre caminos, hacia donde vos necesitás crecer interiormente es como la evolución de la Llave. Yo lo experimenté porque encontraba cosas por casualidad, ponele un curso sobre la naturaleza, o activás la Llave para encontrarlo yo siempre digo que activo la Llave para que lo que encuentre sea en armonía (Entrevista con Nadia, 2020).

¿Qué implicancias tiene para Nadia este proceso que la convierte en *energía*, que la lleva a “ser Llave”? Se trata de transformaciones del *self*¹⁶⁶ ligadas a la experiencia de emociones, pensamientos y comportamientos orientados en un mismo sentido, el del bienestar. Para nuestra entrevistada, transformarse en *energía* es el resultado de una serie de operaciones que se instalan durante los rituales pero se actualizan en forma constante. Realizar estos *tratamientos y meditaciones* poniendo el máximo de amor e *intención*, vivenciar la aceptación de uno mismo y de otros, disminuir los pensamientos que enjuician o critican y experimentar menos enojo, pueden reconocerse como los elementos que habilitan –y a la vez son habilitados por– esta transformación. También, la aspiración hacia un crecimiento interior que se plantea en términos evolutivos se ve atravesada por la experiencia de la *armonía*. Desde el punto de vista nativo, *transformarse en Llave* es hacer presente una serie de experiencias consideradas *elevadas* y positivas en detrimento de otras que se perciben como dañinas.

Nos interesa volver al testimonio de Valeria, que ya introdujimos en el capítulo 3, para poner en evidencia el impacto que ha tenido en su vida cotidiana su participación en la LLM:

Yo volví a nacer. Para mí no fue solo la Llave, se me abrió una vida nueva, en mis sensaciones, mis percepciones, mi manera de pensar.

¹⁶⁶ Como ya hemos mencionado estas transformaciones de *self* constituyen una de las dimensiones de las transformaciones de sí que entendemos como más amplias y totales.

Cambiás vos y cambia todo, vas mechando [se refiere a actividades espirituales] y vas viendo que si todos dicen lo mismo y es bueno, es porque tiene que ser así y ya no estás ignorando, ya tenés una carga [en este caso se refiere a un bagaje de conocimientos espirituales]. Viendo lo de la Llave ¿no? Si yo estaba buscando esto, que era algo rápido, que no tenés que estar haciendo una hora en todos los chakras como el Reiki, que sea [...] servicio, solidaridad, que no tiene un valor pecuniario, ni para dar, ni para que te enseñen ¿qué más? (Entrevista con Valeria, 2016).

El relato que antecede revela cómo el tránsito por esta práctica espiritual posee un impacto importante en los modos de autopercepción de Valeria, implica tener una vida nueva que se manifiesta en el nivel de las sensaciones, percepciones y pensamientos, y que se traduce, incluso, en un “volver a nacer”.

Las transformaciones del *self* a las que acá nos referimos no se tratan de procesos que ocurran en un momento o lugar específico, sino que se despliegan y persisten en la vida cotidiana de sus protagonistas por largos períodos y se encuentran ancladas en la dimensión emocional. Si bien en varios casos los practicantes definen a la *iniciación* como punto de partida de esta mudanza, otros pueden referenciar este comienzo en un punto anterior, en el acercamiento al ámbito *New Age*. Es esta transformación que implica –como indicaba el testimonio de Alicia anteriormente– una *expansión* y una *apertura de chakras* la que habilita a una mayor comprensión y vivencia espiritual. Lo que registramos aquí son transformaciones promovidas e intensificadas por medio de rituales que tienen efectos en los cuerpos y subjetividades de sus protagonistas.

En este contexto, la materialidad del cuerpo no puede postularse únicamente como un objeto o soporte de las prácticas y representaciones que lo constituyen, sino que también debe reconocerse su carácter creador y activo, su capacidad productora de sentidos, de transformación de la vida social (Citro, 2009). Con todo, sostenemos que los ejercicios rituales señalados, en los que sus protagonistas se orientan hacia la experiencia corporal de la respiración y el fluir de la *energía*, inscriben en ellos modos *sutiles* de autopercepción y percepción del entorno en función de su constitución espiritual. Dentro de este marco, las *performances* rituales habilitan una particular articulación entre cuerpo y mundo y suscitan experiencias de orden pre consciente. A partir de reparar en la dimensión experiencial de estas tecnologías podríamos decir, siguiendo a Bizerril (2013), que enseñan a sus protagonistas a habitar el mundo de una forma característica.

4. Síntesis

En primer lugar indagamos en los aportes de la antropología del cuerpo, puntualmente en su vertiente fenomenológica como modo de aproximación a los esquemas corporales, emociones y *performances* rituales en la LLM. En cuanto a los esquemas corporales hemos dado cuenta de las particulares relaciones de continuidad e imbricación que esta cosmología propone en lo que respecta a su concepción de cuerpo mental, emocional y físico así como el modo en que dicha corporalidad se inscribe en un universo habitado por humanos y seres extraordinarios, en el que las interacciones y relaciones con otros determinan el estado del *self*.

Debido al importante rol que cumplen las emociones en este universo de significados, dedicamos un apartado a inquirir en su naturaleza y las posibles relaciones que, desde una mirada nativa, se tienden entre emociones y formas de terapia en tanto vías de restauración del bienestar.

Por último, nos detuvimos en los rituales (la *meditación* y los *tratamientos*) con el objetivo de reconocer el impacto que estas “tecnologías del ser” poseen en la construcción de modos alternativos de ser-en-el-mundo para sus protagonistas. Nos aproximamos a la forma en la que las *performances* actúan sobre la dimensión corporal de las y los practicantes y constituyen instancias nodales para el logro de transformaciones del *self* que, desde la mirada *emic*, las y los habilitan a convertirse en seres espirituales y a “*ser energía*”.

En suma, pretendimos poner en evidencia la relación dialéctica entre representaciones, esto es, los esquemas corporales que se tematizan, enseñan y aprenden durante los rituales y momentos de sociabilidad de los grupos, y ciertas experiencias encarnadas que definimos como *performances* rituales, que modifican el modo de relación con el sí mismo y los otros (humanos y seres extraordinarios).

En el próximo capítulo veremos cómo estas transformaciones se hallan ligadas a las condiciones impuestas por el sistema sexo-género (Rubin, 1986: 97) por lo que resultan especialmente relevantes para las trayectorias vitales de las mujeres. Podemos anticipar aquí que las experiencias que tienen lugar en el movimiento de la LLM impactan en la agencia de sus seguidoras funcionando como vías de empoderamiento que son, también, corporales¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Mari Luz Esteban (2013) ya ha señalado que los procesos de empoderamiento remiten y se asientan en la dimensión corporal.

CAPÍTULO 6

Experiencias y representaciones de una espiritualidad generizada: la agencia entre mujeres de la LLM

El presente capítulo se ha destinado a incorporar una mirada de género a partir de una serie de interrogantes: ¿A qué se debe la participación de una mayoría femenina dentro del movimiento? ¿Cuáles son las condiciones que llevan a estas mujeres a acercarse al mundo de las técnicas y saberes espirituales? ¿Qué modelos de femineidad y masculinidad elaboran y expresan? Por último, ¿cuáles son las transformaciones que estas practicantes experimentan a nivel subjetivo e intersubjetivo a través de la práctica de los rituales y la membresía al grupo? Como describimos en los capítulos anteriores, son las mujeres las que dan cuerpo a este universo y sostienen –no única pero si mayoritariamente– su dinámica y expansión.

En este capítulo tomamos el concepto de agencia para enfatizar la capacidad de las sujetas de este campo social para intervenir en su propias trayectorias vitales. De acuerdo con Ortner

la agencia es aquello hecho o negado, expandido o contraído, en el ejercicio del poder. Es una (sensación de) autoridad para actuar, o de falta de autoridad y de empoderamiento. Es la dimensión del poder localizada en la vivencia subjetiva de autorización, control, efectividad en el mundo. Enmarcada en las cuestiones del sentido, la agencia representa las presiones de los deseos, las comprensiones y las intenciones en las construcciones culturales¹⁶⁸(2009[1999]: 16)

Para acercar esta discusión al campo de los estudios de género y religión adelantaremos que aportes como los de Bracke (2008) han llamado la atención sobre el sesgo eurocéntrico y los supuestos profundamente seculares y liberales que guían las investigaciones entre mujeres religiosas –tanto musulmanas como cristianas–. Con el objetivo de abrir el juego a *epistemes* alternativas, la autora propone reconocer los modos de agencia –en tanto capacidad de actuar en el mundo y modelarlo– dentro de una “gramática religiosa” (2008: 63). En una lí-

¹⁶⁸ La definición de Ortner de *agencia* es uno de los elementos constitutivos de su noción de *subjetividad* que es central en su propuesta teórica. Debemos mencionar aquí que su trabajo se entronca dentro de la teoría de la práctica en la que se inscriben también otros pensadores conspicuos. Entre ellos, se encuentran los aportes de Bourdieu quien a partir del concepto de *habitus*, articula la relación entre estructura y sujeto distanciándose de miradas objetivistas –que toman al individuo como mero reproductor de la norma social– pero también del subjetivismo –que lo conceptualiza como libre de toda atadura exterior a sí mismo–. El *habitus* opera aquí como una interiorización de la exterioridad y es también una “capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– que siempre tienen como límite las condiciones históricas y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales” (Bourdieu, 2015[1980]: 90). En una línea similar, Anthony Giddens (1995[1984]) construye la teoría de la estructuración con el fin de superar las tensiones entre estructuralismo y subjetivismo, y analiza cómo estructura y sujeto se modelan mutuamente a través de prácticas recurrentes. Si bien señala que la estructura impone límites a la acción de los sujetos, estos son capaces de transformar dicha estructura. Los sujetos son, entonces, capaces de cambiar el curso de la acción social, dicho de otro modo, poseen capacidad de *agencia*.

nea similar, Saba Mahmood (2004, 2011) advirtió cómo ciertos contextos religiosos “activan” formas de agencia femenina peculiares que no necesariamente buscan romper la normatividad, sino que se plantean distintas formas de habitarla, gestionarla y negociarla¹⁶⁹. Estas miradas fueron una gran influencia para nuestra conceptualización y análisis de las trayectorias vitales y transformaciones de sí que nos plantearon las mujeres de la LLM.

El capítulo se ordena a partir de tres apartados: en el primero, nos referimos a una serie de eventos traumáticos ligados a cuestiones de género que han llevado a estas mujeres a acercarse al mundo *New Age*, ya que encontramos esto como una recurrencia a lo largo de nuestro trabajo de campo. Luego, exploramos las representaciones sobre la femineidad que, informadas por un modelo mariano, circulan dentro del grupo y los posicionamientos que estas implican en relación al feminismo. Como contrapunto, damos cuenta de las representaciones que se esbozan sobre lo masculino, es decir, los significados que se adjudican a “ser varón”, dentro de una lógica de opuestos. Finalmente, en el último apartado explicitamos qué cambios trae la participación en estos espacios y la incorporación de las prácticas de la LLM en las trayectorias vitales de sus protagonistas en relación al género.

1. Acercamiento al mundo espiritual: escenarios previos

Abrevando en la perspectiva de género y en la antropología feminista¹⁷⁰, es decir, re-

¹⁶⁹ Para una discusión más detallada sobre la articulación entre género, religiosidad y agencia ver Valcarcel (2019).

¹⁷⁰ Si bien podría decirse que, desde sus inicios, la antropología se preocupó por conocer como se distribuían los trabajos y ocupaciones de acuerdo a las diferencias sexuales –buscando también transculturalmente qué hay en ello de universal y particular– no es hasta la década de 1970 que los estudios antropológicos e históricos comenzaron a dimensionar la necesidad de incorporar una perspectiva que atienda al género para comprender el origen social de las identidades de hombres y mujeres. Trabajos como el polémico y muy citado artículo de Ortner (1972), *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, o compilaciones como *Woman, Culture, and Society* (M. Z. Rosaldo y Lamphere, 1974), *Toward an anthropology of women* (Rapp, 1975) y *Female of the species* (K. Martin y Voorhies, 1975) empezaron a problematizar el género desde un posicionamiento explícitamente feminista, tomando en consideración las desigualdades que caracterizan a estas relaciones. En la década siguiente, la historiadora Joan Scott (1990 [1986]) definió al concepto de género como una forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales y sexuales. Desde esta mirada, género es el conocimiento sobre la diferencia sexual, conocimiento encarnado en instituciones, estructuras, prácticas, rituales e ideas. Por su parte, en el clásico trabajo *Feminism and Anthropology*, Henrietta Moore (1988) –retomando los trabajos de Edwin Ardener (1975)– advierte la necesidad de prestar atención a los grupos que han sido históricamente silenciados, ubicando dentro de ellos a las mujeres. Corriéndose de explicaciones biologicistas, entiende al concepto de género como revelador de problemas sociales desde una teoría relacional. En este sentido, afirma que la antropología es una disciplina que ha sido tradicionalmente construida y desarrollada a partir de un sesgo masculino, por lo que es necesario plantear formas de recuperar la “cosmovisión femenina”, evitando reproducir un modelo masculino caracterizado por conceptos y lenguajes androcéntricos. En la misma línea, Françoise Héritier (1984) señala que incluso cuando estas investigaciones son realizadas por mujeres, por el hecho de participar en la ideología dominante de su propia sociedad, en la que lo masculino es especialmente valorizado, estas suelen interesarse por el mundo masculino por

conociendo las desigualdades estructurales que constituyen al sistema patriarcal¹⁷¹ en el que nos encontramos globalmente inmersos y consecuentemente, asumiendo la forma diferencial en la que se distribuyen los roles sociales, es válido interrogarnos sobre los motivos que llevan a estas mujeres a volcarse al mundo espiritual y a la LLM. Queremos marcar así la necesidad de incorporar la dimensión subjetiva en el análisis de la condición estructural de las mujeres y de como aquella se encuentra atravesada por el poder. Analizar el rol de las mujeres en contextos religiosos y espirituales supone reconocer los procesos de agencia o empoderamiento¹⁷² –junto a sus límites y alcances– sin dejar de lado cómo dichos procesos se tramitan en

considerarlo más atractivo y accesible. Por lo tanto, el esfuerzo de romper con esta mirada etnográfica no debería colocarse únicamente en recolectar datos “de mujeres”, sino en interpretarlos y analizarlos desde una perspectiva antropológica que modifique el sesgo masculino, así como romper con la premisa de una supuesta neutralidad analítica para asumirse como una mirada políticamente posicionada. Hasta aquí los esfuerzos teóricos se destinaron a poner en evidencia que no era precisamente una predestinación biológica lo que colocaba a “las que tienen vagina” (Lamas, 1986: 184) en una situación de marginalidad frente a la sociedad, sino más bien la elaboración sociocultural que se monta sobre ese hecho. Si bien estas posturas marcaron una nueva manera de mirar al género, tanto en el mundo occidental como en las sociedades *otras*, continuaron dando por sentada a la diferencia sexual en tanto un dato anatómico de la naturaleza. Fue la filósofa Judith Butler (1990, 2012[1993]) quien, desde una perspectiva foucaultiana y feminista, cuestionó esta premisa señalando el carácter culturalmente constituido de la asignación y distinción sexual, y entendió al sexo como el efecto de un pensamiento que se genera dentro de un sistema social históricamente determinado. Es en función de ello que elaboró sus conocidas críticas a la idea de “binarismo sexual” y a la categoría de “mujer”. Desde entonces, las contribuciones de la teoría *queer*, de las que Butler es parte, impactaron en los trabajos antropológicos sobre masculinidades, femineidades y diversidad sexual.

¹⁷¹ El sistema patriarcal o patriarcado ha sido definido como un sistema de dominación ordenado en función del sexo/género, por ejemplo, Sylvia Walby (1989) lo ha definido como un sistema de estructuras y prácticas sociales en el que los hombres dominan, oprimen o explotan a las mujeres. Por adjudicarle cierta rigidez, autoras como González Vázquez (2013) han criticado esta noción y preferido el uso del término “androcentrismo” por considerarlo más abarcador y capaz de dar cuenta de un panorama sociocultural diverso.

¹⁷² Inspirado en ciertas tradiciones que problematizan la noción de poder –especialmente en el pensamiento de Gramsci (1971), Foucault (1980) y la educación popular propuesta por Paulo Freire– ciertas académicas y militantes pertenecientes a la segunda ola del feminismo comenzaron, en la década de 1980, a utilizar el concepto de *empowerment* [empoderamiento] para interpelar a los modelos de desarrollo social vigente. Intelectuales como Carolyn Moser (1989), Kate Young (1988) y Maxime Molyneux (1985), cuyos trabajos de campo en América Latina tendieron puentes entre los estudios de género del primer y tercer mundo, se preocuparon por entender el desarrollo social desde el enfoque del empoderamiento en función de su impacto en la vida de las mujeres (León, 2001). Dicho enfoque implica la búsqueda de una transformación de las estructuras sociales y un proceso de superación de las desigualdades de género. Empoderamiento es un término ampliamente utilizado en ámbitos institucionales, es frecuentemente incluido en la construcción de índices o variables aplicados a medir el desarrollo, también referido en trabajos académicos, movimientos políticos y, más recientemente, en el ámbito de la espiritualidad alternativa, aunque este no sea el caso de la LLM. De acuerdo a ciertas definiciones consta de componentes cognitivos, psicológicos, económicos y políticos (Stromquist, 1997) y su naturaleza varía de acuerdo al contexto histórico y la “localización de la subordinación en lo personal, familiar, comunitario, nacional, regional y global” (León, 2001: 104). Tenemos en cuenta que es un concepto al que se le han realizado importantes críticas por la laxitud de su uso y la mirada individualista que puede llegar a promover (García, 2003), pudiendo invisibilizar aspectos ligados a la cooperación, la comunidad y la importancia de las causas colectivas. Aquí tomamos al empoderamiento de acuerdo a la siguiente acepción, como “un proceso por el cual las personas oprimidas ganan control sobre sus propias vidas tomando parte, con otras, en actividades transformadoras de la vida cotidiana y de las estructuras, aumentando así su capacidad de incidir en todo aquello que les afecta” (Del Valle *et al.*, 1999, citado en Esteban, 2013: 65).

términos subjetivos de formas, incluso, contradictorias. Por ello, “el desafío del feminismo es poder reconocer la diversidad y las subjetividades sin perder el sujeto político sobre el que se construye y proyecta” (Sánchez y Valcarcel, 2013: 14).

Al indagar en los eventos, estados o emociones que acercaron a estas practicantes al medio holístico, se hace evidente que el género juega un rol importante en estas trayectorias que, en todos los casos, son caracterizadas por sus protagonistas como transformadas a partir de la inmersión en este ámbito. La instancia que señalamos como previa a la opción por el *camino espiritual* ha sido descrita por varias de nuestras interlocutoras, en entrevistas, como marcada por situaciones de violencia, opresión o profunda angustia e inseguridad personal.

En el caso de Mirtha, el descubrimiento interior de su fe mariana, que más tarde la llevaría a iniciarse y convertirse en instructora de *la técnica* (como ella misma suele llamar a la LLM), se desata a partir de un episodio que define como un “intento de abuso” por parte de un hombre con quien salía cuando tenía 26 años en San Juan, su provincia natal.

Son esas cosas que te quedan marcadas, por esas cuestiones mágicas vas borrando lo que a uno le resultó desagradable y le quedan los recuerdos más lindos. Hubo un hecho que podría haber sido traumático pero después con el tiempo, muy con el tiempo lo evalué y dije “esto que me pasó fue por algo” por algo con lo que yo resolveré mi vida más adelante, sola. Tuve un tipo de ataque, como te diría, lo que intentó ser un..., un..., un abuso posiblemente, alguien con el que yo salía en ese momento, de muy buena familia, conocía a la familia, todo. Un día para el auto y parecía que se había enloquecido, que se le había metido el demonio a este muchacho, qué sé yo, yo le metí cada bollo encima, ¿viste?. Entonces me puso un arma. El hombre tiene mucha fuerza, al lado de una mujer, a iguales edades, siempre tiene más fuerza, entonces me ejerce presión sobre el cuello y yo sentí que me moría. Entonces ahí, yo siempre fui muy devota de Jesús, lo invoqué y vi como si fuera algo como un rayo plateado así, impresionante, yo dije este me mata acá, tenía un arma y me estaba asfixiando como para que deje de patearlo. Entonces vi ese fogonazo impresionante y me soltó como por arte de magia, puso en marcha el vehículo, me dejó en mi casa y nunca más en la vida supe de esa persona, jamás. Mi padre me dice “qué rápido que volviste” y yo le dije “sí, porque me pasó no sé que”, no le sabía ni explicar. A mí se me fue borrando, yo agradecí la situación, digamos que fue como un encuentro muy fuerte, yo dije esto es como que yo en algún momento voy a tener que agradecer a María. En el protestantismo¹⁷³ hay un concepto diferente, se le dice

¹⁷³ Mirtha remite a ciertos conocimientos tomados de su paso por un colegio ecuménico cristiano y de reuniones en la Iglesia Metodista durante su juventud. En su entrevista comentó algunas características de este tránsito por distintos espacios religiosos: “Colegio Ecuménico Cristiano creo que es el nombre [...]. Esa escuela tenía hasta

María a la madre de Jesús y se la respeta como tal. Virgen le dice la Iglesia Católica, entonces bueno, “el Hijo me trajo a la Madre”, por eso yo muchas veces digo “María”, “La santa Madre” pero el respeto y la veneración es exactamente la misma (Entrevista con Mirtha, 2016).

Este episodio de violencia al que Mirtha fue sometida en su juventud, y su extraordinaria resolución, se ubican en su biografía como elementos que reafirmaron su fe en María. Asimismo, como es frecuente en este ámbito, Mirtha considera que haber atravesado esta circunstancia no constituye un hecho azaroso, sino que estuvo destinado a suceder con el objetivo de promover su *evolución espiritual* y acercarla a la figura de María y es por esto que lo termina agradeciendo. Como dijimos, dicho acercamiento tendrá como consecuencia, muchos años después, su desempeño como practicante e instructora de la LLM. Si bien ella ya había iniciado su exploración espiritual durante su adolescencia, fue una búsqueda que detuvo durante los años en los que estuvo casada. Su marido, de origen italiano, provenía de una familia muy católica y seguía esa tradición, lo que chocaba con su forma espiritualizada y anti institucional de vincularse con lo sagrado.

Y bueno, mientras estuve casada como era para disputa y para pelea de ese tema, fueron 16 años pero yo, en el fondo, me seguía sintiendo lo que era, no dejaba mi casa para ir a practicar nada pero, yo seguía sintiendo lo que era, no cambiaba. Cuando yo quedo viuda ahí es donde retomo, pero desde otros conceptos ¿no? Empiezo metafísica¹⁷⁴ (Entrevista con Mirtha, 2016).

Es así que sus prácticas y experiencias espirituales actuales se inscriben en una biografía fuertemente marcada por relaciones de género. La consolidación de su fe en María a partir

*baptisterio y eran todas actividades, en cuanto a lo religioso, ecuménicas. Ahí había gente de la colectividad armenia, yo tenía profesores armenios, profesores de la Iglesia Bautista, de la Iglesia Luterana, de la Iglesia Anglicana, de la Iglesia Menonita. [...] Nunca me gustaron los sacerdotes, tampoco las monjas, pero eso yo mucho no lo hablo porque relacionan a María con el catolicismo, yo no me siento católica, yo voy a la iglesia por respeto, por un casamiento, una boda, un bautismo. Pero no me siento..., lo rechacé desde muy niña por alguna razón, no sé, es que por ahí la gente mezcla todo pero no es así. En mi búsqueda iba sábados o domingos que son los días que puede haber cultos como misas, como todas esas cuestiones, yo me iba, me vestía y me iba [a recorrer iglesias]” (Entrevista con Mirtha, 2016). El mencionado rechazo, cuya causa Mirtha manifiesta desconocer, puede comprenderse a la luz de otro dato que surge en la entrevista, esto es, el anticlericalismo de su familia de origen a la que define como una familia con “*tendencias completamente contrarias a la religión*”. Si bien aclara que prefiere no explicitar cuáles son estas tendencias, e incluso se tapa la boca en signo de pudor al referirlas, sugiere que guardan relación con la participación de su abuelo en la guerra civil española. Junto a esto afirma que, a pesar de este contexto desfavorable, las mujeres de su familia definieron que era necesario que sus hijas fueran bautizadas. La tensión en la que se mueven estas pertenencias, delimitaciones y sentidos puede ayudarnos a entender los posicionamientos que Mirtha siente como indecibles o adecuados, y cómo su mirada crítica sobre el clero no socava su estrecho vínculo con María.*

¹⁷⁴ Se refiere a la Metafísica de Saint Germain, un conocimiento esotérico del que hemos dado ciertas precisiones en el capítulo 1.

de un episodio de violencia machista del que logró salir “ilesa”, el desplazamiento de su vocación espiritual en pos de su rol como esposa y, finalmente, el despertar o reencuentro con este tipo de prácticas a partir de su viudez, son elementos que inscriben su vínculo con lo espiritual en una trayectoria donde se constatan las desigualdades estructurales de las relaciones de género. Puntualmente, la necesidad de dejar de lado sus inquietudes espirituales para no entrar en conflicto con su marido y para no "dejar su casa" ponen en evidencia una serie de mandatos y expectativas sobre la forma adecuada de cumplir con su rol como esposa y, en última instancia, como mujer.

La fragilidad femenina a la que Mirtha alude en el relato anterior que se expresa, a su entender, en el aspecto físico, también se hace presente en el testimonio de Lorena quien la representa desde la dimensión emocional. Durante la entrevista nos comentaba que su vuelco hacia la espiritualidad fue una manera de *sanar*, de superar estados de angustia que encontraban su origen en una infancia difícil debido al trato de su padre. Al desarrollar ciertas ideas sobre las cualidades femeninas, sostenía:

Yo te puedo hablar de mí, y yo, crecí llorando. O sea, nací llorando porque lloré y vivo llorando, para mí fue muy difícil, creo que busqué también sin querer; respuestas o lugares donde sanar porque eso yo quizás esperaba que sea en el centro de la familia y yo no lo tuve dentro de la familia, ponéle con mi viejo que siempre fue muy duro, muy machista, egoísta. No egoísta, eh..., porque él siempre hizo mucho por..., siempre fue militante pero en el trato con los hijos, de hecho yo llegué a sentir que él siempre fue celoso de mí por mi mamá (Entrevista con Lorena, 2018).

Durante nuestra conversación la figura de su padre aparece de manera recurrente. Por un lado, muestra por él gran admiración por su trayectoria como militante por los derechos humanos y distintas causas sociales, actividad que incluso lo llevó a tener que exiliarse durante la última dictadura militar. No obstante, también expresa que se ha sentido profundamente incomprendida por él y que, consecuentemente, se vio obligada a ocultar o reprimir aspectos de sí misma durante mucho tiempo.

Vengo de una familia donde mi papá es una persona bastante dura, donde siempre tuve que reprimir mi forma de pensar las cosas porque las cosas eran de esta manera y punto, “y te callás la boca”. De alguna forma siento que acumulé un montón de cosas, ojo, es un tipazo mi viejo ¿eh? pero dentro de su estructura, es como que no me copé nunca con esa estructura. Creo que fueron cosas que se fueron sumando (Entrevista con Lorena, 2018).

De acuerdo a su testimonio, estos elementos que se fueron sumando y la llevaron, en sus propios términos, a estar deprimida empezaron a resolverse a partir de ciertas elecciones espirituales que involucran la terapia de *Reiki*, una intensa sesión de lectura de *Registros Akáshicos* y la *iniciación* y práctica de la LLM como último eslabón. Al relatar su experiencia de la sesión en la que una especialista le “abrió los registros” y le explicó cuestiones que “venían de sus vidas pasadas”, detallaba:

L:—Entonces me hizo ver a mi mamá de otra manera, como una persona que se sentía muy sola a pesar de estar acompañada por su marido, de esa dureza de mi papá y como se relacionó la familia también, porque yo me sentía débil en muchas ocasiones. Cosas así que a mi me hicieron dar cuenta..., solo saber que era eso me hizo cambiar, solo saber eso me hizo cambiar mi forma de sentirme.—

A.G.:—claro, entender—

L:— Entender, porque yo quería una explicación ¿por qué mi papá es así? bueno, sus situaciones fueron complejas, lo entiendo pero me hizo ver, entender, a mi mamá por qué actuaba de esa manera, a mi papá por qué actuaba de esa otra manera y de por qué yo actuaba de alguna manera, de manera inconsciente, eh, fue sanador—” (Entrevista con Lorena, 2018).

En rigor, la espiritualidad aparece como una respuesta reparadora a un estado emocional de fragilidad y tristeza cuyo origen la entrevistada ubica en los vínculos de una familia que podría describirse como arquetípicamente patriarcal. Actualmente, Lorena se siente fortalecida, utiliza cotidianamente los *tratamientos* para protegerse a sí misma y llevar prosperidad a su negocio. Si bien no ubica la causa de esta transformación en su acercamiento a la LLM exclusivamente, sino en la sumatoria de distintas elecciones que se orientaron en este sentido, especialmente en la mencionada sesión de *Registros Akáshicos*, consideramos que su testimonio se alinea a lo que hemos sostenido como argumento central de esta tesis: la incorporación de una cosmología y práctica ritual se convierte en el puntapié inicial de una serie de transformaciones subjetivas e intersubjetivas que llevan a sus protagonistas a “espiritualizarse” logrando, por ejemplo en el caso de Lorena, un estado de mayor bienestar.

Asimismo, Sara, una mujer de 45 años de González Catán que trabaja en el comedor de una escuela estatal de su barrio, se ha acercado al *Reiki* y a la LLM en busca de actividades que “le hagan bien” y la tranquilicen. Su malestar es reciente, hace algunos meses está atravesando una conflictiva separación y sufre violencia psicológica por parte de su ex marido quien

la insulta, se burla de ella y la desmerece. Ante esta situación angustiante, Sara activa constantemente la LLM para protección suya y de sus hijos, quienes son víctimas indirectas de la misma circunstancia. También envía *tratamientos y energía mariana* a su ex marido con el fin de que modere su actitud, de “iluminarlo con la *energía* de la Llave” y de que recapacite. Ella explica que en los primeros días de la separación, a su crisis de angustia se le sumaban peleas constantes que la llevaban a empeorar su estado emocional hasta que determinó que “no quería luchar más”. Fue en ese momento en el que comenzó a aceptar la situación recurriendo a las herramientas que encontró en un centro de *Yoga* cercano a su casa, en el que se dictan cursos vinculados a cuestiones espirituales. Nuevamente, en su recorrido encontramos que verse expuesta a estas formas de maltrato asociadas a su condición de género fue el impulso que la llevó a desarrollar un interés por indagar en el ámbito espiritual.

Incluimos estos tres testimonios porque reflejan un patrón a través de un abanico de escenas. Cabe aclarar que, con sus matices, esta clase de experiencias nos han sido referidas una y otra vez por las mujeres con las que hemos dialogado en los distintos grupos de LLM que frecuentamos. Hasta aquí analizamos la forma en la que su condición desigual en relación al género –que sin duda se intersecciona¹⁷⁵ con otras dimensiones como pueden ser la de clase, raza, generación, entre otras– llevó a estas practicantes a experimentar situaciones y emociones que derivaron en un vuelco hacia la espiritualidad.

En sus relatos de vida muchas de las mujeres con las que hemos dialogado han mencionado tránsitos por espacios y grupos religiosos que antecedieron a su participación en el medio de la espiritualidad holística. Alina participaba de un grupo de oración de “mamás” en la parroquia ubicada en el colegio católico de sus hijos, Mirtha –como ya mencionamos– frecuentaba reuniones en la Iglesia Metodista, también Silvia –como veremos– posee una trayectoria fuertemente católica debido a su propia educación y a ciertos ritos de los que participaron sus hijos, como el bautismo y la comunión.

En virtud de ello podemos preguntarnos por qué no se valieron de estos recursos y pertenencias preexistentes para resolver o aliviar sus distintas circunstancias acuciantes. Tomando sus propias apreciaciones podemos inferir que la horizontalidad, espontaneidad y profundidad emocional con la que caracterizan y viven las experiencias espirituales en el circuito *New Age* han jugado un rol relevante en su preferencia por este medio como espacio de *sanación*.

¹⁷⁵ Para una definición de “interseccionalidad” ver nota al pie n.º 8 en la introducción.

Sin embargo, en el caso de la LLM no podemos dejar de tener en cuenta que el papel protagónico en el que se ubica a la Virgen María también puede haber funcionado como un elemento atractivo, por tratarse de una figura familiar y consagrada en la gramática simbólica de sus seguidoras.

2. Representaciones de género en el mundo espiritual: femineidad

En este apartado intentaremos dilucidar qué representaciones sobre la femineidad –que en este contexto son complementarias a la masculinidad¹⁷⁶– circulan en el grupo y cómo se explica la desproporción que aparece en la distribución de género dentro del movimiento de la LLM y en el ámbito espiritual en general¹⁷⁷, de acuerdo a la mirada de sus protagonistas. Aquí pretendemos explorar las explicaciones *emic* que dan cuenta de tal cuadro porque creemos que en ellas se revelan interesantes representaciones de “lo femenino” y “lo masculino”. En el último apartado veremos cómo estas representaciones impactan y transforman, de manera ambivalente, el modo en el que estas mujeres experimentan la femineidad.

El elemento de mayor peso a la hora de comprender dichas representaciones es, sin duda, la figura de María. Las nociones que dispara en torno a los conceptos de maternidad y cuidados, y sus consecuencias, son claves para entender la experiencia generizada dentro de este grupo. Hay que mencionar que, en muchas ocasiones, dichas nociones se sostienen en función de trayectorias religiosas y espirituales que se han visto marcadas por contactos más o menos estrechos con experiencias católicas.

El testimonio de Silvia expresa las conexiones entre los elementos que hemos mencionado. Ella otorga un lugar especialmente relevante a la LLM dentro de las disciplinas que conoce y practica debido a su relación previa con la figura de la Virgen. Su paso por distintas instituciones educativas católicas tiene como resultado –desde su punto de vista– que conside-

¹⁷⁶ Vale aclarar que las construcciones generizadas que se ponen en juego dentro de este movimiento se basan en un modelo androcéntrico heterosexista, lo que no solo implica una naturalización de las categorías de sexo y género, sino la preeminencia de un modelo vincular heterosexual. Si bien escasamente tematizada por sus miembros, la presencia de varones que se identifican como homosexuales (siendo estos la casi totalidad de varones que participan del movimiento) merecería un tratamiento específico que excede los alcances de este capítulo.

¹⁷⁷ Algunos investigadores se han preguntado por la desproporción entre el número de mujeres y varones que circula en las espiritualidades de la Nueva Era y han llegado a sostener que el contenido “explícitamente feminista” que estas promueven tiene como resultado que los varones no encuentren a estos espacios atractivos, sino que más bien los perciban como medios hostiles (Trzebiatowska y Bruce, 2013). A lo largo del capítulo vamos a aportar evidencia que nos llevará a diferir con este argumento, podríamos adelantar aquí que en todo caso son los contenidos que responden a un canon tradicional femenino –y no feministas– lo que atrae a una mayoría de mujeres a estos espacios.

re a la Virgen María como una figura muy cercana y poderosa.

Al profundizar sobre su experiencia en la práctica de la LLM, señala:

Para mí la Virgen es algo muy grande, yo me eduqué en una escuela católica, primaria, secundaria y parte del terciario entonces es muy movilizante. La Virgen de Luján, por nombrar una advocación, yo decidí a mi hija bautizarla en Luján porque yo se la di a la Virgen a mi hija, para mí es algo muy grande, más grande que todas las que yo he hecho e hice muchas cosas [...] (Entrevista Silvia, 2017).

La vivencia expresada por Silvia se entiende a la luz de la importancia que se le otorga a la figura de María dentro de este grupo como ideal de femineidad, en su rol de madre y como protectora de la humanidad. Para ella, las tareas de sanar y cuidar se encuentran profundamente imbricadas con la condición femenina, es por esto que se reconoce a sí misma como parte de un “linaje de mujeres que curan”. Esta identificación, en su caso, responde a una doble acepción, ya que además de practicar disciplinas orientadas a la *sanación espiritual*, como ya mencionamos, la tarea de curar también constituye su profesión (es médica y psicóloga).

S:– Mi mamá era de Santiago del Estero y venía de todo este linaje de mujeres que curan, ella hablaba quechua, era de un pueblito súper humilde y ella rompió ese linaje porque esas cosas acá en la ciudad eran vistas como ignorancia. Pero la cuestión de las mujeres y la sanación es antológica [sic], las mujeres cuidaban el fuego en la cueva y ahí es donde se pasaban ese conocimiento mientras los hombres se iban a buscar el mamut. En la actualidad los roles están invertidos y las mujeres intentan encontrar un equilibrio entre estar adentro y estar afuera. Porque cuando te alejás demasiado de la cueva la añorás. A mí me pasó que tuve que cortar con lo profesional porque estaba más tiempo afuera que adentro de la cueva (Entrevista Silvia, 2017).

Además de establecer una clara asociación entre la femineidad, el hogar y el rol de cuidado, Silvia expresó haber tenido que abandonar temporalmente su vida profesional por sentirse requerida en su rol de madre y esposa. Para comprender cómo el balance entre estos dos ámbitos se articula con la elección por el *camino espiritual*, cabe retomar la hipótesis de Houtman y Aupers (2007) quienes sostienen que la inclinación de las mujeres hacia el medio holístico se encuentra ligada a que, contemporáneamente, las mujeres experimentan más problemas que los hombres para combinar distintos “modos de ser del *self*” y a la necesidad de compatibilizar estos roles. Por ejemplo, las mujeres se encuentran tensionadas entre un perfil de mujer trabajadora o cuidadora; o entre construcciones de identidades autónomas frente a

identidades que se definen como referenciadas o volcadas hacia otros¹⁷⁸.

La función femenina del cuidado¹⁷⁹ se ve expresada en la utilización que hacen las practicantes de las técnicas de la LLM aprendidas en las *iniciaciones*. Los *tratamientos energéticos* implementados en los cursos suelen ser aplicados por las aprendices de *Llave* para resolver problemas de salud de sus hijos, nietos y, a su vez, con el objetivo de lograr un buen desempeño académico por parte de ellos. En virtud de esto creemos que la LLM se propone como una herramienta que permite a las mujeres desempeñar un rol vinculado al cuidado; rol que entendemos como principalmente adjudicado a la esfera femenina desde la distribución de atributos y tareas culturalmente hegemónica¹⁸⁰.

Junto a esto es interesante remarcar el modo en el que la LLM provee a sus participantes con los medios para perseguir el modelo de madre cuidadora que se establece a partir de María. Si bien es ella la potencia a la que se recurre constantemente en busca de protección y favores, el rol mediador de las mujeres que *envían Llave* acaba en una replicación de este ideal. Como indica Catalina Monjeau para explicar los vínculos entre religión, emociones y cuidados, estas presencias sociales del cuidado pueden encarnarse en agentes humanos y no humanos entre los que “María aparece como una cuidadora más, capaz de efectos de sostén y

¹⁷⁸ El mencionado estudio fue realizado a partir de una encuesta desarrollada en 14 países occidentales entre los cuales Argentina no se encuentra incluida. A su vez, las conclusiones generales a las que arriba, que indican que un marcado proceso de “destradicionalización” en los sectores instruidos de la sociedad es lo que los volcaría hacia un interés por la espiritualidad (Houtman y Aupers, 2007), no resultan coincidentes con lo que hemos hallado para nuestro caso de estudio, dado que en la LLM la relación con lo que podría llamarse tradición pasa por una lógica de resignificación y no de rechazo o distanciamiento. A pesar de ello, la hipótesis que retomamos con respecto a la dimensión de género nos resulta útil para reflexionar sobre los datos obtenidos en nuestro propio trabajo de campo.

¹⁷⁹ Autores como Malinowski (1927), Margaret Mead (1935), Ralph Linton (1956[1936]), George Murdock (1937) y Marshall Sahlins (1983[1974]) han elaborado las primeras reflexiones en torno a la división sexual del trabajo, el *status* y sus consecuencias en las relaciones de parentesco y la distribución de lo que actualmente denominamos cuidados. A partir de la década de 1980, trabajos como los de Carol Gilligan (1982), Sara Ruddick (1989) o Nancy Scheper-Hughes (1984) problematizaron el concepto de “cuidados” bajo una perspectiva feminista. Existe una vasta literatura que evidencia cómo, en términos generales, las mujeres son mayormente responsables de las tareas de reproducción doméstica, gestión y cuidado de los miembros de la familia (Aguirre, 2005; Delfino, 2012; Durán, 1997; Faur, 2014; Picchio, 2001). Dentro de nuestro análisis entendemos por cuidado “todo lo que hacemos en vistas de mantener, sostener o reparar nuestro ‘mundo’ de manera tal que podamos vivir en él lo mejor posible” (Fisher y Tronto, 1990: 40). Tomamos esta amplia definición para incorporar en ella todas las actividades afectivas, terapéuticas y domésticas desarrolladas por las mujeres del grupo en cuestión. Para una reflexión crítica sobre los usos del concepto ver Esteban (2017).

¹⁸⁰ Tomando la perspectiva gramsciana desarrollada en los trabajos de Raymond Williams (2000 [1977]) y Stuart Hall (2014), entendemos a la hegemonía como un proceso de dominación pero también de construcción de consentimiento. Un proceso que se manifiesta siempre como un hacer activo e impermanente encarnado en los aspectos no coercitivos del poder. Mientras que la *dominación* refiere a las formas políticas en las que se instaura y mantiene el poder, la *hegemonía* es el término a través del que se definen los procesos culturales que la posibilitan.

acompañamiento en las personas” (2019: 54). Esta concepción de María como agente de cuidados capaz de encarnarse impacta en las identidades de sus devotas –cuestión ya señalada por Krebs (2017)–, modelando su modo de ser “hijas” y de verse protegidas o, como señalan nuestras interlocutoras, de sentirse *cubiertas por su manto*. Las estrechas relaciones que se establecen entre las representaciones católicas de lo femenino, su supuesta capacidad natural para materner y para las tareas de cuidado y atención también han sido analizadas en otros contextos católicos como es el caso de la organización *Opus Dei* (Bargo, 2018). Este vínculo naturalizado entre femineidad, maternidad y cuidado convierte a las mujeres en agentes clave para “educar en valores” y practicar la caridad dentro del mencionado grupo.

Desde el punto de vista nativo, la afinidad “natural” entre ser madre, ser cuidadora y ser espiritual podría ser la explicación de la presencia mayoritaria de mujeres dentro de estos espacios. Esta idea nos sugería Alina durante una entrevista:

A.G.: – ¿Por qué pensás que hay tantas mujeres en este ámbito?–

A:– Y no hombres, no sé, yo creo que las mujeres somos más perceptivas por ahí necesitamos más la espiritualidad porque al ser madres, cuando sos madre sos distinta a una persona que no tiene hijos, increíblemente porque sentís diferente, ¿vos tenes hijos?–

A.G.: – No–

A:– Bueno, sos chica todavía, cuando sos madre hay algo que se despierta en uno que es proteger a esa personita que después se convierte en esta bestia jaja [señala a su hijo que acaba de ingresar a la cocina], y tenemos esa cosa, vos sabés que yo siempre hablaba con “Jesús, Jesucito, Dios, Diosito” y nunca nombraba a la Madre y ahora estoy más como unida a ella (Entrevista con Alina, 2019).

Como se hace patente en este testimonio, la experiencia de ser mujer se ve ineludiblemente ligada a la maternidad. A su vez, la maternidad es conceptualizada como un proceso que *despierta* o hace necesaria la espiritualidad, dado que habilita una nueva forma de *sentir* orientada hacia el cuidado de los hijos; y que, por otra parte, no puede ser comprendida por aquellas que no la han experimentado. Por último, en el discurso de Alina, este vínculo entre femineidad, maternidad, espiritualidad y cuidado redonda en una intensificación del lazo que experimenta con María.



Figura N°21:
Imagen en referencia al día de la mujer que circuló en los grupos de WhatsApp y Facebook en el Grupo Transicional en el año 2019.

Hasta aquí las características que han sido resaltadas por las practicantes de la LLM ponen de manifiesto cierta exaltación de una identidad femenina volcada hacia los otros y hacia la función del cuidado fundamentalmente, lo que en palabras de Woodhead y Sointu (2008) se definiría como *relational care* [cuidado relacional]. Es decir, que en este marco se reafirman las atribuciones tradicionalmente femeninas.

Lo que antecede nos ha llevado a cuestionar el supuesto según el cual al ámbito espiritual se lo asocia a fuerzas de empoderamiento¹⁸¹, y que es contrapuesto a los espacios religiosos leídos en términos de instituciones tradicionales que coartan la libertad de sus miembros. Este supuesto que postula al medio espiritual –entendido como opuesto a la religión– como

¹⁸¹ Algunos autores han trabajado la vinculación entre género y espiritualidad centrándose específicamente en el caso de la Nueva Era y en el modo en que esta promueve la emergencia de una conciencia feminista ofreciendo a las mujeres roles alternativos de género y figuras de referencia. De acuerdo con esta perspectiva, las propias practicantes perciben a la espiritualidad como un ámbito más igualitario que las religiones tradicionales en relación al género y también más laxo en relación al cuerpo y la sexualidad (por ejemplo, a través de la celebración del cuerpo femenino) (Longman, 2018; Pike, 2001; Salomonsen, 2002). Así es como la espiritualidad se posiciona a sí misma como igualitaria en oposición a la religión institucionalizada, ofreciendo la posibilidad de “sanar las heridas” infligidas por una sociedad opresiva y de crear nuevos modelos de femineidad y masculinidad. A fin de problematizar las nociones precedentes, Fedele y Knibbe (2013) sostienen que esta clase de estudios tienden a reproducir el discurso *emic*, tomando a los grupos *New Age* como movimientos empoderantes y feministas *per se*, mientras que otros estudios, por el contrario, intentan describirlos como movimientos narcisistas, superfluos o ligados al capitalismo.

esencialmente liberador por contraposición a la religión como medio únicamente opresivo reproduce una serie de prejuicios que ya han sido adecuadamente cuestionados por algunas autoras abocadas a comprender cómo los mundos religiosos presentan sus líneas de fuga, reelaboraciones críticas y permiten a las mujeres alcanzar intereses prácticos¹⁸²(Mahmood, 2011; Scott, 2009; Tarducci, 1991, 2002).

En suma, lo que sostenemos aquí es que no todas las manifestaciones, prácticas e ideas que circulan dentro de un contexto religioso son “naturalmente” conservadoras y perjudiciales para las condiciones en las que desarrollan su vida las mujeres como tales, ni todos los fenómenos que pueden enmarcarse como espirituales resultan mecánicamente potenciadores de la emancipación femenina. En relación a esta cuestión, Felitti y Rohatsch (2018) señalan que, a pesar de distanciarse de la religión institucional, el mundo de la espiritualidad Nueva Era no se encuentra eximido de reproducir estereotipos de género que colaboren a una situación de desigualdad en perjuicio de las mujeres. La complejidad del fenómeno reside en reconocer su ambigüedad, la forma en la que cierta esencialización de la condición femenina, que ubica a las mujeres como “dadoras de vida”, personas “conectadas a la naturaleza y a sus emociones” y como “guardianas y cuidadoras”, puede redundar en un empoderamiento y aumento de la

¹⁸² Respecto a esta cuestión, es necesario volver a mencionar los trabajos de Scott (2009) quien problematiza las posibles vinculaciones entre el proceso de secularización y el género, discutiendo con la idea de que un mayor grado de secularización traería aparejado, necesariamente, un incremento en la igualdad de género. Para sostener este argumento afirma que la desigualdad de género ha sido parte constitutiva del modelo de estado occidental modernizado y secularizado, que se ha organizado en base a la familia como unidad nuclear; y que es dentro de esta institución que los roles varón-mujer son distribuidos y reafirmados dentro de un esquema desigual. Su análisis nos resulta interesante en la medida en que nos permite evitar caer en lecturas deterministas en las que la fuerza de lo religioso funcionaría únicamente como una vía para reforzar las relaciones jerárquicas de género, condenando a las mujeres a escenarios de mayor opresión. Dentro de esta línea de indagación se inscriben los ya mencionados trabajos de Mahmood (2011) quien, mediante el estudio del movimiento pietista que impulsan las mujeres musulmanas en Egipto, advierte que profundizar en conocimientos y prácticas religiosas puede significar una plataforma de empoderamiento para las mujeres, incluso dentro de medios religiosos que han sido usualmente concebidos como espacios de opresión. Tomar parte dentro de ámbitos predominantemente masculinos, como es el de las mezquitas, puede significar un paso de apertura hacia el espacio público a través del cual las mujeres pueden hacer sentir su voz de formas no contempladas por los movimientos feministas de Occidente, en los que la agencia se ve fundamentalmente asociada a mecanismos que pretenden explícitamente subvertir un orden social previamente establecido. En esta dirección pero en el contexto nacional, Tarducci (1991, 2002) analiza el caso de fieles pentecostales en el conurbano de Buenos Aires y advierte las redes de contención materiales y emocionales que ellas despliegan a partir de su pertenencia a la Iglesia Pentecostal y su impacto en las condiciones de su vida cotidiana. Lo antedicho no implica dejar de lado los aspectos doctrinales e ideológicos de esta corriente religiosa que, sin duda, coloca a las mujeres en relaciones de subordinación respecto del varón tanto en el medio familiar como en la jerarquía eclesiástica, sino que se trata de reconocer las disonancias entre la dimensión de la doctrina, los discursos y las representaciones y sus tensiones con la forma en la que dichas representaciones se tramitan, su dimensión práctica y efectos.

autonomía, aunque estos procesos no se den por los carriles que ciertas lecturas del feminismo académico esperan o desean¹⁸³.

3. Femeidades y feminismos en tensión

Para comprender cabalmente este movimiento ambivalente es necesario señalar que la mayoría de las entrevistadas sostienen un discurso crítico en relación al movimiento feminista¹⁸⁴ y muchas de sus reivindicaciones. Durante el período en el que las discusiones vinculadas al género tomaron centralidad en la sociedad argentina y en los medios de comunicación debido a la visibilización del movimiento “Ni una Menos” (a partir del año 2016) y de la lucha por la legalización del aborto (cuya masificación se dio en el año 2018), varias practican-tes de la LLM expresaron su mirada sobre esta cuestión. Claudia –una practicante de González Catán de 50 años– envió al grupo de *WhatsApp* compartido con su instructora y compañe-ras un mensaje comentando su sentir durante esos días. El texto comenzaba explicando que últimamente había recibido mensajes “muy tristes”, mensajes que “pintaban” a los hombres como “los malos de la película”, mensajes que pretendían “romper la familia” y que, desde su lugar, ella sentía la necesidad de expresar que veía a su marido como un compañero generoso, no igual pero sí complementario en sus tareas y funciones. Uno de los elementos que enfatiza-ba era que siempre se mostraba dispuesto a ayudarla en tareas del hogar.

Evocando sentidos similares, Alicia, una profesora de letras, psicóloga e instructora de LLM de 47 años de Banfield –a quien ya hemos hecho referencia–, expresó durante una entre-vista su distanciamiento respecto de “las feministas” debido a su posicionamiento en relación a la familia. También mencionó que su propio matrimonio responde a una estructura “muy tradicional” y en tono de broma agregó “nosotros, somos los Ingalls¹⁸⁵”. Junto a esto, afirmó

¹⁸³ En relación a esto, Felitti (2019) sostiene que en los estudios académicos locales existe aún una resistencia a destacar las posibilidades que las religiones o la espiritualidad tienen para ofrecer a las mujeres en cuanto a la conquista de derechos y las aspiraciones feministas.

¹⁸⁴ Entendemos al “movimiento feminista” como un actor político constituido a partir de una serie de demandas que apuntan a visibilizar y transformar la situación de subordinación que experimentan las mujeres por el hecho de serlo. Bajo el objetivo de lograr una igualdad social y política, el feminismo –expresado en una multiplicidad de variantes teóricas y políticas– supone la existencia y necesidad de abolición del sistema patriarcal de organi-zación social actualmente vigente. Su heterogeneidad tiene como consecuencia que frecuentemente se haga refe-rencia a “los feminismos”, como modo de expresar dicha pluralidad. Para una historia del feminismo en Argenti-na ver Barrancos (2014).

¹⁸⁵ En referencia a La Familia Ingalls, una popular serie de televisión norteamericana que fue emitida por prime-ra vez durante la década de 1970, se trataba de un drama familiar que retrataba la vida de una familia tradicional en EEUU a fines del siglo XIX. Es un tópico recurrentemente evocado en la cultura popular para describir el ar-quetipo de una familia “perfecta” y convencional.

que este modelo familiar, con el que por cierto se siente muy a gusto, le ha valido varias críticas desde “el afuera”. En respuesta a esta mirada externa, indicó: “al que no le gusta, que no mire, ¿yo te estoy mirando tu matrimonio?”.

En clave psicoanalítica, sostenía:

[las feministas] están en contra de la familia y están en contra de tener hijos pero el lugar que le dan al feminismo es simbólicamente el de un hijo, entonces quieren que todo el mundo lo vea, que todo el mundo sepa lo maravilloso que es y si te metés con el feminismo te matan (Entrevista con Alicia, 2020).

Acaso con la intención de marcar contradicciones en una causa con la que no se identifica, Alicia pone en evidencia una concepción esencializada de la maternidad como atributo universal femenino. Desde su punto de vista, incluso aquellas mujeres que pretenderían mantenerse alejadas de este rol, acabarían desplegándolo –por una suerte de inclinación intrínseca–, ejerciendo un rol maternal hacia ese “hijo simbólico” que sería el feminismo.

Lo que pretendemos señalar aquí es que muchos rasgos que nuestras interlocutoras identifican con “el feminismo” –rasgos que pueden ir desde versiones caricaturizadas que circulan a través de medios de comunicación y redes sociales hasta consignas que son efectivamente nodales para sectores mayoritarios del movimiento– se interpretan en abierta contradicción con sus modos de entender y experimentar la femineidad.

Para indagar en las articulaciones y des-articulaciones entre LLM y feminismo, las opiniones y modos de concebir el aborto resultan particularmente relevantes. Por un lado, cabe destacar que el tema aparece en los *mensajes revelados* provenientes de María, que marcan la doctrina oficial del grupo. De acuerdo con esta fuente, la elección de un aborto voluntario no resulta condenada *per se*, ya que se supone que cada mujer conoce los motivos que la llevaron a tal decisión; también se asume que cuando una mujer decide abortar por los motivos que sean, es muy probable que esta determinación se resuelva en un aborto espontáneo por acción de la *energía*. Los mensajes revelados expresan esta posición del siguiente modo:

Cada ser sabe en su corazón junto con su ángel guardián, los diferentes estados emocionales y espirituales que ese ser ha debido transitar para llegar a esa resolución, el por qué y los contras de seguir con ese embarazo o no.(...)

Como veis hermanitas mías, aquí no se habla de castigo ni de culpas, esto no existe en el plano de la Evolución, de los hijos de Dios.

Os haré una pregunta ¿Habéis disfrutado plenamente de la decisión de un aborto? NO creo que ninguna mujer lo haya hecho. Por favor hermanitas no confundáis el alivio que habéis sentido al saber que físicamente habéis quedado ilesas y con vida, os estoy haciendo la pregunta de si habéis sentido satisfacción al pasar por esa experiencia. No creo que ninguna mujer pueda contestarme que sí, por ello hermanas, bastante habéis tenido con la culpa y el miedo para que se os siga juzgando. Si nosotros no lo hacemos [se refiere a los seres superiores de los que ella, María, es parte] ¿Porqué lo hacéis vosotras?

Perdonáos y seguid adelante con vuestra vida, olvidad esta experiencia dolorosa y trabajad en pos del amor (Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 4to nivel de consciencia. Buenos Aires, 2002: 5-6).

Si bien excede el tema de este capítulo, es de nuestro interés incluir algunos *mensajes revelados* que evidencian estos puntos de tensión y diferenciación entre la doctrina de la LLM –en tanto “verdadera” manifestación del espíritu y voz de María– y los usos institucionales católicos que, desde esta enseñanza, se consideran generadores de culpa y sufrimiento para la humanidad y especialmente para las mujeres. En este caso, la percepción moral respecto del aborto y la vida de las mujeres gestantes es el tema sobre el que se construye tal crítica, expresada en los siguientes mensajes:

Hemos visto con dolor las condicionantes reglas que la sociedad eclesiástica ha puesto de manifiesto acerca de estos temas, lamentablemente el costo ha sido y sigue siendo muy difícil de aceptar para nosotros, los seres de mayor desarrollo evolutivo. Veréis, hermanitos, hemos visto la manipulación culposa que muchos habéis sufrido a causa de esto, hemos visto muchas madres morir porque el movimiento eclesiástico ha grabado en sus mentes que uno debe aceptar los hijos que El Más Alto os envía, muchas mujeres aún a riesgo de muerte siguieron con ese precepto inamovible en sus creencias, y han muerto por esa causa, dejando a niños indefensos sin su presencia tan vital, desamparados. Este, hermanos míos sí es un caso despiadado de muerte perversa, la vida siempre debe respetarse, a todo precio, y en las leyes que se os ha dado, el hombre (como género) está entre el cielo y la tierra, por ello, ¿cómo arriesgar la vida de una mujer encinta, cuando este embarazo hace peligrar su propia existencia, por un precepto que condena el control de la vida, pero que no condena la posible muerte?

¿Vosotros consideraréis que El Más Alto os diría tened hijos sin control, aunque eso hiciera poner en riesgo de vida a la mujer que los pare, a la que debe encargarse del sustento de esa vida y de las otras que ha traído al mundo? ¡Si vosotros supierais la tristeza de las almas de las madres que dejan a sus niños, cuando han perdido la vida por ellos!

La vida que existe en este plano tiene prioridad, pues se manifiesta

plenamente, la que está en gestación aún no se manifiesta plenamente, pues su alma no habita con ella, depende del campo de luz de su madre, por ello la vida debe ser cuidada y cualquier mujer en riesgo de muerte en un parto deberá tener la libre elección de saber si desea continuar con ese riesgo o no (Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 4to nivel de consciencia, 2002: 3)

Aquí la postura expresada en los *mensajes revelados* se diferencia del posicionamiento católico ortodoxo contemplando circunstancias vitales que podrían considerarse justificativas de la elección voluntaria de un procedimiento de aborto. A pesar de este posicionamiento doctrinal que, entre otras cosas, es un punto de apoyo para mostrar un distanciamiento y una mirada crítica hacia la “sociedad eclesial”¹⁸⁶, la mayoría de las mujeres que han sido nuestras interlocutoras en estos espacios se manifestaron en contra de la legalización y la realización de abortos. Los argumentos que suelen esgrimirse para sostener este posicionamiento pasan por referencias a la sacralidad de la vida humana desde el momento de la concepción, así como a la sacralidad del vínculo madre-hijo y también a posibles daños *kármicos* o *energéticos* que pudieran ocasionarse a partir de un accionar de este tipo. Como vimos en el capítulo 2, incluso los espacios físicos destinados a realizar abortos son conceptualizados como *energéticamente densos y oscuros*. Estas apreciaciones atestiguan la libre interpretación que estas practicantes hacen de los *mensajes revelados* del movimiento y son importantes para entender sus diferencias con los lineamientos más instalados en el feminismo.

Apoyándonos en estos testimonios, y en la experiencia de campo, podemos decir que hay un tipo de orden que estas mujeres no pretenden cuestionar ni modificar, esto es la institución familiar y su tradicional distribución de roles, especialmente en cuanto a las funciones maternas y de cuidado. En el caso de Claudia, su perspectiva reivindica, y también podría decirse que naturaliza, una distribución desigual en relación a estos roles colocándose a sí misma como responsable de los quehaceres domésticos y adjudicando a su marido un rol de “ayuda”. Ayuda que, por otra parte y desde su punto de vista, implica un mérito y merece un reconocimiento en términos de generosidad. Alicia esboza un posicionamiento análogo al autopercebirse como parte de una familia tradicional en la que el rol materno toma un lugar central; en consecuencia, estas practicantes tienden a rechazar de manera explícita los modelos de mujer que entienden como ideales feministas. De acuerdo con Felitti y Rohatsch (2018), su reivindicación de “la lucha” y la negación de las diferencias “naturales” entre hombres y mujeres

¹⁸⁶ Este término es utilizado en los mensajes de María para referir a las jerarquías católicas.

—que de alguna forma ven implicadas en sus reclamos de igualdad— son algunas de las causas que explican el rechazo hacia el feminismo de las mujeres que participan del circuito de la espiritualidad *New Age*¹⁸⁷.

Las tendencias a sacralizar el cuerpo de las mujeres, especialmente de acuerdo a sus funciones reproductivas y biológicas, y a sostener una mirada esencializada de su “naturaleza” persisten como nudos del conflicto que generan clivajes y mutuas exclusiones entre los movimientos que se vuelcan al empoderamiento femenino espiritual y aquellos que apuntan políticamente a un empoderamiento feminista. No obstante, los espacios Nueva Era que ellas habitan no dejan de ser usinas de prácticas y discursos sobre conductas, actitudes y valores que pueden redundar en una mejora de su situación en relación al género en términos tanto subjetivos como objetivos.

Hasta aquí hemos reconocido que las tareas de cuidado son concebidas y experimentadas, por estas sujetas, como responsabilidades que les corresponden y de las que se hacen cargo. Atendiendo a esta cuestión consideramos que la carga de tareas domésticas puede ser un elemento importante para explicar el rotundo éxito que tuvo la virtualización de las *iniciaciones* y las prácticas rituales dentro de un movimiento cuya conformación es mayoritariamente femenina. Si consideramos los relatos y circunstancias de las mujeres que participan en el movimiento de la LLM, se hace evidente que las dinámicas virtuales vienen a resolver una serie de dificultades a las que se enfrentan habitualmente para encontrar tiempo libre y desempeñar actividades por fuera del hogar.

La carga diferencial a la que nos referimos implica un mayor confinamiento al espacio doméstico o, en su defecto, la necesidad de un despliegue de estrategias de reemplazo en su rol como cuidadoras para desplazarse. Las mencionadas condiciones no implican que las mujeres y, particularmente, las mujeres de la LLM con las que hemos desarrollado trabajo de campo, no realicen actividades recreativas, educativas, religiosas o espirituales por fuera de sus hogares sino que realizarlas implica, para ellas, un alto costo de gestión. Ya sea reorgani-

¹⁸⁷ Sin embargo, debemos mencionar que Felitti (2019), en un trabajo posterior, destaca los puntos de encuentro y coincidencia que se registran de manera creciente entre activismo feminista y espiritualidad contemporánea en Argentina. También, en el contexto mexicano, Ramírez Morales (2015, 2018) advierte que ciertos espacios espirituales —círculos de mujeres o “carpas rojas” que pugnan por “el retorno de la Diosa” o pretenden revalorizar “el sagrado femenino”— abogan abiertamente por un empoderamiento femenino y habilitan a un cuestionamiento hacia los roles tradicionales de género creando nuevos modelos para “ser mujer”. Si bien sus hallazgos no son coincidentes con los datos que hemos encontrado en el trabajo etnográfico con la LLM, la incorporación de estos desarrollos nos resultan relevantes para dar cuenta de la heterogeneidad de vertientes y opiniones dentro del circuito *New Age*.

zar el cuidado de hijos o nietos de los que se ocupan habitualmente o realizar tareas de limpieza o cocina con antelación.

En una iniciación en González Catán, Claudia comentó que le resultaba un tanto frustrante invitar a algunas amigas a cursos o seminarios espirituales, especialmente cuando se realizaban los fines de semana. Esto se debía a que en muchas ocasiones sus invitaciones eran rechazadas, argumentando que esos eran momentos para pasar en familia. Respecto a ello, explicó que como ella siempre trabajó fuera de su casa estaba más acostumbrada a “*dejar que se arreglen*” y agregó: “*No hace falta que estés vos, les dejás la comida preparada y te vas, que se la calienten y listo*” (Registro de campo, 2016). Es decir que, como mencionamos anteriormente, Claudia se reconoce como la responsable de garantizar las tareas de cocina dentro de su hogar, sin embargo, utiliza una estrategia de previsión para verse liberada de esta ocupación por algunas horas, realizando esta tarea con antelación a su momento de salida. Nuevamente, la tensión entre cuidado y emancipación se pone en evidencia en la experiencia de estas mujeres espirituales. No obstante, en su forma de abordar el problema, no muestra un posicionamiento crítico ni una ruptura con la forma tradicional de distribuir las tareas dentro del hogar, sino que adopta el uso de una estrategia para sortear el confinamiento que tal responsabilidad implica.

Entendemos que este costo extra tiene como consecuencia que muchas mujeres prefieran volcarse a actividades virtuales que no implican grandes gestiones en cuanto a dejar niños o ancianos a cuidado de terceros, ni tener que reemplazar de alguna forma su usual contribución al desarrollo de la vida doméstica. Las mencionadas dificultades implican que los medios virtuales no solo faciliten la participación de las mujeres en actividades espirituales, sino que también resulten en momentos y espacios liberadores que, a pesar de desarrollarse en el entorno doméstico, abren una instancia introspectiva y propia, a la vez que se trata de actividades en las que se tejen nuevas relaciones con otras y otros, con intereses en común.

Con todo, podríamos decir que los medios virtuales acaban operando como una forma en la que las mujeres se “queden en la cocina”. Sin embargo, como hemos desarrollado en el capítulo 4, lo que hallamos es que estas tecnologías acercan a las mujeres interesadas en la espiritualidad la posibilidad de “salir” del espacio doméstico cotidianamente, sin verse obligadas a abandonar físicamente su hogar. Esto es, agrietan el ritmo de la vida cotidiana y la rutina doméstica, habilitando momentos de “conexión” con otros –en el doble sentido técnico y espi-

ritual– y ellas mismas, promoviendo su desarrollo personal.

En concordancia con la línea argumentativa que ya venimos desarrollando, trabajos como el de Crowley (2011) sostienen que las experiencias de transformación que son parte de las narrativas de la Nueva Era resultan más atractivas para las mujeres debido a las condiciones de opresión a las que son sometidas, refiriéndose a la doble carga de la vida profesional y el trabajo doméstico. Si la Nueva Era es una religiosidad del *self* cabe pensar que este concepto resulte liberador –y atractivo– para las mujeres que históricamente han luchado por ser reconocidas como poseedoras de un *self* (Crowley, 2011).

4. Representaciones de género en el mundo espiritual: masculinidad

Por otra parte, nos interesa continuar este análisis introduciendo aquí las nociones nativas que circulan sobre la masculinidad y su correspondiente contrapunto con las representaciones de lo femenino. Dado que, es justamente a partir de dicho contrapunto que estas mujeres explican la diferencia de participación que se presenta en términos de género dentro del medio holístico en general y de la LLM en particular.

Desde una mirada sumamente reflexiva y crítica, Marité, una instructora española que presentamos anteriormente, comentaba que es a partir de la vigencia de ciertos “arquetipos sociales” que se explica la ausencia de varones en el mundo espiritual:

Nosotras somos las emocionales, las que lloran, las que ríen y los hombres no. Digo los arquetipos de la sociedad, yo creo que a los hombres les da vergüenza que los demás sepan que está practicando una técnica espiritual, ¿no? Creo que tienen miedo de lo que digan de ellos. Que se salga del arquetipo de ver el fútbol y tomar cerveza y decir palabrotas, creo que un poco va por ahí. Porque a los hombres que se inician se les ve una sensibilidad especial que yo, por ejemplo, en mi día a día no lo veo, no les veo esa sensibilidad en todo mi ámbito ni de trabajo ni de amistades. No tengo amigos que estén orientados a la espiritualidad, para nada, además las típicas bromitas, como que se ríen un poco de ti (Entrevista con Marité, 2020).

Desde su punto de vista, la imposición de estereotipos de género que adjudica a las mujeres el dominio de las emociones y la sensibilidad, por contraposición a los modelos masculinos que se presentan como más asociados a lo mundano y alejados de aspectos emotivos, es lo que explica su muy escasa presencia en *iniciaciones* de la LLM. Habría algo del “ser varón” que resultaría incompatible con la vivencia de experiencias espirituales.

Ciertos sentidos que circulan en torno a la masculinidad también surgen en los testimonios de Marta y Silvia. En tanto elementos contrapuestos y complementarios a las representaciones sobre la femineidad, estos rasgos racionales y mundanos son –desde su perspectiva– los que explican que los varones sean más renuentes a tomar el *camino espiritual*. Sin embargo, también advierten ciertas modificaciones en los últimos años en relación a las actitudes masculinas hacia la espiritualidad, caracterizando el momento actual como un momento de *apertura*. Durante las entrevistas, estas practicantes han esbozado ciertos rasgos como propios del carácter masculino, atribuyéndole a este rol un mayor apego a la realidad, a la racionalidad, a la necesidad de constatar empíricamente aquello en lo que se cree. Ante la pregunta por el posicionamiento de los varones frente a la espiritualidad, lo primero que surge es la idea de rechazo. A fin de explicar este fenómeno, Marta comenta su experiencia con su padre y su propio hijo en relación a la *Numerología* y las disciplinas energéticas. Aclara que, en un principio, ambos se resistieron a que ella estudie estas técnicas por considerarlas potencialmente engañosas.

Yo estaba re deprimida porque yo me separé y al poquito tiempo muere mi hermana mayor y mi papá dice [se refiere a una conversación que mantuvieron su padre y su hijo en su presencia]: “¿qué va a estudiar?”, “va a hacer Numerología” y en mi casa ni se sabía qué era la Numerología, entonces me decían “¿Por qué no estudias cocina? andá a aprender a cocinar”. Entonces dice mi papá [dice] “Bueno, dejá-la, con tal de que no ande llorando que vaya a estudiar, que haga lo que quiera” y yo me metí de lleno en esto ¿y viste cuando vos encontrás el camino? Y esto te atrapa¹⁸⁸ (Entrevista con Marta, 2017).

Seguidamente, Marta caracteriza a los varones como seres “*muy concretos, incrédulos, tienen que ‘ver para creer’, tienen menos necesidad de salir a buscar soluciones emocionales, son menos emocionales*”. A su vez, sostiene que suelen llegar a creer en la potencia de lo espiritual una vez que tuvieron una experiencia que la constata.

Estas representaciones sobre la masculinidad se ven expresadas en la experiencia que

¹⁸⁸ Teniendo en cuenta el cuestionamiento que Marta expresa por parte de su padre e hijo sumando a “las típicas bromitas” que Marité dice recibir por parte de los varones, es importante notar cómo la elección espiritual de estas mujeres se encuentra sometida a juicios o cuestionamientos de su entorno social y familiar por tratarse de una actividad que no solo las desplaza de su entorno doméstico, sino que es percibida como una tarea sospechosa e improductiva en contraposición a, por ejemplo, aprender a cocinar. Estos juicios de valor en relación al uso del tiempo y energía de las mujeres ya han sido advertidos por Carolina Spataro (2013) para referirse a la actividad de las participantes de un club de fans del cantante Ricardo Arjona, quienes reciben críticas permanentemente por abocarse a una tarea leída como inadecuada desde la mirada externa. Justamente es este desplazamiento del mundo doméstico y el contacto con otras, con quienes se mantienen intereses en común, lo que hace que dichos espacios puedan ser experimentados como liberadores para sus protagonistas.

Marta señala haber tenido con su propio hijo, Lucas, a quien envía la *energía* de la LLM cuando se presenta a dar exámenes para el profesorado de Educación Física. Si bien en un principio Lucas se resistía a reconocer la eficacia de la *energía* porque “él, si algo no lo ve, no lo cree”, actualmente suele pedirle que le envíe estos *tratamientos* porque “lo dejan más tranquilo”. Este cambio de actitud se debió a que logró pasar exitosamente instancias de examen en las que la mayoría de sus compañeros habían sido reprobados e incluso no entendiendo “que te hace”, considera que la *energía* enviada por su madre tuvo efectos beneficiosos en esos momentos.

Por su parte, Silvia afirma que los hombres tienen más temor al mundo de lo espiritual pero que, sin embargo, están viviendo un nuevo *despertar* que los acerca al *camino*, que perciben los sucesos de evolución y cambios en el mundo y que eso los habilita a una mayor apertura espiritual.

El hombre es más concreto, es muy concreto, se van despertando porque saben que hay algo, yo cuando aprendí símbolos [se refiere a la técnica Símbolos de Luz] vine con mi marido porque mi marido es muy intuitivo pero no lo desarrolla porque tiene miedo a desarrollarlo porque sabe que tiene dones, yo no tengo dones, bah, tengo otros dones me parece. Él siempre tuvo miedo porque vas a percibir cosas y él no quería ser consciente, quería estar dormido (Entrevista con Silvia, 2017).

Cabe destacar que Silvia considera que se registran cambios en la forma de vivir la masculinidad como un proceso de sensibilización hacia los elementos que escapan a la razón y que pertenecerían al orden de lo espiritual. Por lo tanto, vemos aquí una relativización de los estereotipos vigentes esbozados por las propias entrevistadas. No obstante, la mayoría de las mujeres consultadas refirieron a los conceptos de femineidad y masculinidad en términos de un binomio razón/ intuición. La identificación de las mujeres que son parte del ámbito de la Nueva Era con la idea de intuición y de ser guiadas por “el corazón” por contraposición a los varones, a quienes conciben bajo un ordenamiento más tendiente a la racionalidad y a estar guiados por “la cabeza” es parte del sentido común en este circuito¹⁸⁹.

5. Nuevas maneras de ser mujer: femineidades transformadas

¹⁸⁹ La mencionada clasificación que ubica a las mujeres como intuitivas frente a los varones como racionales ya ha sido sugerida por Bouwmeester (2013) entre las mujeres que participan activamente en grupos espirituales en los Países Bajos.

En este apartado intentaremos dilucidar de qué manera el acercamiento a la cosmología y los rituales de la LLM habilita a sus practicantes a realizar transformaciones sobre la experiencia de la femineidad llevándolas a producir y significar nuevas maneras de ser mujer. Como hemos señalado anteriormente, las mujeres circulan cotidianamente en este ámbito estableciendo vínculos y construyendo espacios de sociabilidad y solidaridad entre sí, dando lugar a la emergencia de grupos en los que –de acuerdo a su propia percepción– prima la ayuda mutua y el compartir. Pensando esta cuestión en clave de género, vale aclarar que los espacios religiosos han resultado históricamente sitios de importancia para la formación de redes sociales y para encontrar un sentido colectivo, sobre todo para las mujeres cuya vida cotidiana transcurre de manera total o parcialmente aislada¹⁹⁰.

Silvia y Marta se ocuparon de dejar en claro algunos aspectos de esta cuestión al explicar el proceso de formación del grupo de practicantes e instructoras de disciplinas espirituales de González Catán. Indicaron que se trataba de un grupo enteramente conformado por mujeres dispuestas a ayudarse entre sí, en el que se fomentaban las recomendaciones mutuas entre distintas instructoras y *centros holísticos*, al contrario de lo que ocurría habitualmente con la cuestión de la competencia entre pares.

A.G.:– ¿Cómo se fue formando el grupo?–

S:– Somos todas alumnas de ella [se refiere a Marta] la mayoría, hay clientas y alumnas, a pesar de ser tan heterogéneo no hay envidias –

M:– No hay maldad, no hay que yo estoy con ella y le voy a sacar el cuero a la otra. –

S:– No se cultiva eso, no alimentamos ni retroalimentamos eso, entonces el grupo como que se va..., hay algo bueno para todas, che, todas vengan. Está la que no puede, está la que no quiere, está la que no quiere pagar pero..¿entendés? pero nadie se guarda nada–

M:– Se le avisa a todas, viene la que tenga que venir–

S:– y eso lo genera ella [refiriéndose a Marta], que no haya rivalidades ni nadie que se destaque, cada una brinda lo que tiene, a una le parece fabulosa la piba que hace reflexología, a otra le parecerá fabuloso que yo le haga biomagnetismo– (Entrevista con Silvia, 2017).

Lo interesante de la descripción que antecede es que cuestiona –aunque también naturaliza– dos tópicos recurrentemente utilizados para caracterizar la dinámica de los grupos femeninos: la envidia y la competencia. En comentarios posteriores, nuestras interlocutoras nos

¹⁹⁰ Lesley Gill (1990) resaltó este aspecto en el caso de las mujeres amas de casa o trabajadoras de casas particulares dentro del movimiento pentecostal en La Paz (Bolivia).

explicaron que es justamente gracias a la exploración y el desarrollo espiritual que transitaron sus participantes que pueden sostener este tipo de dinámica grupal sin dificultades. Es decir, que uno de los efectos de su *crecimiento* o *despertar espiritual* ha sido la construcción de relaciones armónicas y generosas con otras mujeres. Atentos a esto, podemos reconocer la relevancia de la intersubjetividad en dos aspectos complementarios: por una parte, en las transformaciones subjetivas que se dan en el marco de y gracias a relaciones sociales que se despliegan entre pares; y por el otro, en su aspecto contrapuesto, en el modo en el que dichas transformaciones impactan en los modos de vínculo y en la manera construir y sostener dichas relaciones. En otras palabras, la subjetividad de estas mujeres se ve transformada gracias a sus relaciones con otras significativas y, simultáneamente, sus relaciones con otras mujeres se ven alteradas positivamente –desde su propio punto de vista– gracias a su transformación espiritual interior.

Figura N°22:
Imagen de frecuente circulación
en el Grupo Transicional.
Autor: desconocido.



El testimonio de Alina apunta en una dirección similar a lo que indicaba Silvia. Durante una *iniciación*, la instructora comentaba que “llegar a La Llave” había cambiado profundamente su manera de pensar. Antes, solía tener diferencias importantes con su suegra e incluso hacer comentarios indebidos en relación a ella, del tipo: “ay pero esta vieja de m...”. No obs-

tante, siente que en la actualidad la *técnica* la ha ayudado a tener una actitud más serena. Como indicaba en una *iniciación*: “Esta energía lo cambió todo, el pensar y el actuar” (Registro de campo, 2019). Estos cambios la habilitaron, de acuerdo a su propio discurso, a mantener una relación más amable con su suegra, novedad que adjudica no solo a la Llave, sino a la presencia de María en su vida.

Además de nuevas formas de relación, en el caso de Marta, el camino espiritual implicó un fuerte impacto en su subjetividad, una reafirmación de sí misma y una singular manera de concebir su vínculo con las mujeres de su familia. A partir de una consulta con una vidente de la localidad de Morón, empezó a hacer más consciente su posicionamiento en relación al significado de ser mujer.

Yo sé que mi misión es –porque me lo dijo la vidente–, es hacer justicia por el linaje femenino, yo me di cuenta de que en mi familia había muchas mujeres que callaban los golpes, el abuso, todo se callaban. Y yo me di cuenta de que no vine para bancarme el maltrato, que lo que no me gusta lo digo, entonces por eso ella me dijo que yo vine a hacer justicia por el linaje femenino (Entrevista con Marta, 2017).

Cuando Marta menciona la necesidad de “hacer justicia”, se refiere al deber de salir de un lugar de sometimiento y silencio que entiende que caracterizó a las mujeres de su familia, a la necesidad de alzar su voz ante las situaciones que reconoce como injustas a las que se ven expuestas las mujeres. Es importante señalar que tomar y ser consciente de este posicionamiento fue un cambio que concibe como estrechamente vinculado al *despertar espiritual* que comenzó en su vida hace casi dos décadas.

De un modo similar, Marité explicaba las transformaciones que implicó el comienzo de su práctica en la LLM, los cambios que se pusieron de manifiesto en su forma de actuar y sentir, en su experiencia subjetiva.

[...] como te he dicho antes, yo me he empoderado muchísimo. [...] hubo un antes y un después en mi vida, pasé de ser una persona como era, triste, que me costaba dormir por la noche, que me faltaba autoestima, un montón de cosas y me veo ahora, tan serena, tan fuerte y que ya no me importa lo que los demás piensen de mí, para nada, lo que me importa es cómo me siento yo, entonces, yo me siento bien, tengo una paz interior increíble, duermo bien por las noches, soy feliz, la LLM me ha servido muchísimo en el trabajo, yo trabajo en una residencia de ancianos y ahí estamos viviendo momentos muy difíciles, y a mí esto me está ayudando muchísimo para mantener mi equilibrio emocional ¿no? (Entrevista con Marité, 2020).

En su caso, posicionarse como instructora y liderar grupos fue parte de este proceso de transformación. Esto ocurre en varios casos en los que las practicantes llegan a ser formadoras de grupos, logrando un reconocimiento público que, en muchos casos, no les ha sido posible obtener en otros ámbitos¹⁹¹.

Incluso tomando trayectorias de mujeres provenientes de muy diversos contextos socio-económicos, con distintos grados de instrucción y en distintos momentos de su ciclo vital es posible reconocer ciertos puntos de coincidencia. La opción de estas mujeres por el *camino espiritual* redundaba en un proceso de auto-afirmación y en un aumento de la autoestima que las lleva a tener mayor seguridad sobre sus elecciones y restarle importancia a las opiniones de personas cercanas. Haber tomado su propio *camino* en un ámbito que muchas veces resulta cuestionado por su entorno familiar y dedicar dinero, tiempo y esfuerzo a habitar estos espacios en los que logran explorar nuevas facetas de sí mismas, tender lazos con sus pares y al-

¹⁹¹ La preponderancia del género femenino dentro de ciertos espacios jerárquicos en el ámbito religioso ya ha sido advertido por algunas autoras, por ejemplo, Silvia Federici dio cuenta de la importancia del rol de las mujeres en los movimientos milenaristas y sectas heréticas de Europa durante el Medioevo señalando que el movimiento herético asignó un elevado lugar a las mujeres, admitiendo incluso entre sus facultades la posibilidad de administrar sacramentos, predicar y hasta alcanzar órdenes sacerdotales (Federici, 2010: 72). Por su parte, Crowley (2011) –partiendo del caso de las hermanas Fox en 1848– realizó una historización del rol de las mujeres en movimientos religiosos alternativos, grupos espiritistas y esotéricos en Estados Unidos, y de la forma en la que ocupar estos espacios de prestigio pudo resultar un puntapié para “saltar” a la esfera pública y construir cierta autoridad en este ámbito. En este mismo sentido, algunos antecedentes en las vinculaciones entre espiritualidad y género han sido estudiados en el contexto estadounidense desde finales del siglo XIX por la historiadora Catherine Tumber (2002) quien se ha ocupado de rastrear el modo en que las mujeres urbanas de clase media, fueron precursoras, artífices y activas participantes de los movimientos que podemos ubicar como antecedentes de la Nueva Era. Dichos movimientos se enmarcan en lo que Tumber denomina la cultura metafísica de fines del siglo XIX, se refiere aquí a reuniones en casas particulares, publicaciones de libros y revistas sostenidos centralmente por mujeres que circulaban por estos espacios con el fin de encontrar alivio a dolencias nerviosas o somáticas y con la intención de introducirse en el desarrollo de una filosofía espiritual. Movimientos como la *Christian Science* o el *New Thought* que prefiguraron importantes elementos doctrinales de la Nueva Era –como la creencia en un Dios padre-madre o en el poder de las *afirmaciones* y los pensamientos a la hora de sanar u obtener prosperidad– fueron liderados por mujeres (Mary Baker Eddy en el primer caso y Emma Curtis Hopkins en el último) que utilizaban sus espacios de prédica, también, para elevar a la mujer a posicionamientos previamente negados dentro de contextos religiosos tradicionalmente patriarcales (Michell, 2001). En Argentina, existen varios trabajos que exploran la articulación entre la dimensión de género y la vida monástica en el caso de las mujeres. Por ejemplo, Ulloque y Dalla-Corte Caballero (2015) indagaron sobre las formas de construcción del género vinculadas a los movimientos religiosos durante la organización del Estado nación entre finales del siglo XIX y principios del XX, destacando cómo los asilos y congregaciones religiosas han sido centrales para la promoción de conductas, actitudes y valoraciones de género. También Ludueña (2005) analizó la existencia de un feminismo comunitario como parte de un proceso de liberalización post reformas conciliares entre monjas de clausura de la orden Carmelita Descalza. Por último, en una reciente publicación conjunta titulada *Religiosas en América Latina. Memorias y contextos* (Lourdes *et al.*, 2020) académicas del campo local reflexionan sobre la vida de las religiosas en la región latinoamericana intentando visibilizar la importancia de su presencia dentro de las propias instituciones religiosas y en otras áreas sociales como la salud, la educación, la atención al problema de la pobreza y la defensa de los derechos humanos.

canzar el bienestar implica un vuelco hacia sí mismas en detrimento de las “obligaciones” hacia otros.

En este sentido y siguiendo a Woodhead y Sointu (2008), entendemos que las terapias holistas –dentro de las cuales ubicamos a la técnica de la LLM– proveen a las mujeres ciertas herramientas estratégicas para negociar las expectativas sociales de género, dado que cuentan con la capacidad de reforzar, por un lado, roles tradicionalmente endilgados al género femenino, así como también de tensionar ciertos rasgos de estos mismos roles habilitando la construcción de nuevos modelos de femineidad. Podemos reconocer las posibilidades de empoderamiento que se abren a partir de estas prácticas y técnicas en el relato de Marité, de Marta y también de Silvia:

Trabajé años en el Moyano¹⁹² ad honorem, porque siempre sentía que no, no sé qué más me faltaba saber, trabajé años de co-terapeuta, co-terapeuta porque pensaba que no me merecía ser la jineta de la terapia, una psicóloga. Eso es por la desvalorización, ¿viste? Un rollo mío (Entrevista con Silvia, 2017).

Lo que Silvia sostiene es que, como parte de este camino de *despertar espiritual*, pudo superar algunos temas que la afligían en su vida profesional. Entre ellos mencionó la desvalorización en relación a su lugar de terapeuta, la imposibilidad de colocarse en un lugar de autoridad como médica y el hecho de presionarse por demás para “cumplir con los otros”. El proceso de auto-superación, revalorización y el aumento de la autoestima son aristas que la entrevistada identifica como un aporte importante que las disciplinas espirituales hicieron en su vida.

A través de la implementación de rituales, como los *tratamientos energéticos* y la *meditación*, estas mujeres cuestionan ciertos modelos sociales, habilitando un mejoramiento de sí y una reconfiguración de sus intereses y del uso de su tiempo. De esta manera, plantean alternativas al esquema patriarcal que las coloca en una posición subordinada. La opción por lo espiritual implica una agencia sobre lo propio, una elección consciente de una posibilidad de autonomía que no las desliga de los roles sociales de cuidado en las que están inmersas. Su propio *camino* se construye, muchas veces, a través de una negociación de esos roles¹⁹³.

¹⁹² Se refiere al Hospital Neuropsiquiátrico Braulio A. Moyano ubicado en CABA.

¹⁹³ Este carácter ambivalente e incluso contradictorio de ciertas prácticas y consumos a los que se vuelcan las mujeres ha sido notado en algunos estudios (Felitti y Spataro, 2018; Spataro, 2011) en relación a modos de interpretar y vivir consumos culturales considerados eminentemente femeninos. Se trata de trabajos que abrevan en perspectivas previas (Mc Robbie, 1998; Radway, 1984) que, dedicadas a analizar la apropiación de novelas románticas, ya señalaban la potencia liberadora de estas prácticas de lectura que, en una primera instancia, fueron

En este sentido, podríamos indicar que la espiritualidad puede ayudar a las mujeres a lidiar con problemáticas vinculadas al género, con la precaución de no suponer que el movimiento de la LLM es un ámbito esencialmente emancipador para las mujeres. En su lugar, es necesario rescatar la ambivalencia intrínseca del fenómeno, su capacidad para reforzar estereotipos de género pero a la vez tensionarlos a través de su praxis.

6. Síntesis

En este capítulo abordamos los modos en los que la espiritualidad de la LLM se articula con la dimensión de género. Para ello, dedicamos un primer apartado a reconocer circunstancias y emociones que funcionaron como puntos de partida para que estas mujeres comiencen una búsqueda espiritual. Según observamos, episodios de angustia, violencia y abuso marcados por la desigualdad de género son escenarios frecuentes en las trayectorias de las practicantes que eligen volcarse hacia un *camino espiritual* que reconocen como sanador.

En un segundo apartado recorrimos las nociones nativas sobre la femineidad y masculinidad, y cómo la primera se configura de acuerdo a un modelo maternal mariano. Junto a esto, indagamos en la perspectiva de nuestras interlocutoras sobre el matrimonio, las tareas de cuidado y el estar dentro o fuera de casa —evidenciando como estas sus implican cierto distanciamiento con los feminismos—, y deteniéndonos en sus prácticas y estrategias para desarrollar el rol que toman en relación a estos asuntos.

Por último, nos detuvimos en las transformaciones de sí que habilitan a estas mujeres a nuevas experiencias en el orden de lo interior y en la relación con otras. Vimos de qué manera el tránsito por espacios espirituales gesta cambios en la forma de percibirse a sí mismas y a su entorno, en sus vínculos y sus usos del tiempo. Es así que se reconfiguran en un nivel subjetivo e intersubjetivo nuevas maneras posibles de ser mujer. Lo que pretendimos evidenciar aquí, no son solo las profundas transformaciones de sí que ponen en juego gracias a estas prácticas y saberes espirituales, sino los cambios que advertimos en sus modos de sociabilidad.

vistas desde el feminismo académico como meramente reforzadoras de la estructura patriarcal. En cuanto a su potencia liberadora, lo que se señala es la capacidad de estas lecturas para —también— relajar el control sobre las mujeres a partir de poner en valor una elección propia y reservar un tiempo y espacio para sí mismas en los que no se encontraban disponibles para otros. Esta intensa demanda de la atención de las mujeres por parte de otros miembros de la familia también ha sido constatada en nuestro caso de estudio. Mencionamos uno de sus efectos concretos en el capítulo 3, esto es, la costumbre de algunas mujeres de la LLM de meditar en el baño debido a las constantes interrupciones que sufren en otros espacios del hogar.

Entendemos que la participación y adopción de prácticas espirituales puede ayudar a las mujeres a elaborar situaciones de conflicto, duelo o malestar respecto de sí mismas que son las que las llevaron a acercarse al mundo espiritual en primer término. Por lo tanto, podemos sostener que las mujeres tienden a volcarse a las prácticas espirituales en mayor medida que los varones debido a que su posicionamiento en una estructura social generizada las expone a vivencias que necesitan una mayor elaboración personal e introspectiva, a la vez que los estereotipos de género hegemónicos las habilitan socialmente a ir en la búsqueda de “tecnologías espirituales” que colaboren en la gestión de estos procesos.

Estas consideraciones nos ofrecen la posibilidad de reflexionar sobre sus agenciamientos, su resistencia a un sistema jerárquico y desigual y sobre la transformación de roles femeninos que pueden abrirse paso en escenarios inesperados –tales como los ámbitos espirituales o religiosos– por medio de mecanismos de empoderamiento que reconfiguran las formas adecuadas de ser y de hacer (Cabrera, 2014) para las mujeres.

CONCLUSIONES

El recorrido propuesto en la tesis partió de historizar el movimiento de la LLM aproximándonos a su cosmología y práctica ritual prestando atención a sus variaciones internas, marcando diferencias y tensiones entre los tres grupos que lo constituyen. El foco de interés del trabajo se colocó sobre las transformaciones de sí que experimentan sus protagonistas y sus efectos. En este sentido cabe preguntarnos, ¿Cuál es el resultado de los procesos que estos practicantes despliegan a partir de su pertenencia a este peculiar universo de sentidos y prácticas? Sostenemos que estos pueden concebirse como una espiritualización de sí, una nueva percepción y experiencia del yo atravesada por la noción de energía.

En términos generales, esta investigación es una contribución al estudio de la diversidad religioso-espiritual en Argentina y los procesos que la caracterizan actualmente. En ella pretendimos abordar el modo en el que una variante de la espiritualidad Nueva Era propone una reinterpretación de un símbolo de la tradición católica como es la Virgen María. Como señaláramos en la introducción, el fenómeno de espiritualización de la religión o, su caso contrario, la reapropiación de elementos vinculados a religiones tradicionales por parte de disciplinas *New Age*, son mudanzas que resultan ostensibles en el campo sociorreligioso actual. Más aún, la tendencia de la Nueva Era a mixturarse con prácticas y saberes de diversos orígenes podría considerarse una de sus características principales. En este sentido, podemos decir que la Nueva Era toma, resemantizándolos, los elementos simbólicos más instalados en el contexto cultural donde se emplace.

En la Argentina de la década del 2000 muchas disciplinas *New Age* ya llevaban dos décadas asentadas en el país y la circulación de nuevas “influencias espirituales” –generalmente arribadas vía Estados Unidos– había cobrado un importante dinamismo (Carozzi, 2000b). La aparición de una variante nativa como la LLM se explica, a nuestro entender, por la confluencia de varios procesos concomitantes. En primer lugar, como dijimos, por la tendencia de la Nueva Era a generar giros, apropiaciones y diálogos con las más diversas tradiciones religiosas, médicas, espirituales, culturales y psicoterapéuticas. Si bien dichos diálogos, como advirtió Frigerio (2013a), no se prestan a combinaciones infinitas, poseen un amplio rango de acción.

Dentro del marco latinoamericano existen una variedad de expresiones vinculadas a la Nueva Era que retoman, de distintas maneras, corrientes indígenas o neo indígenas configu-

rando nuevas prácticas espirituales que remiten a identidades étnicas consideradas ancestrales¹⁹⁴ (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2013). Sin embargo, el desarrollo de espiritualidades neo indigenistas no parece ser el fenómeno que prima en el contexto argentino (Carozzi, 2007; Frigerio, 2013a). Por esto, en segundo lugar, entendemos que una matriz cultural fuertemente católica y étnicamente “blanquizada” y eurocéntrica ha sido una de las condiciones que coadyuvó a la emergencia de un giro simbólico portador de las características de un movimiento como el de la LLM.

En tercer lugar, un factor que puede ayudar a comprender dicho giro –y que se encuentra en estrecha relación con el anterior–, es la preexistencia de un catolicismo cultural (Marzal, 1985) y un aparicionismo mariano nacional marcado especialmente por los casos de la Virgen de San Nicolás (Bs. As.) y la Virgen del Cerro (Salta), con los que la revelación de la LLM comparte ciertas características¹⁹⁵.

Por último, como analizamos en el capítulo 1, el contexto de profunda crisis socioeconómica que asoló al país en los primeros años de la década del 2000 y la necesidad de tramitar simbólicamente este momento disruptivo, no puede ser dejado de lado como condición que influyó, junto a los elementos previamente mencionados, a la conformación de un movimiento de estas características.

Atentos a lo anterior consideramos que la LLM no solo evidencia un proceso de diversificación dentro de la espiritualidad Nueva Era, sino que es subproducto de cierto estado de cosas en el campo sociorreligioso a nivel nacional. En cuanto a lo primero, vale añadir que dentro de la *New Age* se advierte un proceso de proliferación y diferenciación de prácticas y saberes que se agrupan por afinidades conformando “zonas” de circulación. Estas presentan un intenso tránsito interno y una menor fluidez hacia otros conglomerados de símbolos y prácticas, dando como resultado un campo espiritual heterogéneo y fragmentado. En este, por ejemplo, las practicantes que pasan por el aprendizaje de la LLM también se vuelcan a la *Bio-descodificación* y al *Reiki* conformando una misma batería de recursos espirituales y terapéuticos. Sin embargo, no se encuentran familiarizadas con otras opciones que impliquen bruscas alteraciones en sus compromisos ideológicos o estilos de vida, como pueden ser los *Círculos*

¹⁹⁴ Tal es el caso de las danzas aztecas en la Ciudad de Guadalajara, México (De la Torre, 2012) o del neo-incaísmo en la ciudad Cuzco (Galinier y Molinié, 2013[2006]).

¹⁹⁵ Estos aspectos han sido tratados en la introducción.

*de mujeres*¹⁹⁶ –que constituyen una suerte de “feminismo místico” (Ramírez Morales, 2018: 264)–, la *Antroposofía* o la alimentación *Ayurvédica*¹⁹⁷.

Respecto al segundo tópico –el estado de cosas en el campo sociorreligioso nacional–, consideramos que la LLM evidencia un doble juego en relación al catolicismo. Por una parte, patentiza el peso de un sustrato católico presente en el sentido común y, por la otra, procesa ciertas resistencias e incomodidades experimentadas por personas afines al universo de la espiritualidad alternativa en cuanto a dicha religión. Además de su identificación localista, la particularidad de ser a la vez una espiritualidad Nueva Era y mariana tiene la facultad de resolver cierta tensión entre la tradición y la innovación, habilitando la continuidad de un vínculo preexistente con lo sagrado (concretamente, con la Virgen María) en una nueva clave. De esta manera, a través de un ejercicio de creatividad cultural se tramitan algunos desarreglos o des-articulaciones entre lo religioso y lo espiritual. Nuestras interlocutoras e interlocutores suelen marcar un rechazo hacia la religión institucionalizada –especialmente a la religión católica– señalándola como un espacio en donde se ejercen mecanismos de coerción y existe poco margen para la libertad individual. Además, la califican como un ámbito dogmático, jerárquico, poco genuino o directamente deshonesto. A pesar de estas diferencias en relación a la institución, no podemos dejar de reconocer las continuidades culturales que presenta la LLM en relación al panteón de esta tradición.

Por ejemplo, dentro de ella la trascendencia sigue siendo un aspecto primordial. En efecto, sus seguidoras realizan grandes esfuerzos por garantizarse cierto tipo de salvación en *existencias álmicas* futuras a través de la *elevación* de su *energía* y de un proceso de *espiritualización* –como hemos señalado–. Sin embargo, se abastecen también de medios que les provean una experiencia más significativa, agradable o aceptable en este mundo configurando un paisaje ritual y cosmológico que complementa la trascendencia con la inmanencia¹⁹⁸. Vale decir, entonces, que en nuestro caso de estudio no constatamos un corte definitivo con las referencias religiosas tradicionales.

¹⁹⁶ Asociados a prácticas como la sacralización de la menstruación o la colocación de “huevos” de obsidiana en la vagina con fines curativos o de *reconexión* con la propia sexualidad.

¹⁹⁷ El estudio de la configuración de estas zonas excede los objetivos de esta tesis y será tema de futuras investigaciones.

¹⁹⁸ En este punto nos interesa marcar nuestra distancia con la tesis de Houtman y Aupers (2007) quienes sostienen que lo trascendente deja lugar a lo inmanente en la medida en que lo sagrado se relocaliza dentro del *self*. A nuestro entender, la LLM constituye un buen ejemplo de articulación entre trascendencia e inmanencia, en la que la sacralización del *self* no implica el abandono de la divinidad trascendental.

El recorrido analítico propuesto persiguió también otros objetivos: en primer lugar, historizar el surgimiento y derrotero del movimiento de la LLM para explicar su estado actual y caracterizarlo. En segundo lugar, buscamos probar la hipótesis principal de esta investigación que indica que los practicantes de la LLM experimentan particulares “transformaciones de sí” en su paso por el movimiento.

La historización de la LLM, desarrollada en el capítulo 1, nos ha llevado a advertir una serie de clivajes que dieron lugar a la coexistencia de tres grupos diferenciados. A su vez, notamos que se trata de un movimiento tensado por la búsqueda de liderazgos que afronta el costo de su desinstitucionalización, y de carecer de mecanismos aceitados para la elección de autoridades o para dar continuidad a linajes de instructores. La discusión que subyace a estas fragmentaciones, que dieron lugar al surgimiento de los grupos Inicial, Transicional y Virtual, giran en torno a la interpretación correcta de los *mensajes revelados* y a las formas adecuadas de difundir, aplicar y enseñar la LLM. Es decir, son las mutuas acusaciones de degeneración de *la técnica* las que configuraron el escenario actual de grupos y líderes, se trata de disputas de poder asociadas al control doctrinal. En cuanto a la dimensión política y la construcción de la autoridad, también hemos reconocido cómo estas dinámicas se vieron afectadas por la modalidad virtual y el formato de ciertas plataformas de uso cotidiano (*WhatsApp, Facebook, My own meeting*, entre otras) que permiten y cristalizan liderazgos en los grupos. No obstante, las facilidades que ofrecen estos espacios también pueden ser entendidas como un factor que genera cierta fragilidad en el control de los grupos y los iniciados, ya que funcionan como un campo abierto en el que cualquier interesado puede construir su perfil, comenzar a dirigir *iniciaciones* y formar nuevos grupos que disputen el lugar de aquellos existentes.

En cuanto a su caracterización, debemos destacar su composición sociológica ya que el movimiento presenta una instalación transversal que se extiende por sectores socio-económicos muy diferenciados. Las *iniciaciones* se organizan en barrios acomodados de CABA, así como en localidades del segundo cordón del Gran Buenos Aires marcadas por contener una gran cantidad de población con sus necesidades básicas insatisfechas. Sus asistentes van desde empresarias en una muy buena situación económica hasta mujeres cuyos ingresos se encuentran bajo la línea de pobreza y no han culminado su educación primaria. Este dato resultó ser un hallazgo importante: ya no son solo los sectores de clase media instruida vinculados a las culturas letradas o a las terapias psi los que participan del mundo social de la espiritualidad al-

ternativa. En su proceso de masificación y heterogeneización, la Nueva Era se instaló también en estos sectores “popularizándose” y produciendo, en este tránsito, sus particularidades. Por ejemplo, alguna de las características del subgrupo de la LLM cuya actividad se centra en González Catán es la incorporación de una lógica de circulación y organización colectiva de talleres y seminarios, junto a la articulación de la *tarea espiritual* con campañas solidarias barriales –recolección de ropa o útiles escolares–.

En este sentido, también es posible reconocer cómo la vigencia de la noción de comunidad, en este caso de *comunidad espiritual* explorada en los capítulos 2 y 4, nos permitió discutir con los argumentos que proponen al individualismo y la autonomía como los “modos de creer” dominantes en la espiritualidad Nueva Era (Champion, 1990; Ferguson, 1981; Heelas, 1996, 2008; Heelas y Woodhead, 2001). Nos parece menester problematizar estas aproximaciones en los siguientes términos: efectivamente las ideas en torno a la independencia, la individualidad y la autonomía son ubicuas en el discurso de estos practicantes y son valores dentro de este universo social. No obstante, desde un punto de vista analítico sería un error considerar que los actores experimentan sus vidas o toman decisiones sobre estas de manera individual y autodeterminada. Por el contrario, lo que observamos es la reconfiguración de sus tramas de sociabilidad en función de su identificación como personas espirituales. Más que autónomamente, estos buscadores comienzan a guiarse por el consejo de líderes espirituales, especialistas esotéricos, profesionales de la consulta oracular y pares con quienes construyen consensos y comparten matrices interpretativas de la realidad.

Volviendo a la hipótesis que planteamos como principal guía de este trabajo, es decir, las *transformaciones de sí* de los practicantes, hemos marcado un camino analítico para demostrar cómo la incorporación de una cosmología espiritual junto a la experimentación de rituales emocionalmente significativos promueven en los practicantes de la LLM cambios identitarios, transformaciones del *self* y modificaciones en sus redes de relaciones que, en el caso de las mujeres, devienen en procesos de empoderamiento.

En primer lugar, reconocimos a la cosmología de la LLM como un sistema mixturado que toma componentes católicos en una matriz interpretativa *New Age* e implica un alto grado integración y continuidad entre personas, naturaleza y seres poderosos. La interconexión entre elementos se encuentra dada a través de la idea de *energía*, fuerza que parece fluir entre acontecimientos, espacios y seres, y cristalizarse en diversas formas de existencia y acción, sean

estas sociales o naturales. La pugna entre fuerzas energéticas *densas* o *elevadas* es la que explica afinidades o rechazos a través de un ideario apoyado en *frecuencias vibratoriales* y da lugar a lo que hemos designado como “cartografías energéticas”. Recordemos que, conforme a esta interpretación nativa, todo es y tiene *energía*. En función de estas características leímos este concepto a la luz de la noción de “mana” (Mauss y Hubert, 1972[1902]) en tanto fuerza que mantiene al cosmos unido y en movimiento. Además, de acuerdo a la revelación fundacional de la LLM, la *energía* puede ser entendida como Dios en sí misma. Esta igualación de valores disímiles puede considerarse uno de los tropos de mayor originalidad de su cosmología. Un punto que también destacamos a partir de este análisis es que la mencionada propuesta doctrinal implica un entramado de relaciones que tiene consecuencias, no solo a nivel de las representaciones, sino en la experiencia de sus protagonistas.

En cuanto a su símbolo, que es representativo de esta cosmología, cabe señalar que evidencia su carácter híbrido dado que evoca –simultáneamente– sentidos arraigados en la Nueva Era, como la referencia a los chakras y su ubicación en el esquema corporal humano, y también significados cristianos como la Santísima Trinidad. Es así que da cuenta –como señalaría Turner (1980[1967]) con respecto al símbolo– de su ambigüedad y su capacidad de bifurcarse en distintos sistemas de significación.

En segundo lugar, observamos que su repertorio simbólico se actualiza en una serie de prácticas rituales –trabajadas en los capítulos 3 y 4– que pueden realizarse de manera *online* u *offline*. Estas pueden ser vistas como formas de agencia, de intervención en la realidad ante eventos angustiantes como la pérdida de empleo, los problemas económicos, los cataclismos naturales, la enfermedad y la muerte. Entendemos que estas maneras de lidiar con la incertidumbre pueden entenderse a la luz de las consideraciones de Jackson (2013: 15) quien sostiene que “[...] los seres humanos, enfrentados a situaciones innegociables, abrumadoras o degradantes intentan rescatar alguna semblanza de comprensión y control de manera tal de, en alguna medida, gobernar sus vidas, ser cómplices de su propio destino y no simplemente insignificantes e impotentes criaturas de sus circunstancias¹⁹⁹”.

Asimismo, establecimos que los rituales son formas de relación entre humanos y seres poderosos o extraordinarios mediadas a través de un símbolo y funcionan, a la vez, como ma-

¹⁹⁹ Traducción propia del original en inglés, “[...] human beings, faced with nonnegotiable, overwhelming, or degrading situations, attempt to salvage some semblance of comprehension and control such that in some measure they govern their own lives, are complicit in their own fate, and not simply insignificant and impotent creatures of circumstance” (Jackson, 2013:15).

neras de inscribir personas, momentos, lugares y objetos en la textura de lo sagrado. Nos hemos detenido en detalle sobre este tema en la descripción de las *iniciaciones*, *meditaciones* y *tratamientos* en el capítulo 3. De acuerdo a lo señalado en los capítulos 5 y 6, consideramos a estos rituales como vías para las “transformaciones de sí” que llevan a sus ejecutores a “espiritualizarse”. En cuanto a los *tratamientos energéticos*, los hemos definido como formas de cuidado. A nuestro entender, la composición casi exclusivamente femenina del movimiento puede explicarse por la feminización de esta clase de tareas de protección y cuidado.

Por otra parte, hemos observado el impacto de la incorporación de esta cosmología y la experiencia de los rituales *online* y *offline* en la sociabilidad de los practicantes y sus consecuencias en un nivel identitario. Argumentamos que estas experiencias los habilitan a una nueva auto percepción en tanto personas espirituales, y a la puesta en práctica de ciertas estrategias para presentarse como tales –como vimos a través de la perspectiva goffmiana–. A un nivel colectivo, esta cosmología los lleva a pensarse como parte de un antiguo linaje cristiano y a desplegar también una “adscripción identitaria” futura como precursores de una Nueva Era planetaria cargada de elementos utópicos, como señalamos en el capítulo 2.

En forma concomitante, y como ya mencionamos, estas formas rituales de modificar al cosmos, a otros humanos y a sí mismos, consolida a los miembros del movimiento como una comunidad, un colectivo de *hermanos marianos* ligados por vínculos de solidaridad e intereses comunes que, en gran medida, se mantiene activo a través de intensas interacciones e intercambios virtuales. En este sentido, dimos cuenta de la experiencia emocional del “nosotros” o del “estar juntos en la red” a través del marco conceptual de Gerda Walther (1923) cuyo aporte nos ayudó a vislumbrar el carácter afectivo de las comunidades virtuales que dan cohesión a sus grupos. Es por esto que señalamos que las transformaciones de sí se dan en el marco de, y a su vez transforman, las redes intersubjetivas de estos actores.

En cuanto a la dimensión virtual, establecimos que los practicantes del movimiento leen la existencia de Internet como un paso necesario en la evolución interna y externa de la humanidad, y como un elemento que aceleraría la llegada de la Nueva Era, resemantizando los flujos de información que circulan en la Web en términos de *energía*. Consideramos relevante el uso de plataformas como *Facebook* y *WhatsApp* y destacamos la implementación de recursos multimodales como formas de difusión y de atracción de nuevos seguidores hacia el movimiento. También sostuvimos que los rituales *online* dialogan eficazmente con una cos-

mología que supone la posibilidad de estar conectados a la distancia e influir en el mundo a través de la *energía*. En este sentido, hemos realizado un aporte a las etnografías digitales en contextos religiosos y espirituales que son muy escasas a nivel regional y nacional.

En el capítulo 5 abordamos el análisis de los aspectos cosmológicos que hacen al esquema corporal propuesto por el grupo junto a una mirada fenomenológica sobre las experiencias rituales. Aquí reconocimos sus mutuas determinaciones, es decir, cómo las representaciones nativas sobre el cuerpo –que establecen ciertas continuidades entre lo somático, lo psíquico y lo emocional– habilitan al ejercicio de una serie de prácticas rituales, al tiempo que estas experiencias rituales –con sus particulares cargas emotivas en torno a la *armonía* y el *amor mariano*– actualizan y consolidan dichos esquemas corporales.

Así es que la asimilación del *habitus* (Bourdieu, 2000[1987]:84) espiritual informa socialmente el cuerpo de estos buscadores propiciando nuevas maneras de ser-en-el-mundo (Merleau Ponty, 1993[1945]). De esta manera se da forma a un modelo nativo de cuerpo –un cuerpo inserto en un entramado social y natural– que resulta una alternativa al modo occidental de entenderlo y vivenciarlo. Los modelos corporales y las transformaciones del *self* a las que hicimos referencia encuentran resonancia con otros fenómenos advertidos en Buenos Aires que pueden considerarse aledaños al de la LLM, como las técnicas de meditación zen (Carini, 2009a), la meditación en el culto a Sai Baba (Puglisi, 2009, 2011), cultos católicos carismáticos y prácticas *New Age* (Viotti, 2011b). Esto nos habla de un proceso social más amplio de acuerdo al cual se han extendido distintas “tecnologías del ser” (Wright y Messineo, 2013: 32) que guardan sus diferencias entre sí, pero propenden todas a un *habitus* espiritualizado. Tal *habitus* implica ciertas continuidades entre las afecciones del cuerpo mental, cuerpo emocional y cuerpo físico, y un ordenamiento de causas y efectos que no responden a un modelo explicativo científico ni se agotan en las concepciones biomédicas de la terapéutica, sino que se apoyan en regímenes alternativos que ponderan positivamente la sanación emocional como camino de acceso a la restauración del bienestar. La LLM es parte de estas búsquedas terapéuticas en las que los sujetos son invitados a “conectar con lo que les pasa”.

Como pudimos reconocer gracias a los aportes de la antropología de las emociones, la construcción cultural que aparece mediando la experiencia afectiva de estos sujetos postula la necesidad de reconocer, controlar y *armonizar* las emociones. Hemos señalado entonces que rituales como la *meditación* son formas culturalmente modeladas de regulación emocional que

persiguen el objetivo de equilibrar un caudal afectivo cuyo estado “natural” –de acuerdo a este modelo– se considera peligroso.

Con la pretensión de movernos de lo general a lo particular, hemos señalado que los procesos antes mencionados, en el caso de las mujeres, adquieren ciertas características distintivas que impactan en el nivel de la agencia. Atentos a esto advertimos que, en muchos casos, las mujeres se vuelcan a las espiritualidades alternativas porque las experiencias personales, emocionales y corporales que estas habilitan las ayudan a lidiar con situaciones a las que se han visto enfrentadas debido a su posición desigual en relación al género. Dichas situaciones, generalmente traumáticas, que presentan cierta variabilidad pero se entroncan bajo una desigualdad de poder que es estructural, las han llevado a recurrir a una búsqueda interior en pos de explorar formas de negociar roles sociales y ganar autoestima. Por lo tanto, sostenemos que sobre los actos de identificación y las transformaciones del *self* a los que hicimos referencia, se montan mecanismos de empoderamiento que modifican sus trayectorias vitales y que se hicieron patentes en sus testimonios²⁰⁰.

En este sentido, pudimos advertir que sus tránsitos por la LLM tienen un efecto paradójico: por un lado, el refuerzo de un modelo femenino maternal y mariano que, desde una mirada apresurada, podríamos pensar que las coloca en una posición de mayor opresión y, por el otro, el inicio de ciertos procesos de autoafirmación personal que las llevan a negociar una mayor emancipación respecto de estos mismos roles. Lo que buscamos poner de relieve es que si bien las técnicas rituales promovidas por la LLM, muy especialmente los *tratamientos*, las llevan a *performar* sus roles como agentes encargadas del cuidado de otros –mayormente de los miembros de sus familias– es a partir de la inmersión en dichas prácticas que estas mujeres ganan el reconocimiento de sus pares, tejen redes de solidaridad entre ellas, destinan tiempo, recursos y trabajo a actividades que ocurren fuera del espacio doméstico al tiempo que transitan su camino espiritual. Incluso, en este devenir mencionan modificar el tipo de vínculos, emociones y pensamientos que experimentan con y hacia otras mujeres. Es así, que se pone en evidencia cómo estas transformaciones de sí dan lugar a modificaciones en sus vínculos con otros y otras, así como también tienen lugar gracias a la construcción de estos

²⁰⁰ Lamentablemente, la escasez de varones en el trabajo de campo y, particularmente, la ausencia de varones que se identificaran como heterosexuales ha impedido establecer comparaciones de datos que nos permitieran encontrar similitudes y diferencias en función del género. No obstante, la mencionada ausencia resulta un dato en sí mismo a la hora de pensar cómo se articulan ciertas afinidades y rechazos entre una sensibilidad espiritual signada por la delicadeza y un rol social masculino tradicionalmente vinculado a otro tenor de actividades y saberes.

nuevos modos de vínculo. Se trata de procesos de empoderamiento que no pueden ser entendidos sin mirar las relaciones de las sujetas entre sí y con sus entornos inmediatos. En este punto, retomamos a Mahmood (2004, 2011) en tanto consideramos que la agencia no necesariamente implica una subversión o resistencia a la norma, sino una forma particular de apropiarse de ella y habitarla.

Los diferentes conceptos que presentamos: identidad, *self* y agencia poseen zonas de yuxtaposición pero no pueden ser comprendidos como sinónimos. Es por esto que consideramos que cada uno, además de responder a ciertas tradiciones dentro de cada campo en el que ha sido aplicado²⁰¹, nos permitieron destacar distintas facetas de un mismo fenómeno enriqueciendo las posibilidades del análisis. Esta compartimentación, que podría considerarse en alguna medida artificial, ha sido necesaria para captar los matices de cada proceso señalado. No obstante, no desconocemos que en el flujo de acontecimientos y experiencias en el que cobra cuerpo lo real todos los procesos pueden suceder entrelazados y, quizás, en simultáneo. Es nuestra necesidad como analistas lo que nos lleva a diseccionar la realidad en pequeñas porciones que nos faciliten su observación e interpretación.

Desde el punto de vista de los procesos, pensamos las transformaciones de sí como un concepto paraguas que engloba: actos de identificación, transformaciones del *self* y procesos de empoderamiento femenino orientados hacia una “espiritualización” que, desde el punto de vista de sus practicantes, los lleva a *ser energía*. Es así que a partir de este concepto hemos esbozado una articulación entre distintos capítulos de este escrito. Esto es, el capítulo 2 y 4 donde analizamos estrategias de presentación y actos de identificación referidos al perfil espiritual de los practicantes; el capítulo 5 en el que nos abocamos a las transformaciones del *self* que tienen lugar en los rituales y, por último, el Capítulo 6 en el que advertimos los modos de agencia de las mujeres de la LLM y sus consecuentes procesos de empoderamiento.

En cuanto a lo anterior, nos interesa recuperar el caso de Marta ya que encarna el arquetipo de esta transformación en forma completa. En primer lugar, se trata de una iniciada que se autodefine como una persona espiritual y realiza una importante actividad en redes sociales, participando diariamente en distintos grupos de *WhatsApp* de la LLM y, a la vez, en sus “estados” y “posteos” poniendo en juego su identidad espiritual. Además de retomar tópicos propios de la temática, dichos mensajes atestiguan el despliegue de actividades espiritua-

²⁰¹ *Identidad* en las etnografías sobre virtualidad, *self* en los trabajos fenomenológicos de la antropología del cuerpo y, por último, *agencia* en los estudios de género.

les en su lugar de trabajo (una peluquería de González Catán) y en su hogar.

Sumado a estos actos de identificación que pretenden comunicar la adscripción al mundo *New Age*, Marta indicó que la inmersión en saberes espirituales y experiencias rituales alternativas –que en algunas ocasiones compartimos con ella – “le salvó la vida” y le permitió sobreponerse a situaciones angustiantes de duelo, de carencia económica y de ruptura vincular que define como “haber tocado fondo”. Aquel “salvataje”, como indicamos en el capítulo 6, se dio a partir de la participación en rituales que trajeron cambios en su modo de sentirse y dieron inicio a una experiencia de bienestar derivada de “tomar contacto con nuestra parte divina”, en un proceso de transformación del *self* que la llevó a pensarse y sentirse una mujer espiritual. Son mudanzas que la llevaron a nuevos agenciamientos, a salir de su casa y dedicar tiempo y dinero a concurrir a distintos centros para instruirse en alguno de estos saberes, a sostener dicha decisión en detrimento de la opinión de su entorno, a incorporar la enseñanza del *Tarot* y la *Numerología* a su actividad laboral y así mejorar su situación económica. Sumado a esto, también logró reafirmar su posición de “no bancarse” situaciones opresivas y “hacer justicia por el linaje femenino”. Las transformaciones de sí que tuvieron lugar en la vida de Marta le permitieron la construcción de nuevas alianzas con mujeres de su entorno y la formación de un colectivo de mujeres espirituales que fue causa y consecuencia de esta “espiritualización”.

Finalmente, en esta misma línea, queremos enfatizar la perspectiva relacional que desarrollamos en forma transversal a lo largo de la tesis. En su apertura, evidenciamos el origen de la estructura de grupos y líderes que se presenta actualmente en la LLM, destacando las tensas y dinámicas relaciones que sostienen entre sí. Seguidamente, el despliegue detallado de esta cosmología espiritual nos llevó a marcar cómo sus elementos se consideran mutuamente afectados –es decir, en relación– dando lugar a un cosmos continuo en el que lo humano y lo extraordinario se inscriben en un mismo campo formando una ontología homogénea.

Los mecanismos de relación entre estos elementos se han tomado en cuenta en los capítulos 3 y 4, en los que describimos y analizamos rituales *offline* y *online* que, desde una lectura fenomenológica, pueden ser leídos como momentos en los que la intercorporeidad y copresencia –en el último caso, virtualizada– se destacan dando lugar a intensas y peculiares formas de relación.

Han quedado pendientes ciertas líneas de investigación que creemos pertinentes para

complementar un análisis etnográfico sobre la LLM y retomaremos a futuro, ya que incluirlas en la presente tesis implicaba un desvío demasiado amplio de los objetivos que nos propusimos para esta instancia. En primer lugar, si tenemos en cuenta que los escenarios espirituales de los sujetos que protagonizan este trabajo no se conforman exclusivamente por sus experiencias en la LLM, sino que se construyen a partir de cierta circulación por saberes y prácticas afines, sería pertinente darle seguimiento a estos practicantes en sus “travesías espirituales” por otros espacios afines, para dilucidar el modo en el que conforman sus experiencias y “paisajes” religioso-espirituales. Esto apuntaría a ampliar la mirada para reconocer cómo se articulan actualmente diversas disciplinas y prácticas espirituales, encontrando cuáles son los puntos de coincidencia y las formas de diálogo entre ellas. A su vez, resultaría deseable reconocer los subcampos o zonas que hemos advertido anteriormente dentro de la corriente *New Age* a fin de elaborar reflexiones de orden más general sobre el fenómeno.

En segundo lugar, consideramos que queda pendiente una aproximación a la LLM en tanto proceso de transnacionalización de símbolos y rituales espirituales ya que muestra una gran capacidad de adaptación y portabilidad en sus prácticas (Csordas, 2007). Atendiendo a la llegada y expansión de la LLM en el continente europeo, podemos sostener que –junto a otros fenómenos similares, especialmente al neoindigenismo espiritual (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2013; Farahmand y Roullier, 2016; Galinier y Molinié, 2013)– se trata de una enseñanza cuya influencia se dibuja en sentido contrario, es decir, “a contramano” de los flujos tradicionales de misioneros y símbolos (De la Torre y Argyriadis, 2012). Dicha peculiaridad ha sido escasamente estudiada en el contexto de las espiritualidades en Argentina y podría constituir el objeto de futuras indagaciones sobre el movimiento.

Anexo

1. Imágenes referidas a la LLM



Figura N°23: Publicación con fines de difusión sobre la gratuidad de la LLM. Compartida en estados de WhatsApp e historias de Instagram. Autora: Andrea Muratori, facilitadora



Figura N°24: Invitación a iniciación de la LLM durante 2020. Compartida en estados de WhatsApp. Autora: Andrea Muratori, facilitadora.



Figura N°25:
Publicación con fines de difusión.
Autora: Andrea Muratori, facilitadora.

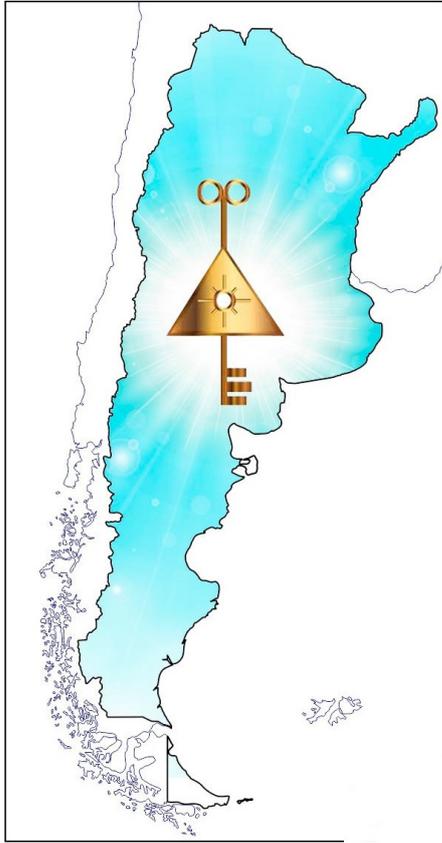


Figura N°26:
El símbolo de la LLM sobre Argentina.
Imagen enviada a través de WhatsApp y Facebook
en el Grupo Transicional para enviar ayuda
energética a nuestro país en distintas ocasiones.
Autor: desconocido.

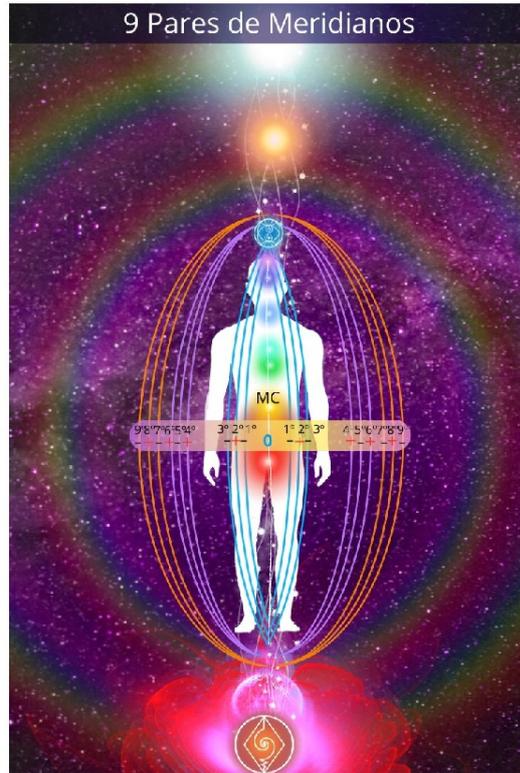
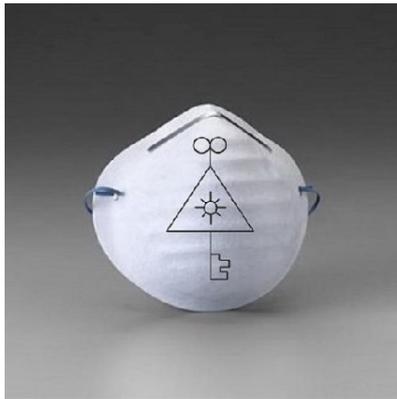
Figura N°27:
El símbolo de la LLM sobre la provincia de Mendoza.
Imagen enviada a través de Facebook y WhatsApp en el
Grupo Transicional en 2021.
Autor: desconocido.





Figura N°28:
María y el símbolo de la LLM.
Imagen de frecuente circulación a través de Facebook y WhatsApp
en el Grupo Transicional.
Autor: desconocido.

Figura N°29:
 Imagen que circuló en Facebook durante la pandemia ocasionada por el Covid19 en el Grupo Virtual.
 Autor: Alejo Palleres, facilitador.



k

Figura N°30:
 Imagen que ilustra los meridianos del cuerpo humano.
 Imagen de frecuente circulación en el Grupo Virtual.
 Autor: Alejo Palleres, facilitador.

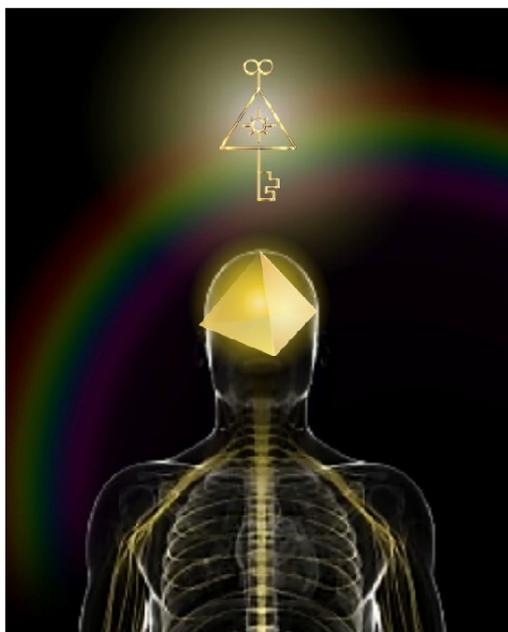


Figura N°31:
 Imagen de la visualización del símbolo y la pirámide.
 Autor: Alejo Palleres, facilitador.

2. Invitaciones a actividades difundidas por practicantes



LOS ESPERAMOS EL SABADO 12 DE SEPTIEMBRE A LAS 10.30 hs. EN EL CENTRO CULTURAL
Dima sposito de parodi

MONJES ORANTES EN OTAMENDI

TAREA DE ORACION CARISMATICA

POR PRIMERA VEZ EN NUESTRA CIUDAD NOS VISITA LA VIRGEN PEREGRINA!!!
LA SANTA MADRE MARIA!!!
LA VIRGEN DE FATIMA NOS HONRA CON SU VISITA VIENE DESDE PORTUGAL PARA COLMARNOS DE BENDICIONES Y PARA UNIRNOS EN ORACION POR LA PAZ Y EL BIEN COMUN

Figura N°32:

Invitación a actividad de oración carismática compartida en los grupos de WhatsApp del Grupo Transicional.



ENTRADA LIBRE Y GRATUITA

PARA TODO PÚBLICO

EN UNIDAD POR EL PLAN DIVINO

LOS ESPERAMOS!!

Figura N°33:

Invitación a curso de Flores de Bach compartida en grupo de WhatsApp "no oficial" del Grupo Transicional.

CURSO DE

Flores de Bach

San Justo

Info: [REDACTED]



Figura N°34:
Invitación a participar en Baño de Gongs colectivo compartida a través de Facebook y WhatsApp en grupos “no oficiales” por miembros de distintos grupos.

3. Imágenes conmemorativas



Figura N°35:
Imagen en referencia al Día del Trabajador que circuló en grupos de WhatsApp del Grupo Transicional en el año 2021.
Autor: desconocido.

Figura N°36:
Imagen utilizada para saludos del Día de la Madre.
Compartida en Facebook y estados de WhatsApp por miembros de distintos grupos.
Tomada de:
<https://tinyurl.com/virgen-maria-dia>



4. Imágenes referidas al universo *New Age*

Figura N°37:
Imagen compartida en grupos y estados de WhatsApp por miembros del Grupo Transicional.
Autor: desconocido.



Figura N°38:
Imagen compartida en grupos y estados de WhatsApp por miembros del Grupo Transicional.
Autor: desconocido.



Figura N°39:
Imagen compartida en grupos y estados de WhatsApp por miembros del Grupo Transicional.
Autor: desconocido.

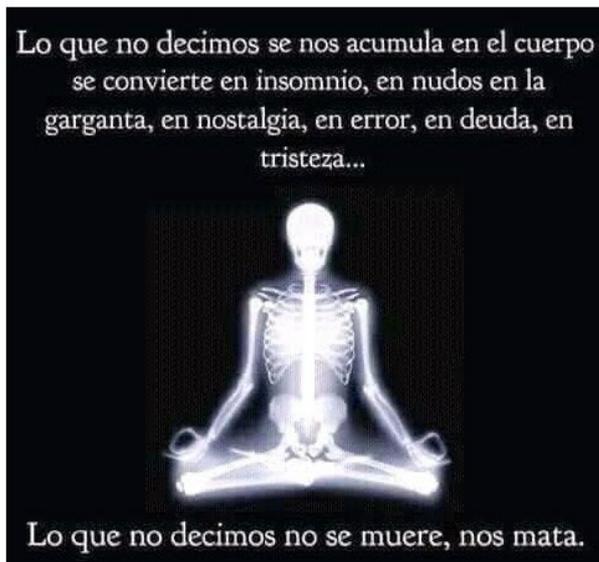


Figura N°40:
Imagen compartida en grupos y estados de WhatsApp por miembros del Grupos Transicional.
Autor: desconocido.

Bibliografía

- Abramson, A., y Holbraad, M. (2013). Contemporary Cosmologies, Critical Reimaginings. *Religion and Society*, 3(1), 35–50. <https://doi.org/10.3167/arrs.2012.030103>
- Aguirre, R. (2005). “Trabajo no remunerado y uso del tiempo. Fundamentos conceptuales y avances empíricos. La encuesta Montevideo 2003.” En R. Aguirre, C. García Sainz, y C. Carrasco (Eds.), *El tiempo, los tiempos, una vara de desigualdad* (pp. 9–31). Montevideo: Naciones Unidas, CEPAL.
- Albert, B., y Ramos, A. R. (2002). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contacto no Norte-amazonico*. Sao Paulo: Editora UNESP.
- Algranti, J. (2018). Produzir o extraordinário: Objetos, rituais e carisma na vida religiosa urbana. *Religião & Sociedade*, 38(1), 159–180. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap07>
- Algranti, J., y Bordes, M. (2007). Búsquedas de tratamiento de la enfermedad y la aflicción. Aproximaciones al estudio de las estrategias de salud en usuarios de terapias alternativas y creyentes pentecostales. En A. Idoyaga Molina (Ed.), *Los caminos terapeuticos y los rostros de la diversidad* (pp. 317–363). CAEA-CONICET.
- Algranti, J., y Mosqueira, M. (2018). Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación” de usuarios de drogas en Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2), 305–322. <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1521>
- Algranti, J., Mosqueira, M., y Setton, D. (2019). *La Institución como proceso*. Buenos Aires: Biblos.
- Algranti, M. (2007). Teorías etiológicas de la enfermedad y algunos principios terapéuticos en las prácticas de la Escuela Científico Basilio de Buenos Aires. *Scripta Ethnologica*, XXIX, 109–119.
- Altglas, V. (2016). Spirituality, the opiate of scholars of religion? *Religion*, 46(3), 420–428. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1176321>
- Althabe, G., y Hernández, V. (2005). Implicación y reflexividad en antropología. En V. Hernández, C. Hidalgo, y A. Stagnaro (Eds.), *Etnografías globalizadas* (pp. 71–88). Sociedad Argentina de Antropología.
- Altman, A. (2017). *El camino del Evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco austral*. [Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4336>
- Altman, A. (2019). La Utopía Misionera De Una Familia De Colonos: Cuerpos, Misión Y

- Modernidad. *Sociedad y Religion*, XXIX(52), 40–67.
- Amaral, L. (2000). *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes.
- Ameigeiras, A. R., y Suarez, A. L. (2011). Las apariciones de la Virgen. El fenómeno de las apariciones de la virgen en Salta: peregrinación, sanación y la misión de unir Oriente con Occidente. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 12(13), 103–129. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.13437>
- Ammerman, N. T. (2007). *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ammerman, N. T., y Williams, R. R. (2012). Speaking of Methods: Eliciting Religious Narratives through Interviews, Photos, and Oral Diaries. En *Annual Review of the Sociology of Religion* (3), 129–146.
- Anderson, B. (1993)[1983]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ardener, E. (1975). Belief and the problem of women. En S. Ardener (Ed.), *Perceiving women* (pp. 1–17). Londres: Dent.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asprem, E. (2020). Conspiracy Theories. En A. Possamai y A. Blasi (Eds.), *Encyclopedia of Sociology of Religion* (p. 268). Londres: Sage.
- Asprem, E., y Dyrendal, A. (2015). Conspiratoriness reconsidered: How surprising and how new is the confluence of spirituality and conspiracy theory? *Journal of Contemporary Religion*, 30(3), 367–382. <https://doi.org/10.1080/13537903.2015.1081339>
- Attix, S. A. (2002). New age-oriented special interest travel, an exploratory study. *Tourism Recreation Research*, 2(72), 51–58.
- Austin, J. L. (1982)[1962]. *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Baczko, B. (1999)[1984]. Los Imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bargo, M. (2018). La pobreza según el Opus Dei: el Opus Dei entendido a través de la pobreza. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 20(28), 129–141.

- Barrancos, D. (2014). Los caminos del feminismo en la Argentina : historia y derivas. *Voces En El Fénix*, 32, 6–13.
- Barthe, Y., de Blic, D., Heurtin, J.-P., Lagneau, E., Lemieux, C., Lindhardt, D., Moreau de Bellaing, C., Rémy, C., y Trom, D. (2017). Sociología pragmática: manual de uso. *Papeles de Trabajo: La Revista Electrónica Del IDAES*, 11(19), 12.
- Battaglia, M. A. (2015). Nuevas formas de religiosidad: entre libros, sacerdocios y terapias. *Revista Culturas Psi/Psy Cultures*, (4), 53–84.
- Bax, M. (1995). *Medjugorje: Religion, politics, and Violence in Rural Bosnia*. Amsterdam: Vu Uitgeverij.
- Béliveau, V. G., y Fernández, N. S. (2018). “Somos cuerpo, alma y espíritu”: Persona, enfermedad y procesos de sanación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo en Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2), 161–177. <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1504>
- Bell, C. (2009). *Ritual theory, ritual practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bender, C. (2010). *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bender, C., y McRoberts, O. (2012). Mapping a field: Why and how to study spirituality. *Working Group on Spirituality, Political Engagement, and Public Life*, 1–27.
- Berthomé, F., y Houseman, M. (2011). Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions. *Religion and Society*, 1(1). <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010105>
- Bianchi, S. (2004). Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas. En *Anuario N° 7 - Fac. de Cs. Humanas -*. Editorial Sudamericana.
- Bizerril, J. (2007). *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. San Pablo: Attar.
- Bizerril, J. (2013). Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado. *Nómadas*, 1, 181–195.
- Blázquez Rodríguez, M., Cornejo Valle, M., y Flores Martos, J. A. (2014). *El reencuentro de salud y espiritualidad: saberes, agencias y prácticas periféricas*. Tarragona: Publicacions URV.
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C., y Taylor, T. L. (2012). *Ethnography and virtual worlds: A handbook of method*. Princeton: Princeton University Press.
- Boeving, N. G. (2010). Transcendental Meditation. En D. A. Leeming, K. Madden, y S. Marlan (Eds.), *Encyclopedia of Psychology and Religion* (pp. 918–919). Boston, MA: Springer US. https://doi.org/10.1007/978-0-387-71802-6_706

- Bordes, M. (2015). Esto de “alternativo” no tiene nada: la construcción de la razonabilidad del uso de una medicina no-convencional desde la perspectiva de sus usuarios en Buenos Aires, Argentina. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 25(4), 1229–1249.
- Bordes, M. (2018). ¿De qué hablamos cuando hablamos de energía? una aproximación a las nuevas culturas terapéuticas Desde la sociología del conocimiento. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 13(25), 103–139.
- Bordes, M., y Saizar, M. M. (2014). Espiritualidad y otros motivos de elección de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina). *Mitológicas*, XXIX, 9–24.
- Bourdieu, P. (2000) [1987]. *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2015)[1980]. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. J. D. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., y Passeron, J. C. (2002) [1973] . *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI .
- Bourdin, G. L. (2009). Etnoanatomía. La categorización lingüística del cuerpo humano. *Estudios de Antropología Biológica*, XIV(1), 171–183.
- Bouwmeester, M. (2013). *Women and Spirituality. A Study of Women's Motivations to Engage in Spiritual Groups and Practices*. [MA thesis, University of Amsterdam].
- Bracke, S. (2008). Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a ‘Post-secular’ Conjuncture. *Theory, Culture & Society*, 25(6), 51–67. <https://doi.org/10.1177/0263276408095544>
- Brandão, C. R. (1994). A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. En R. Moreira, A. E Zicman (Ed.), *Misticismo e novas religiões* (pp. 23–41). Río de Janeiro: Vozes/Ifan.
- Briggs, C. L. (1986). *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, R., y Cooper, F. (2000). Beyond "identity". *Theory and Society*, 29(1), 1–47.
- Bubello, J. P. (2010). *Historia del Esoterismo en Argentina*. Biblos.
- Bueno Franco, C. (2014). Uma etnografia virtual possibilidades metodológicas da Escola de Chicago e do Interaccionismo Simbólico. *Sociologias Plurais*, 2(2), 57–77. <https://doi.org/10.5380/sclplr.v2i2.64727>
- Butler, J. (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion of indentity*. Nueva York:

Routledge.

- Butler, J. (2012) [1993]. *Cuerpos Que Importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.
- Cabrera, P. (2006). *Experimentando La Transformación: Un Camino Hacia La Conversión. La Espiritualidad Carismática Católica En Buenos Aires*. [Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires.]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4440>
- Cabrera, P. (2014). Propuesta teórico- metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. *Virajes*, 16(1), 182–208.
- Cabrera, P. (2017). El estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. En P. Cabrera (Ed.), *Antropología de la subjetividad* (pp. 23–57). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Caicedo Fernández, A. (2009). Nuevos chamanismos Nueva Era. *Universitas Humanística*, 68, 15–32.
- Campbell, C. (1997). A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, 18(1), 5–22.
- Campbell, H. A. (2010). *When religion meets new media*. Londres: Routledge.
- Campbell, H. A. (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Nueva York: Routledge.
- Campos García, J. L. (2002). Comunicación, comunidades y prácticas culturales en la cibercultura. *Razón y Palabra*, 27, sin número de páginas. <http://www.razonypalabra.org.mx/antteriores/n27/jlcampos.html>
- Canevaro, S. (2017). ¿Amigas o patronas?, ¿trabajadoras o como de la familia? Negociaciones en torno a la nueva ley del servicio doméstico en Buenos Aires. En S. Canevaro y A. Abramowski (Eds.), *Pensar los afectos Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 117–136). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Cantor Magnani, J. G. (2013). El movimiento new age y el chamanismo urbano en Brasil. En R. de la Torre, C. Gutiérrez, Zúñiga, y N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 77–101). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- Carini, C. E. (2009a). La Estructuración del Cuerpo, La Experiencia y La Intersubjetividad en la Práctica del Budismo Zen Argentino. *Religião e Sociedade*, 29(1), 62–94.
- Carini, C. E. (2009b). Las nuevas tierras del Buda: Globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa en la Argentina. *Debates Do NER*, 16, 49–70.

- Carini, C. E. (2011). *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*. [Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Universidad Nacional de La Plata]. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/35194/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Carini, C. E. (2013). Cosmovisión Y Puentes Simbólicos En El Budismo Zen Argentino. *Mitológicas*, XXVIII, 9–32.
- Carini, C. E. (2018). Los usos budistas del ciberespacio: ritual, comunidad y autoridad en la Comunidad Dzogchen Internacional Introducción. *Actas de Las X Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata, 1–17.
- Carneiro, S. de S. (2007). *A pé e com fé: brasileiros no Caminho de Santiago*. San Pablo: Attar.
- Carozzi, M. J. (1993). Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica. En A. Frigerio (Ed.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)* (pp. 15–45). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 9, 19–38.
- Carozzi, M. J. (2000a). Cultura social en movimiento: La nueva era en Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, 12, 207–232.
- Carozzi, M. J. (2000b). *Nueva Era y terapias alternativas*. Buenos Aires: Educa.
- Carozzi, M. J. (2001). La desacralización de las relaciones personales duraderas en el movimiento de la nueva era y el circuito alternativo en Buenos Aires. *XXIII International Congress of the Latin American Studies Association*, Washington, 1–28.
- Carozzi, M. J. (2006). Algunas Relaciones Entre Movimientos Sociales y Religiones. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 8(8), 11–29.
- Carozzi, M. J. (2007). A Latin American New Age? En D. Kemp y J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of New Age* (pp. 341–357). Boston: Brill.
- Carrette, J., y King, R. (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Oxfordshire: Routledge.
- Casey, S. (2016). *Voices in the Ocean: A Journey into the Wild and Haunting World of Dolphins*. Nueva York: Anchor.
- Ceriani Cernadas, C. (2000). De la destrucción del mundo al cuidado de nuestro cuerpo: la reconfiguración utópica en la Iglesia Adventista del Séptimo Día. *Cuadernos*, 19, 147–165.
- Ceriani Cernadas, C. (2013). Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar

las categorías y sus dinámicas de producción. *Corpus*, 3(2), 1–7. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.582>

- Ceriani Cernadas, C. (2018). La mirada interior. Historia, persona y experiencia en la ideología Rosacruz (AMORC). En *Periferias Sagradas en la Modernidad Argentina* (pp. 77–103). Buenos Aires: Biblos.
- Ceriani Cernadas, C. (2019). Espíritus, biblias y remedios: sentidos prácticos de la sanación en el Chaco indígena argentino. En *La institución como proceso* (pp. 99–112). Buenos Aires: Biblos.
- Ceva, M. (2013). Inmigración e Iglesia. Las peregrinaciones extranjeras a Luján hacia el centenario. En P. A. Fogelman, M. Ceva, y C. Touris (Eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás* (pp. 51–66). Buenos Aires: Biblos.
- Champion, F. (1990). La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. En F. Champion y D. Hervieu-Léger (Eds.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. (pp. 17–70). París: Le Centurion.
- Champion, F. (1995). Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. En J. Delumeau (Ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones* (pp. 705–737). Madrid: Alianza Editorial.
- Champion, F., y Hervieu Léger, D. (1990). Présentation. En F. Champion y D. Hervieu Léger (Eds.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions* (pp. 5–15). París: Le Centurion.
- Chaumeil, J.-P. (1998). *Chaumeil, J.-P. (1998), Ver, Saber, Poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana, Perú*. Buenos Aires: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Argentino de Etnología Americana.
- Christian, W. A. (1996). *Visionaires. The spanish republic and the reign of Christ*. Berkeley: University of California Press.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, S. (2010). La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo: Indicios para una genealogía (in)disciplinar. En S. Citro (Ed.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos* (pp. 9–49). Buenos Aires: Biblos.
- Citro, S. (2014). Hacia una perspectiva interdisciplinaria sobre la eficacia ritual: corporalidad, emoción y goce. En A. P. Oro y M. Tadvald (Eds.), *Circuitos religiosos: pluralismo e in-*

- terculturalidad*. (pp. 20-34) Porto Alegre: CirKula.
- Citro, S., y Puglisi, R. (2015). “Ser-en-el mundo carnal, Ser-en-la red virtual. Desafíos para una antropología de las subjetividades-corporalidades contemporáneas.” *Revista Topia: Psicoanálisis, Sociedad y Cultura*, 75, 12–13.
- Citro, S., Aschieri, P., y Mennelli, Y. (2011). El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial. *Boletín de Antropología*, 25(42), 102–128.
- Clark, S. (1992). Myth, metaphor, and manifestation: the negotiation of belief in a new age community. En J. Lewis y J. G. Melton (Eds.), *Perspectives on the new age*. Nueva York: State of New York Press.
- Claverie, É. (1990). La Virgen, el desorden, la crítica. *Apuntes*, (18), 11–36.
- Corbetta, J. M., y Moreno, E. (2014). Etiología de las enfermedades y prácticas orientadas a una salud integral en el espiritismo kardeciano en la Argentina. *Mitológicas*, XXIX, 65–84.
- Cornejo Valle, M., y Rodríguez, M. B. (2013). La convergencia entre salud y espiritualidad en la sociedad postsecular . Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Revista de Antropología Experimental*, 13(2), 11–30.
- Costilla, J. (2013). El culto a la Virgen del Rosario en San Nicolás de los Arroyos (Argentina, 1983-2010): milagro y reconfiguración social. *Runa*, XXXIV(2), 177–195.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1242–1299.
- Crowley, K. (2011). *Feminism's New Age. Gender, appropriation and the afterlife essentialism*. Nueva York: State University of New York Press.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47.
- Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156.
- Csordas, T. J. (1994). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. California: University of California Press.
- Csordas, T. J. (2002). *Body/Meaning/Healing*. Nueva York: Palgrave Macmillan US.
- Csordas, T. J. (2007). Introduction: Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*, 7(3), 259–272.
- Cush, D. (1996). British Buddhism and the new age. *Journal of Contemporary Religion*, 11(2), 195–208.
- Dantas, R. (2020). Esticando para Jesus : yoga cristã, corporeidade e transcendência. *REVER -*

Revista de Estudos Da Religião, 20(1), 63–79.

- Darmon, M. (2011). *La socialisation*. París: Armand Colin.
- Dawson, L. L., y Cowan, D. (2013). *Religion online: Finding Faith on the Internet*. Nueva York: Routledge.
- De la Torre, R. (2003). La Diversidad Católica Vista Desde Los Nuevos Rostros De Dios *. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. (5), 11–36. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2252>
- De la Torre, R. (2012). Las danzas aztecas en la nueva era. Estudio de caso en Guadalajara. *Cuicuilco*, 55, 145–170.
- De la Torre, R., y Argyriadis, K. (2012). Introducción. En K. Argyriadis, S. Capone, R. de la Torre, y A. Mary (Eds.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 13–26). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- De la Torre, R., y Campechano, L. (2013). La danza conchera y la conquista del ciberespacio. En R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, y N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y Apropiaciones latinoamericanas del New Age* (pp. 355–382). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- De la Torre, R., y Gutiérrez Zúñiga, C. (2013). Introducción. En R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, y N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 13–20). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- De Stefano, M. (2019). *Vivir en el universo. Guía práctica*. Buenos Aires: Editorial Sirio.
- Del Campo Tejedor, A. (2019). El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos. *Latin American Research Review*, 54(1), 89–102. <https://doi.org/10.25222/larr.151>
- Del Río, M. S. (2018). “Psicologización de la espiritualidad: cruces entre psicología, vegetalismo amazónico y antropología en un centro comunitario y terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires. *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 20(28), 158–171.
- Del Río, M. S. (2019). “Lo horrible también puede ser maravilloso”. Bienestar en un centro comunitario y terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires. *Revista Mundaú*, 7, 78–102.
- Delfino, M. A. (2012). Desocupación, trabajo doméstico y desigualdad: Una mirada desde el uso del tiempo en Rosario, Argentina. *Revista Estudos Feministas*, 20(3), 785–808. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000300010>

- Descola, P. (2001). *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA/ Lluvia editores.
- Desjarlais, R. (1992). *Body and emotion. The aesthetic of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Desjarlais, R. (2011). Cuerpo, discurso y mente. En P. Cabrera, F. Fareta, C. Lozano Rivera, y M. B. Pepe (Eds.), *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias Etnográficas Parte I*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Di Prospero, C., y Daza Prado, D. (2019). Etnografía (de lo) digital. Introducción al dossier. *Etnografías Contemporáneas*, 5(9), 66–72.
- Di Stefano, R. (2020). Religión y nación en la Argentina. La problemática construcción del mito del país católico. *Rubrica Contemporánea*, IX(17), 58–77.
- Dimarco, A. R. (2010). *Delfines, sanadores sutiles*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Dobbs, H. E. (2000). *Dolphin Healing: The extraordinary power and magic of dolphins to heal and transform our lives*. London: Piatkus.
- Douglas, M. (1973)[1966]. *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Douglas, M. (1988)[1978]. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- Douglas, M. (1998). *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona: Gedisa.
- Dreyfus, H. L. (2009). *On the Internet*. Londres y Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Duarte, L. F. D. (2006). Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. En L. F. D. Duarte (Ed.), *Família e religião* (pp. 51-88). Río de Janeiro: Contracapa.
- Durán, M. Á. (1997). “La investigación sobre uso del tiempo en España: algunas reflexiones metodológicas.” *Revista Internacional de Sociología*, 18, 163–189.
- Durkheim, É. (2012)[1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É., y Mauss, M. (1996)[1903]. Sobre algunas formas primitivas de clasificación y otros ensayos de sociología positiva. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de ecología positiva: Vol. VI* (pp. 22–103). Barcelona: Ariel.

- Ekman, P. (1980). Biological and cultural contributions to body and facial movement in the expression of emotions. En A. Rorty (Ed.), *Explaining emotions* (pp. 73–101). Berkeley: University of California Press.
- Eliade, M. (1956). *The sacred and profane: the nature of religion*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Eliade, M. (1976)[1960]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1984)[1962]. *Mefistófeles y el Andrógino*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (1999)[1978]. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo. Volumen II*. Buenos Aires: Paidós.
- Ellwood, R. S. (1995). Spiritualism and UFO Religion in New Zeland: The International Transmission of Modern Spiritual Movement. En J. R. Lewis (Ed.), *The Gods have landed. New Religions of Other worlds* (pp. 167–186). Nueva York: State University of New York Press.
- Escobar, A. (2005). Bienvenidos a Cyberia. Notas Para Una Antropología De La Cibercultura. *Revista de Estudios Sociales*, 22, 15–35.
- Escolar, C., y Besse, J. (2011). *Epistemología fronteriza: Puntuaciones sobre teoría, método y técnica en ciencias sociales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions bellaterra.
- Esteban, M. L. (2017). Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista : aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología. *Quaderns-E*, 22(2), 33–48.
- Evans Pritchard, E. E. (1976) [1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Fajans, J. (1983). Shame, Social Action, and the Person among the Baining. *Ethos*, 11(3), 166–180.
- Farahmand, M., y Roullier, S. (2016). Mobility and Religious Diversity in Indigenousness-Seeking Movements: A Comparative Study between France and Mexico. *New Diversities*, 18(1), 53–72.
- Faur, E. (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fedele, A., y Knibbe, K. (2013). *Gender and power in contemporary spirituality. Ethnographic approaches*. Nueva York: Routledge.

- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Felitti, K. (2019). The Spiritual is Political. *Religion and Gender*, 9(2), 194–214.
- Felitti, K., y Rohatsch, M. (2018). Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder. *Sociedad y Religión*, XXVIII(50), 135–160.
- Felitti, K., y Spataro, C. (2018). Circulaciones, debates y apropiaciones de las Cincuenta sombras de Grey en la Argentina. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4, 1-31. <https://doi.org/10.24201/eg.v4i0.112>
- Ferguson, M. (1981). *The Aquarian Conspiracy: personal and social transformation in the 1980s*. Londres: Routledge & Kegan.
- Fisher, B., y Tronto, J. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. En E. Abel y M. Nelson (Eds.), *Circles of Care* (pp. 36–54). Nueva York: Sunny Press.
- Flores, F. C. (2011). ¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos. *Revista Transporte y Territorio*, 5, 72–88.
- Flores, F. C. (2013). San Nicolás. Entre el acero y las promesas. En P. A. Fogelman, M. Ceva, y C. Touris (Eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás* (pp. 119–142). Buenos Aires: Biblos.
- Flores, F. C., y Oviedo, M. E. (2017). Imaginarios turísticos, construcción de atractivos y New Age El caso de San Marcos Sierras (Argentina). *Estudios y Perspectivas En Turismo*, 26(2), 493–508.
- Flores, F. C., y Seiguer, P. (2013). Introducción. Mirar la diversidad religiosa en la Argentina. In F. C. Flores y P. Seiguer (Eds.), *Experiencias plurales de lo sagrado* (pp. XV–XXI). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Fogelman, P. A. (2007). Las representaciones de la Virgen María en el cielo. Una aproximación al imaginario cristiano americano colonial. *Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, 167- 176. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/18518>
- Fogelman, P. A., Ceva, M., y Touris, C. (2013). Dos santuarios marianos en la historia del espacio regional bonaerense. En P. A. Fogelman, M. Ceva, y C. Touris (Eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás* (pp. 9–24). Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, M. (1980). *Mirotica del poder*. Madrid: Edissa.
- Foucault, M. (1996) [1982]. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (2008)[1981]. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.

- Frazer, J. (1955)[1890]. *La rama dorada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Freidin, B., y Ballesteros, M. S. (2015). Choosing Ayurveda as a healthcare practice in Argentina. *Current Sociology*, 63(5), 669–684.
- Freidin, B., Ballesteros, M., y Echeconea, M. (2013). *En busca del equilibrio: salud, bienestar y vida cotidiana entre seguidores del Ayurveda en Buenos Aires* (No. 65). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).
- Frigerio, A. (1993). Introducción. En M. J. Carozzi, A. Frigerio, y M. Tarducci (Eds.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (I)* (pp. 7–14). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. (pp. 87–118). Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, A. (2013a). Lógicas y límites de la apropiación new age. En R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, y N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 47–67). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- Frigerio, A. (2013b). Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos. *Corpus*, 3(2), 1–7. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.313>
- Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 209–231.
- Fuller, R. C. (2001). *Spiritual, but not religious: Understanding unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.
- Funes, M. E. (2018). *La espiritualización de lo cotidiano. Estilos de vida, experiencias espaciales y sectores medios en la periferia de Buenos Aires*. [Tesis de doctorado UBA / École de Hautes études en Sciences Sociales]. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/80498/CONICET_Digital_Nro.83ea02dc-e7d7-4bae-b43a-2319ea2d3f38_A-2-366.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- Galinier, J., y Molinié, A. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Quito: Abya Yala.
- García, B. (2003). Empoderamiento y autonomía de las mujeres en la investigación sociodemográfica actual. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 18(2), 221. <https://doi.org/10.24201/edu.v18i2.1162>
- Geertz, C. (1987) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Ciudad de México: Gedisa.
- Giddens, A. (1995) [1984]. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estruc-*

- turación. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (2001)[1990]. *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza.
- Gill, L. (1990). Like a veil to cover them: women and pentecostal movement in La Paz. *American Ethnologist*, 17(4), 708–721.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giménez Béliveau, V. (2017). Terapéuticas católicas, males modernos: Procesos de sanación y exorcismo en La Argentina. *Sociedad y Religión*, 27(47), 33–59.
- Gimeno, J., Corbetta, J. M., y Savall, F. (2013). *Cuando hablan los espíritus. Historias del movimiento kardeciano en la argentina*. Buenos Aires: Antígona.
- Gitlin, T. (1993). *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*. Nueva York: Bantam.
- Giumbelli, E., y Toniol, R. (2017). What Is Spirituality for? New Relations between Religion, Health and Public Spaces. En J. Mapril, R. Blanes, E. Giumbelli, y E. K. Wilson (Eds.), *Secularisms in a Postsecular Age?* (pp. 147–167). Londres: Palgrave Macmillan.
- Giumbelli, E., y Toniol, R. (2020). Editorial: Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais. *Religião & Sociedade*, 40(3), 11–19. <https://www.scielo.br/j/rs/a/MgfFhJGYG7Bsf44X7VMQWvj/?lang=pt&format=pdf>
- Gobin, E. (2018). Special section: Ritual and critical reflexivity: Introduction: Doing ritual while thinking about it? *Religion and Society*, 9(1), 103–115. <https://doi.org/10.3167/arrs.2018.090108>
- Goffman, E. (2001)[1959]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006)[1986]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Cruz, E., y Ardèvol, E. (2013). Ethnography and the Field in Media (ted) Studies : A Practice Theory Approach. *Westminster Papers*, 9(3), 27–46.
- González Vázquez, A. (2013). Los conceptos de patriarcado y androcentrismo en el estudio sociológico y antropológico de las sociedades de mayoría musulmana. *Papers*, 98(3), 489–504.
- Gracia, A. (2013). Creer o reventar, tensiones entre prácticas curativas populares y científicas en sectores medios del Gran Buenos Aires y Capital Federal [Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires]. https://www.academia.edu/37112643/_Crear_o_reventar_Tensiones_entre_pr%C3%A1cticas_curativas_populares_y_cient%C3%ADficas_en_sectores_medios_del_Gran_Buenos_Aires_y_Capital_Federal

- Gracia, A. (2014a). Creer y curar, una aproximación antropológica a las prácticas curativas de la Ciencia Cristiana. En C. Di Bernardis, A. E. Koldorf, L. Rovira, y F. Luciani (Eds.), *Experiencias de la diversidad* (pp. 199–212). Rosario: UNR editora.
- Gracia, A. (2014b). Técnicas y discursos sobre las emociones en El arte de Vivir, una aproximación antropológica. En F. Flores y P. Seiguer (Eds.), *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina en perspectiva interdisciplinaria*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Gracia, A. (2015). Curaciones Rituales En La Actualidad: El Caso Del “Mal De Ojo.” *Mitológicas*, XXX, 98–119.
- Gracia, A. (2018). Curación, cuerpo y emociones en la “Llave Mariana”: un abordaje antropológico. *Religião & Sociedade*, 38(1), 136–158. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap06>
- Gracia, A. (2019). Energías en línea: una exploración de los modos de sociabilidad virtual en el caso de la “Llave Mariana.” *Paakat*, 9(17), 1–17.
- Gracia, A. (2020). Cuerpos de energía: formas alternativas de ser-en-el-mundo. *Arxius de Ciénces Socials*, 42, 75–88.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Q. Hoare y G. N. Smith (eds.). Nueva York: International.
- Guber, R. (1991). *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología posmoderna*. Buenos Aires: Legasa.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Guebel, C., y Zuleta, M. I. (1995). Yo hablaba y no me miraban a los ojos...’ Reflexiones metodológicas acerca del trabajo de campo y la condición de género. *Publicar En Antropología y Ciencias Sociales* 1995, IV(5), 93–102.
- Guerriero, S. (2012). A Atualidade da Teoria da Religião de Durkheim e sua Aplicabilidade no Estudo das Novas Espiritualidades. *Estudos de Religião*, 26(42e), 11–26.
- Guerriero, S., Mendia, F., Oliva Da Costa, M., Bein, C., y Proserpi Leite, A. L. (2016). Os componentes constitutivos da Nova Era: A formação de um novo ethos. *REVER*, 2, 10–30.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Hallowell, I. (1955). *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Hallowell, I. (1960). Ojibwa ontology, behavior and world view. In S. Diamond (Ed.), *Culture in History*. Nueva York: Columbia University Press.
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Handelman, D. (2008). Afterword: Returning to cosmology - Thoughts on the positioning of belief. *Social Analysis*, 52(1), 181–195.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New age religion and western culture*. Leiden: E.J. Brill.
- Hanegraaff, W. J. (1999). New Age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. *Social Compass*, 46(2), 145–160.
- Hanegraaff, W. J. (2000). New Age Religion and Secularization. *Numen*, 47(3), 288–312.
- Harris, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Revista Chungará*. 11, 135-152.
- Heelas, P. (1996). *The new Age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, P. (2008). Spiritualities of Life. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, P., y Woodhead, L. (2001). Homeless mind today? En L. Woodhead, P. Heelas, y D. Martin (Eds.), *Peter Berger and the study of religion* (pp. 43–72). Londres: Routledge.
- Heelas, P., y Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Helland, C. (2000). Religion online/online religion and virtual communities. En J. K. Hadden y D. E. Cowan (Eds.), *Religion on the Internet: Research prospects and promises* (pp. 205–224). Londres: JAI press.
- Helland, C. (2005). Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), 1–16. <https://doi.org/10.11588/rel.2005.1.380>
- Hellbom, A. B. (1964). Las apariciones de la Virgen de Guadalupe en México y en España. *Ethnos*, 29(1–2), 58–72.
- Heredia, C. R. (2020). New Age en el hospital: Una etnografía de las técnicas de alivio al dolor en niños. *Religião & Sociedade*, 40(2), 11–30. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n2cap01>
- Heriot, J. (1994). El estudio de la Nueva Era (New Age) en los Estados Unidos: problemas y

- definiciones. En A. Frigerio y M. J. Carozzi (Eds.), *El estudio científico de la religión a fines del S XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Héritier, F. (1984). Le sang du guerrier et le sang des femmes. *Les Cahiers Du GRIF*, 29(1), 7–21. <https://doi.org/10.3406/grif.1984.1629>
- Héritier, F. (1991). El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones. En M. Feher, R. Naddaff, y N. Tazi (Eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus.
- Hernández, G., Canoni, J. P., y Bertoni, M. B. (2016). Las fiestas de la Virgen de Urkupiña en el sudoeste de la Provincia de Buenos Aires: genealogías y delimitación de una cartografía social de lo sagrado en las dos últimas décadas. En C. T. Carballo y F. C. Flores (Eds.), *Territorios, fiestas y paisajes peregrinos* (pp. 153–170). Buenos Aires: La Imprenta Digital.
- Hervieu Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Ediciones del helénico.
- Hine, C. (2007). Connective Ethnography for the Exploration of e-Science. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 618–634. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00341.x>
- Hine, C. (2016). From Virtual Ethnography to the Embedded, Embodied, Everyday Internet. En L. Hjorth, H. Horst, A. Galloway, y G. Bell (Eds.), *The Routledge Companion to Digital Ethnography*. Londres: Routledge.
- Houseman, M. (2006). Relationality. En J. Kreinath, J. Snoek, y M. Stausberg (Eds.), *Theorizing rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. (Vol. 28, pp. 413–428). Leiden: Brill.
- Houtman, D., y Aupers, S. (2007). The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305–320. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x>
- Howell, J. D. (2005). Muslims, the new age and marginal religions in Indonesia: Changing meanings of religious pluralism. *Social Compass*, 52(4), 473–493.
- Huss, B. (2007). The New Age of Kabbalah. *Journal of Modern Jewish Studies*, 6(2), 107–125. <https://doi.org/10.1080/14725880701423014>
- Hutchings, T. (2011). Contemporary religious community and the online church. *Information Communication and Society*, 14(8), 1118–1135.

- Idoyaga Molina, A. (2013). Las manifestaciones del Mal De Ojo en Iberoamérica. Reflexión crítica sobre la posibilidad de orígenes indoamericanos. *Scripta Ethnologica*, XXXV, 109–222.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Jackson, M. (2011). Conocimiento del cuerpo. En S. Citro (Ed.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83–104). Buenos Aires: Biblos.
- Jackson, M. (2013). *Lifeworlds. Essays in existential anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jacobs, S. (2007). Virtually sacred: The performance of asynchronous cyber-rituals in online spaces. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(3), 1103–1121. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00365.x>
- Júnior, A. C. (2008). Uma etnografia do mundo espírita virtual: algumas aproximações metodológicas. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 10(10), 117–136.
- Kaewsom, T., y Zamora Prieto, J. M. (2010). El culto a la madre en el budismo. *'Ilu, Revista de Ciencias de Las Religiones*, 15, 193–204. https://doi.org/10.5209/rev_ILUR.2010.v15.26777
- Kerman, A. N. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires*. [Tesis de licenciatura. Universidad de Buenos Aires]. https://issuu.com/anakermansocialmedia/docs/tesis_antropolog_a_anal_a_kerman
- Koyré, A. (1999)[1957]. *Del mundo cerrado al universo abierto*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Kozinets, R. (2010). *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. Los Angeles: Sage Publications.
- Krebs, J. M. (2017). The Body of Mary: Embodiment and Identity in Modern Apparitions. *Religion and Gender*, 7(2), 224–239. <https://doi.org/10.18352/rg.10149>
- Krotz, E. (1991). Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico. *Alteridades*, 1(1), 50–57.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría “género.” *Nueva Antropología*, VIII(30), 173–198.
- Langner, S. (2019). *Prácticas sufís en Buenos Aires: entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo*. [Tesis de maestría, FLACSO Argentina]. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/17038/2/TFLACSO-2019SL.pdf>

- Larsen, E. (2004). Cyberfaith: how Americans pursue religion online. En L. L. Dawson y D. Cowan (Eds.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (pp. 17–20). Nueva York: Routledge.
- Lau, K. J. (2000). *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lavazza, V. H., y Wright, P. (2015). The Metaphysics of Saint Germain. En *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 1–5). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_77-1
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias - Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2010). *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Eds. Metales Pesados.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and feeling in the anthropology of emotions. *American Ethnologist*, 23(3), 514–539.
- Leenhardt, M. (1997)[1947]. *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- Léger, D., y Hervieu, B. (1979). *Le retour a la nature*. París: Editions du Seuil.
- León, M. (2001). El empoderamiento de las mujeres: Encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género. *Revista de Estudios de Género: La Ventana*, 2(13), 94–106.
- Lerner, V. C. (2019). Magia Vs. religión: ¿una tensión resuelta? la apropiación de la magia en un espacio juvenil masortí. *Sociedad y Religion*, XXIX(51), 93–111.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *Mitológicas: lo crudo y lo cocido I*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1995)[1958]. La eficacia simbólica. En *Antropología estructural* (pp. 211-228). Barcelona Paidós Ibérica.
- Lewis, J. R., y Diem, A. G. (1992). Imagining India: the influence of Hinduism on the New Age Movement. En J. R. Lewis y J. G. Melton (Eds.), *Perspectives on the New Age*. (pp. 48-58). Nueva York: University of New York Press.
- Lindholm, C. (1982). *Generosity and jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. Nueva York: Columbia University Press.
- Linton, R. (1956) [1936]. *El estudio del hombre*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Llamazares, A. M. (2011). *Del reloj a la flor de loto*. Buenos Aires: Editorial Del Nuevo Extremo.
- Longman, C. (2018). Women's circles and the rise of the new feminine: Reclaiming sisterhood, spirituality, and wellbeing. *Religions*, 9(9), 1-17.
- López, A. M. (2008). Patrona, virgen y madre: Santa Rosa y su rol en una comunidad mocoví del Sudoeste del Chaco. *II Simposio Internacional Sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, P. Fogelman, Buenos Aires, Argentina, GERE (Grupo de Estudios Sobre Religiosidad y Evangelización), Publicación En CD (ISSN 1850-1869).
- López, A. M. (2009). *La Virgen, el Arbol y la Serpiente . Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. [Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1292>
- López Austin, A. (1988). *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- López Sáenz, M. del C. (2004). Intersubjetividad como Intercorporeidad. *La Lámpara de Diógenes*, 5, 57–70.
- Loreto Mariz, C. (2006). Catolicismo no Brasil contemporaneo: reavivamento e diversidade. En F. Teixeira y R. Menezes (Eds.), *As religiões no Brasil* (pp. 53–68). Petrópolis: Vozes.
- Lourdes, A., Brenda, S., Facciola, M., Fernández, L., Investigaciones, I. De, Autónoma, C., y Aires, D. B. (2020). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (UCA).
- Lovelock, J. (1979). *Gaia, a New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Lövheim, M. (2013). Identity. En H. Campbell (Ed.), *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds* (pp. 41–58). Nueva York: Routledge.
- Ludueña, G. (2000). Ora Et Labora: Ethos Y Cosmvision Entre Los Monjes De San Benito En El Proceso Cotidiano. *Mitológicas*, 15, 79–43.
- Ludueña, G. (2001). Cosmología y Epistemología Espiritualista en la Escuela Científica Basilio. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, 1980(6), 67–77. https://doi.org/10.5209/rev_ILUR.2001.n6.27714
- Ludueña, G. (2002). Etnografía, habitus y forma de vida: Una experiencia de campo en comunidades religiosas de clausura. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 19, 365–384.
- Ludueña, G. (2005). El género de las monjas. re-construcción de la feminidad en comunidades monásticas de argentina. *XIII Jornadas Sobre Alternativas Religiosas Na América*

Latina, Porto Alegre, Brasil.

- Ludueña, G. (2012). La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 285–306. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100012>
- Ludueña, G. (2013). Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu. *Cultura & Religión*, VI(1), 42–59.
- Ludueña, G. (2014). Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia. *Miríada: Investigación En Ciencias Sociales*, 6(10), 89–114.
- Ludueña, G. (2018). Persona, moralidad y ethos religioso en el espiritismo argentino. En P. Wright (Ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 27–55). Buenos Aires: Biblos.
- Ludueña, G. (2020). Imaginación cosmológica, espiritualidad católica y sensibilidad contemplativa: la meditación cristiana en Argentina. *Revista Del CELSA International Latin American Studies Review*, (26), 265–290. <https://doi.org/10.36551/2081-1160.2020.26.265-290>
- Lutz, C., y Abu- Lughod, L. (1990). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, C., y White, G. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405–436.
- Magnani, J. G. C. (1999). *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. San Pablo: Studio Nob.
- Mahmood, S. (2004). Women's Agency within Feminist Historiography. *The Journal of Religion*, 84(4), 573–579.
- Mahmood, S. (2011). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Malinowski, B. (1927). *The father in primitive psychology*. Londres: Kegan, Paul & Co.
- Malinowski, B. (1986)[1922]. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta De Agostini.
- Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V., Esquivel, J. C., y Irrazábal, G. (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes religiosas en la Argentina*. Informe de Investigación n°25. Buenos Aires: CEIL – CONICET. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf>

- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in /of the World System: The Emergence of Multi- Sited Ethnography. En *Ethnography through Thick and Thin*, (pp. 79–104). Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, G. E., y Fischer, M. M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Martin, C. (2014). *Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*. Nueva York y Londres: Bloomsbury.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina. En M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Eds.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 61–86). Buenos Aires: Biblos.
- Martin, K., y Voorhies, B. (1975). *Female of the species*. Nueva York: Columbia University Press.
- Martínez Ojeda, B. (2006). *Homo Digitalis: etnografía de la cibercultura*. Bogotá: Uniandes - Ceso.
- Martínez, B. (2013). Taxonomías de la muerte : suicidio, incesto y reciprocidad en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Sin número de páginas. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65771>
- Marzal, M. M. (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: PUCP.
- Mauro, D. (2021). Introducción. En D. Mauro (Ed.), *Devociones mariana. Catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Mauss, M. (1921). L'Expression obligatoire des sentiments: Rituels oraux funéraires Australiens. *Journal de Psychologie*, 18(1), 425–433.
- Mauss, M. (1979a)[1924]. Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología. En *Sociología y antropología* (pp. 265–289). Madrid: Tecnos.
- Mauss, M. (1979b)[1936]. Técnicas y movimientos corporales. En *Sociología y Antropología* (pp. 337–356). Madrid: Tecnos.
- Mauss, M., y Hubert, H. (1972)[1902]. Esbozo de una teoría general de la magia. En *Sociología y antropología* (pp. 45–151). Madrid: Taurus.
- Mc Robbie, A. (1998). More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres. En J. Curran, D. Morley, y V. Walkerdine (Eds.), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.

- McAlister, L. L. (1995). Gerda Walther (1897-1977). En M. E. Waithe (Ed.), *A History of Women Philosophers* (Vol. 4, pp. 189–190). Dordrecht: Springer.
- McClure, E. F. (1975). Ethno-anatomy: the structure of the domain. *Anthropological Linguistics*, 17, 78–88.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mead, M. (1935). *Sex and temperament*. Nueva York: William Morrow.
- Melton, J. G. (1992). New thought and the new Age. En J. G. Melton y J. R. Lewis (Eds.), *Perspectives on the New Age*,. Albany: Sunny Press.
- Méndez, C. (2010). *Metafísica 4 en 1. Vol I*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Merleau-Ponty, M. (1993)[1945]. *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Planeta Agostini.
- Meyer, B. (2018). *Como as coisas importam. Uma abordagem material da religião*. (E. Giumbelli, J. Rickli, y R. Toniol, Eds.). Porto Alegre:UFRGS editora.
- Michell, D. (2001). New Thinking, New Thought, New Age : The Theology and Influence of Emma Curtis Hopkins (1849-1925). *Counterpoints 2002. Celebrating Diversity in Research*, 2(1), 6–18.
- Miguez, D. (2002). Inscripta en a Piel y en el Alma: Cuerpo e identidades en Profesionales Pentecostales y Jóvenes Delincuentes. *Religião e Sociedade*, Vol. 22 N°, 1–24.
- Miller, D., y Slater, D. (2000). *The Internet: An ethnographic approach*.. Oxford: Berg.
- Molyneaux, M. (1985). Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies*, 11(2), 227–254.
- Monjeau Castro, C. (2019). Cuidados, emociones y presencias sociales. En *Género y Religiosidades* (pp. 33–62). La Plata: Kula.
- Montenegro, S. (2002). A islamização do corpo. *Religião e Sociedade*, 22(1), 143–164.
- Montero Badillo, J. L. (2012). *Convencidos o confundidos. Estudio etnohistórico sobre una universidad New Age, sus procesos de educación, seducción, confusión e iniciación y su relación con el contexto*. Ciudad de México: EDUNIV Editorial Universitaria.
- Moore, H. L. (1988). *Feminism and anthropology*. South Minneapolis: University of Minnesota Minneapolis.
- Morgan, D. (2012). *The embodied eye. Religious visual culture and the social life of feeling*. California: University of California Press.

- Moser, C. (1989). *Gender Planning and Development. Theory, Practice and Training*. Londres: Routledge.
- Murdock, G. P. (1937). Comparative data on the division of labor by sex. *Social Forces*, 15(4), 551–553.
- Murthy, D. (2008). Digital ethnography: An examination of the use of new technologies for social research. *Sociology*, 5(42), 837–855.
- Myerhoff, B., y Ruby, J. (1982). Introduction. En J. Ruby (Ed.), *A Crack in the mirror: reflexive perspectives in anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nava Le Favi, D. (2018). Los mapas diversos de la devoción a la Virgen de Urkupiña en la Ciudad de Salta- Argentina. *Debates Do NER*, 19(34), 223–250. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.85374>
- Olaechea, S. (2013). Etnicidad y tradición. Peregrinaciones y fiestas de bolivianos y gauchos en Luján. En P. A. Fogelman, M. Ceva, y C. Touris (Eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás* (pp. 99–118). Buenos Aires: Biblos.
- Oliveira, A. (2012). Corpos e Corporeidade no Universo da Nova Era no Brasil. *Revista Latinoamericana de Estudios Sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 9, 52–64.
- Olmos Álvarez, A. L. (2015). “Venid A Mi Todos Los Afligidos”. Salud, Enfermedad Y Rituales De Sanación En El Movimiento Católico Carismático Del Padre Ignacio. *Ciencias Sociales y Religión*, 17(22), 52–70.
- Olmos Álvarez, A. L. (2017). otro catolicismo posible : institución, dios y agentes católicos en las experiencias biográficas de las fieles. *Cultura & Religión*, XI(1), 4–22.
- Ortner, S. B. (1972). Is Female to Male as Nature Is to Culture? *Feminist Studies*, 1(2), 5–31.
- Ortner, S. B. (2009)[1999]. Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayano . *Papeles de Trabajo*, 2(5), 1–34.
- Osler, L. (2020). Feeling togetherness online: a phenomenological sketch of online communal experiences. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 19(3), 569–588. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09627-4>
- Otamendi, A. (2008). El Turismo Místico-Esotérico en la Zona Uritorco (Córdoba, Argentina): síntesis de una perspectiva etnográfica. *Revista Brasileira de Pesquisa Em Turismo*, 2(2), 20–40.
- Otamendi, A. (2015). El viaje interno. Símbolos, narrativas y turismo ovni en Argentina. *Tesis Doctoral En Antropología*.
- Otamendi, A. (2015). El viaje interno. Símbolos, narrativas y turismo ovni en Argentina. [Te-

- sis de doctorado. Universidad de Buenos Aires]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filo-digital/5987>
- Otto, R. (2001)[1917]. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Papalini, V. (2006). La subjetividad disciplinada: de la contracultura a la autoayuda. En V. Papalini (Ed.), *La comunicación como riesgo: cuerpo y subjetividad* (pp. 21–44). La Plata: Al margen.
- Papalini, V. (2018). Sincretismo De La New Age Sudamericana: Una Amalgama Sin Integración. El Caso De Capilla Del Monte, Argentina. *Scripta Ethnologica*, XL, 63–84.
- Papenfuss, M. (2019). Ciberreligiosidad: un concepto para el estudio de fenómenos religiosos vinculados con el Internet. *Entretejidos. Revista de Transdisciplina y Cultura Digital*, 10, sin número de páginas. <https://entretejidos.iconos.edu.mx/thesite/ciberreligiosidad-un-concepto-para-el-estudio-de-fenomenos-religiosos-vinculados-con-el-internet/>
- Parker, R. K. B. (2018). Gerda Walther (1897–1977): A Sketch of a Life. En A. Calcagno (Ed.), *Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion* (pp. 3–9). Cham: Springer. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-319-97592-4_1
- Pastor-Talboom, S. (2019). La red y los Círculos de Ánima. Orígenes, doctrina y sistematización de sus fuentes. *Revista Cultura & Religión*, 13(2), 30–51.
- Pearl, E. (2004). *The Reconnection. Heal others, heal yourself*. California: Hay house Inc.
- Pedraza Gómez, Zandra. (2007). Saber emocional y estética de sí mismo: la perspectiva de la medicina floral. *Anthropologica*, 25(25), 5-30. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122007000100001
- Picchio, A. (2001). *Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida*. Conferencia Inaugural de las Jornadas Tiempos, Trabajos y Género. Universidad de Barcelona, Barcelona. <https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/Genero-Mujer-Desarrollo/enfoque%20macroeconomico%20ampliado.pdf>
- Pike, S. (2001). *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. California: University of California Press.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., y Tacchi, J. (2016). *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Los Ángeles: Sage.
- Prince, R., y Riches, D. (2000). *The New Age in Glastonbury. The construction of religious movements*. Nueva York y Oxford: Berghahn Books.
- Puglisi, R. (2009). La meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: acceso corpó-

- reo-experimental a dios. *Religião & Sociedade*, 29(1), 30–61.
- Puglisi, R. (2011). *Cuerpos Vibrantes : Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*. [Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires.]
- Puglisi, R. (2014). Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 73–95.
- Puglisi, R. (2015). La energía que crea y sana: representaciones corporales y prácticas terapéuticas en devotos de Sai Baba. *Ciencias Sociales y Religión*, 17(22), 71–89.
- Puglisi, R. (2016). El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos Zendo Betania. *PUBLICAR - En Antropología y Ciencias Sociales-*, 19, 53–71.
- Puglisi, R. (2018). La meditación zen entre cristianos. Hábitos corporales, nuevas prácticas rituales y procesos de subjetivación en los grupos Zendo Betania de Argentina. *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, 17, 1-26.
- Puglisi, R. (2019). Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo. *Revista Latinoamericana de Metodología de La Investigación Social*, 9(17), 20–35.
- Puglisi, R., y Carini, C. E. (2017). Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania. *Revista Brasileira de História Das Religiões*, X(29), 217–236. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/108595/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Quereilhac, S. (2014). Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910). En P. Bruno (Ed.), *Sociabilidades y vida cultural: Buenos Aires, 1860-1930* (pp. 123–154). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Radcliffe Brown, A. R. (1922). *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radway, J. A. (1984). *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*. Carolina del norte: University of North Carolina Press.
- Ramírez Morales, M. del R. (2015). Cuerpos sagrados, cuerpos (re)significados. círculos de mujeres y nuevas espiritualidades. En C. Garma Navarro y M. del R. Ramírez Morales (Eds.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 127–144). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ramírez Morales, M. del R. (2018). Expresiones femeninas de la Nueva Era. Los círculos de

- mujeres en México. En *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. (pp. 243–267). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- Rapp, R. (1975). *Toward an anthropology of women*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Rappaport, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Rebotaro, A. I. (2016). Escenarios religiosos en Luján. El caso de la peregrinación boliviana en torno a la Plaza Belgrano. En C. T. Carballo y F. C. Flores (Eds.), *Territorios, fiestas y paisajes peregrinos* (pp. 215–228). Buenos Aires: La Imprenta Digital.
- Redfield, R. (1952). The Primitive World View. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 96, 30–36.
- Reid, E. (1995). Virtual worlds: culture and imagination. En S. Jones (Ed.), *Cybersociety* (pp. 164–183). California: Sage Publications.
- Riera Ortolá, M. T., y Llobell, J. (2017). El mandala como herramienta de conocimiento personal. *Arteterapia. Papeles de Arteterapia y Educación Artística Para La Inclusión Social*, 12(0), 141–158. <https://revistas.ucm.es/index.php/ARTE/article/view/57567/51859>
- Riera, V., Saccol, C., y Wright, P. (2018). Cosmologías practicadas: un acercamiento etnográfico a la antroposofía. En P. Wright (Ed.), *Periferias Sagradas en la Modernidad Argentina* (pp. 57–76). Buenos Aires: Biblos.
- Roa, M. L. (2015). *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. [Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires].
- Robertson, D. G. (2015). Conspiracy theories and the study of alternative and emergent religions. *Nova Religio*, 19(2), 5–16. <https://doi.org/10.1525/nr.2015.19.2.5>
- Robertson, R. (1994). Religion and the global field. *Social Compass*, 41(1), 121–135.
- Rosaldo, M. Z. (2011)[1984]. Hacia una antropología del yo (self) y del sentimiento. En *Fichas del equipo de Antropología de la subjetividad*. (pp-83-110) Buenos Aires: OPFYL.
- Rosaldo, M. Z., y Lamphere, L. (1974). *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Ruah-Midbar, M. (2012). Current Jewish Spiritualities in Israel: A New Age. *Modern Judaism*, 32(1), 102–124.

- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres : Notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95–145.
- Ruddick, S. (1989). *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Ruiz Méndez, M. del R., y Aguirre Aguilar, G. (2015). Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, XXI(41), 67–96.
- Sahlins, M. (1983)[1974]. *Economía de la edad de piedra*. Madrid:Akal Editor.
- Saizar, M. M. (2003). La práctica del yoga. Relatos de usuarios en Buenos Aires. *Mitológicas*, XVIII(1), 29–57.
- Saizar, M. M. (2005). Cuando el Dr. Usui meditó en el monte Kurama. Una aproximación al análisis del mito de origen del Reiki Usui en Buenos Aires (Argentina). *Mitológicas*, XX, 41–58.
- Saizar, M. M., y Giménez, A. (2011). Reeducando la mirada. Reflexiones sobre la refiguración de nociones católicas entre practicantes de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina). *Revista Da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 20(35), 57–67.
- Salomonsen, J. (2002). *Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity Among the Reclaiming Witches of San Francisco*. Nueva York: Routledge.
- Saltalamacchia, H. R. (1992). *Historia de Vida: reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. Ciudad de México: editorial CIJUP.
- Sánchez, N., y Valcarcel, M. (2013). Católicas y Musulmanas : El desarrollo de feminismos alternativos. *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*, Buenos Aires, 54–70.
- Sarrazin, J.-P. (2012). New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139–162.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y Prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Scheper-hughes, N. (1984). Infant Mortality And Infant Care : Cultural And Economic Constraints On Nurturing In Northeast. *Social Science & Medicine*, 19(5), 535–546.
- Scheper-Hughes, N., y Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* *Quarterly New Series*, 1, 6–41.
- Scott, J. W. (1990)[1986]. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Nash y J. Amelang (Eds.), *Historia y genero: las mujeres en la Europa moderna y contempo-*

- rána (pp. 23–56). Valencia: Alfons el Magnanim.
- Scott, J. W. (2009). *Sexularism*. Florencia: European University Institute.
- Scuro, J. (2015). De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 17(22), 167–187. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.55686>
- Segato, R. L. (2001). Formaciones de la alteridad: nación y cambios religiosos en el contexto de la globalización. En *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad* (pp. 175–201). Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. L. (2003). Las estructuras elementales de la violencia. En *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Semán, P. (2005). ¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers. *Desacatos*, 71–86.
- Semán, P. (2008). Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires. *Sociedad y Religion*, XX(30–31), 107–135.
- Semán, P. (2021). *Vivir la Fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Semán, P., y Battaglia, A. (2012). De la industria cultural a la religión Nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas*, 12(3), 439–452.
- Semán, P., y Viotti, N. (2015). «El paraíso está dentro de nosotros». La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, 260, 81–94.
- Semán, P., y Viotti, N. (2018). New Age Spirituality in Argentina : Cultural Change and Epistemological Challenge. *International Journal of Latin American Religions*, 3, 193–211.
- Sena da Silveira, E. (2018). Peregrinos católicos y huéspedes Nueva Era: espiritualidades y destrozos ontológicos en Brasil. En C. A. Steil, R. de la Torre, y R. Toniol (Eds.), *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. (pp. 299–326). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- Setton, D., y Algranti, J. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19(38), 77–94.
- Silva da Silveira, M. (2005). New Age y Neo-Hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 7(7), 73–101. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2278>
- Sirimarco, M., y Spivak L'Hoste, A. (2019). Antropología y emoción: reflexiones sobre cam-

- pos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos. *Horizontes Antropológicos*, 25(54), 299–322. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832019000200012>
- Spataro, C. (2011). *Un estudio sobre la configuración de feminidades en un club de fans de Ricardo Arjona*. [Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires].
- Spataro, C. (2013). “¿A qué vas a ese lugar?”: mujeres, tiempo de placer y cultura de masas. *Papeles de Trabajo*, 7(11), 188–206.
- Spivak L’Hoste, A. (2014). De vocación (des) ánimos y honores: emoción y trayectorias en ciencia. *Eä - Revista En Salud, Sociedad, Ciencia y Tecnología*; 6, 77–94.
- Stavisky, S. (2020). Los Anti Vacunas de la primera hora. De la viruela al COVID 19. *Revista Anfibia*.
- Steil, C. A. (2013). Catolicismo y new age: la cura por la liberación y el encuentro consigo mismo en un ritual carismático católico. En R. de la Torre, C. Gutiérrez, Zúñiga, y N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 171–190). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- Steil, C. A., y Carneiro, S. de S. (2008). Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião & Sociedade*, 28(1), 105–124. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872008000100006>
- Steil, C. A., De la Torre, R., y Toniol, R. (2018). Introducción. En C. A. Steil, R. de la Torre, y R. Toniol (Eds.), *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. (pp. 23–50). Ciudad de México: CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- Stoczkowski, W. (1999). *Para entender a los extraterrestres. Un estudio etnológico de una creencia contemporánea*. Madrid: Acento editorial.
- Stromquist, N. (1997). La búsqueda del empoderamiento: en qué puede contribuir el campo de la educación. En M. León (Ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp. 75–95). Bogotá: Tercer Mundo/Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.
- Suarez, A. L. (2012). Los mensajes de la Virgen del Cerro: orar, ayunar, “comulgar” y convertir a los impíos. La profecía de una nueva evangelización que partirá de Argentina a través de un grupo de elegidos. *Prohal Monográfico, Revista Del Programa de Historia de América Latina*, 3(1), 141–171.
- Sutcliffe, S. J. (2003). *Children of the New Age. A story of spiritual practices*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Svampa, M. (2010). Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en

América Latina. *OneWorld Perspectives*, 1, 1–29.

- Tarducci, M. (1991). Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión. En M. J. Carozzi, A. Frigerio, y M. Tarducci (Eds.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)* (pp. 81–96). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Tarducci, M. (2002). “*Servir al marido como al Señor*”. *Las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género*. [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires].
- Taylor, S. J., y Bogdan, R. (1984). La observación participante en el campo y La entrevista en profundidad. En *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* (pp. 50–99). Buenos Aires: Paidós.
- Teisenhoffer, V. (2008). De la “Nebulosa Místico-Esotérica” al circuito alternativo : Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos. En K. Argyriadis, R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga (Eds.), *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Ciudad de México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Teisenhoffer, V. (2018). Assessing Ritual Experience in Contemporary Spiritualities. The Practice of ‘ Sharing ’ in a New Age Variant of Umbanda. *Religion and Society: Advances in Research*, 9(2018), 131–144. <https://doi.org/10.3167/arrs.2018.090110>
- Tola, F. (2006). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos - personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.
- Toniol, R. (2016). Cortina de fumaça: terapias complementares além da Nova Era. *REVER - Revista de Estudos Da Religião*, 2, 31–54.
- Toniol, R. (2017a). Nova Era e saúde: balanço e perspectivas teóricas. *BIB Revista Brasileira de Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, 80, 27–41.
- Toniol, R. (2017b). O que faz a espiritualidade? *Religião & Sociedade*, 37(2), 144–175. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n2cap06>
- Toniol, R. (2019). O que há para ser visto. Instrumentos, metodologias e dispositivos de produção da espiritualidade como fator de saúde. *Sociedad y Religión*, XXIX(52), 67–96.
- Trzebiatowska, M., y Bruce, S. (2013). “It’s all for girls”: re-visiting the gender gap in New Age spiritualities. *Studia Religiosa*. 46 (1), 17–33. <https://doi.org/10.4467/20844077SR.13.002.1223>
- Tsuria, R., Yadlin-Segal, A., Vitullo, A., y Campbell, H. A. (2017). Approaches to digital methods in studies of digital religion. *Communication Review*, 20(2), 73–97. <https://doi.org/10.1080/10714421.2017.1304137>

- Tuan, Y.-F. (1975). Place: an experiential perspective. *The Geographical Review*, 65(2), 151–165.
- Tuan, Y.-F. (2007)[1974]. *Topofilia: Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Barcelona: Melusina.
- Tumber, C. (2002). *American feminism and the birth of New Age spirituality*. Maryland: Rowman & Littlefield publishers, Inc.
- Turkle, S. (1996). *Life on the screen: identity in the age of internet*. Londres: Weidenfeld & Nicholson.
- Turkle, S. (2017). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Londres: Hachette UK.
- Turner, V. (1975). Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology*, 4, 145–161.
- Turner, V. (1980)[1967]. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Turner, V. (1989)[1969]. *El proceso Ritual*. Madrid: Taurus.
- Turner, V. (1992). *The Anthropology of Performance*. Nueva York: Paj Publications.
- Udenze, S., y Ugoala, B. (2019). Building community and constructing identity on WhatsApp: A netnographic approach. *World of Media*, 4, 49–69.
- Ulloque, M., y Dalla-Corte Caballero, G. (2015). Religión y género: las órdenes religiosas femeninas en la ciudad de Rosario. En J. M. Renold (Ed.), *Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas antropológicas sobre sus problemáticas* (pp. 217–244). Buenos Aires: Biblos.
- Uribe, C. A., y Viotti, N. (2014). Psicologización de la religiosidad/ Sacralización de la psicoterapia. *Culturas Psi*, 2, 3–7.
- Valcarcel, M. (2014). “Sierva de Allah”: cuerpo, género e Islam. *Cultura & Religión*, VIII(2), 54–82.
- Valcarcel, M. (2019). Transformarse en “llaves del bien”: mujeres musulmanas, saberes y praxis en la Ciudad de Buenos Aires. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 21, 1–21.
- Van Gennep, A. (2008)[1909]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vertovec, S. (2003). Concebir e investigar el transnacionalismo. En A. Portes, L. Guarnizo, y P. Landolt (Eds.), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo la experiencia de Estados Unidos y América Latina* (pp. 353–371). Ciudad de México: FLACSO.

- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. Oxford: Routledge Taylor & Francis Group.
- Vigna Vilches, S. (2018). *Etnografías extraordinarias. Asombros, espectros y otras aspiraciones en Salto, Uruguay*. [Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona].
- Vignaud, L.-H., y Salvadori, F. (2019). *Antivax. Une histoire de la résistance aux vaccins du XVIIIe siècle à nos jours*. Paris: Ed. Vendemiaire.
- Viotti, N. (2009). Los hombres también lloran. Masculinidad, sensibilidad y etnografía entre católicos emocionales porteños. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 11(11), 35–58.
- Viotti, N. (2010). El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de Investigación Del CECYP*, 18, 39–68.
- Viotti, N. (2011a). La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina. *Revista Cultura y Religión*, 1, 4–17.
- Viotti, N. (2011b). Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de Trabajo. Revista Electrónica Del Instituto de Altos Estudios Sociales de La Universidad Nacional de General San Martín.*, 5(8), 135–152.
- Viotti, N. (2011c). *um deus de todos os dias. Uma análise sobre pessoa, aflição e conforto numa trama religiosa de Buenos Aires*. [Tesis de doctorado. Universidade Federal De Rio De Janeiro Museu Nacional].
- Viotti, N. (2014). Revisando La Psicologización De La Religiosidad/. *Culturas Psi*, 2, 8–25.
- Viotti, N. (2017). Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 25(28), 167–183. <https://doi.org/10.7440/antipoda28.2017.08>
- Viotti, N. (2018). Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud Colectiva*, 14(2), 241–256. <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1519>
- Viotti, N. (2020). Desconfío. El negacionismo científico en la pandemia. *Revista Anfibia*, Sin número de páginas. <https://www.revistaanfibia.com/negacionismo-cientifico-desconfio/>.
- Viotti, N., y Funes, M. E. (2016). La política de la Nueva Era: el Arte de Vivir en Argentina. *Debates Do NER*, 28, 17–36.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115–144.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

- Wacquant, L. J. D. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Walby, S. (1989). Theorising patriarchy. *Sociology*, 23(2), 213–234.
- Walther, G. (1923). Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften. *Jahrbuch Für Philosophie Und Phänomenologische Forschung*, 6, 1–158.
- Wengraf, T. (2001). *Qualitative research interviewing: biographic narrative and semi-structured method*. Londres: Sage Publications.
- Williams, R. (2000) [1977]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Wood, M. (2009). The nonformative elements of religious life: Questioning the “sociology of spirituality” paradigm. *Social Compass*, 56(2), 237–248. <https://doi.org/10.1177/0037768609103359>
- Woodhead, L., y Sointu, E. (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 259–276.
- Woodhead, L., Heelas, P., y Martin, D. (2001). *Peter Berger and the study of religion*. Routledge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Wright, P. (1989). Crisis, enfermedad y poder en la iglesia cuadrangular Toba. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, III(7), 209–236.
- Wright, P. (1994). Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía. *Runa*, XXI, 347–380.
- Wright, P. (1995). Telecommunitas: una aproximación antropológica. *XVII Congreso Internacional de Historia de Las Religiones*, Ciudad de México.
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminhos*, 6(1), 83–99.
- Wright, P. (2015). “Yo tengo un don” Hermenéutica y antropología de la religión: entre la escucha y la sospecha de los símbolos. En J. M. Renold (Ed.), *Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas* (pp. 65–86). Buenos Aires: Biblos.
- Wright, P. (2018). Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática. En J. C. Esquivel y V. Béliveau Giménez (Eds.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas* (pp. 253–265). Buenos Aires: CICCUS-ACSRM,.
- Wright, P. (2021). Reflexiones sobre ontología de la etnografía. Entre la experiencia, el poder y la intersubjetividad. *Runa*, 42(3), 317–344. <https://doi.org/10.34096/runa.v42i3.XXX>
- Wright, P., y Ceriani Cernadas, C. (2011). Modernidades periféricas y paradojas de la cultura:

- debates y agendas en la antropología de la religión. En M. Ceva y C. Touris (Eds.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur* (pp. 147–164). Buenos Aires: RELIG-AR.
- Wright, P., y Ceriani Cernadas, C. (2018). Introducción Entre heterodoxias históricas y recreaciones contemporáneas. En P. Wright (Ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 9–23). Buenos Aires: Biblos.
- Wright, P., y Messineo, M. C. (2013). La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires. *Cultura & Religión*, VII(1), 30–41.
- Young, G. (2004). Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity. En L. L. Dawson y D. Cowan (Eds.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (pp. 93–106). Nueva York: Routledge.
- Young, K. (1988). Reflections on Meeting Women's Needs. En K. Young (Ed.), *Women and Economic Development Strategies*. Oxford: Berg Publishers.
- Zaleski, J. (1997). *The Soul of Cyberspace: How New Technology is Changing Our Spiritual Lives*. San Francisco: Harper.
- Zenobi, D. (2020). Antropología política de las emociones: las movilizaciones de víctimas en América Latina. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 25(1), 123–144. <https://doi.org/10.1111/jlca.12446>

Fuentes

- Paul, Andrea Noel. (5 de agosto de 2021) El devenir de una naturaleza espiritualizada. Alma, cuerpo y espíritu en el pensamiento de Marsilio Ficino (1433-1499) [Conferencia. Discurso Principal] Programa de Estudios sobre Literatura Espiritual en la Edad Media, Centro de Estudios de Hermenéutica (UNSAM), Buenos Aires. https://www.youtube.com/watch?v=S0qt_ls6wp4&t=65s
- Reina, L. (20 agosto, 2020). Access bars. ¿Cómo es la terapia “superadora” del mindfulness? *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/access-bars-como-es-terapia-superadora-del-nid2426671/#:~:text=B%C3%A1sicamente%20se%20trata%20de%20presionar,que%20impiden%20su%20buen%20desplazamiento>.
- Sin autor, (5 septiembre, 2003) Procesado el líder y seis adeptos de una secta que predicaba el fin del mundo por un delito de estafa, *El mundo.es*. <https://www.elmundo.es/elmundo/2003/09/05/sociedad/1062772161.html>.
- Sin autor, (6 septiembre, 2003) Imputados los jefes de una secta apocalíptica. El grupo Energía Universal y Humana está acusado de estafa. *El periódico de Aragón*. <https://www.elperiodicodearagon.com/sociedad/2003/09/06/imputados-jefes-secta-apocaliptica-48297872.html>.
- Sin autor, (2002). *Mensajes correspondientes al 1° nivel de consciencia (curso inicial) y 2° nivel de consciencia (Meditación de 40 días)*. Buenos Aires.
- Sin autor, (2002). *Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 1er y 2do nivel de consciencia*. Buenos Aires.
- Sin autor, (2002). *Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 4to nivel de consciencia*. Buenos Aires.
- Sin autor, (2002). *Meditación de la Llave Mariana. Cuadernillo 6to y 7mo nivel de consciencia*. Buenos Aires.
- Sin autor, (2018). *Libro Pirámide Vital Superior. Correspondiente al 1er y 2do nivel de consciencia*. La meditación de la Llave Mariana (modalidad online).
- Sprenger, A. S. (15 enero, 2021). Anti-vaccins: quels fondements religieux derrière cette méfiance? *Protestinfo*. <https://www.reformes.ch/societe/2021/01/anti-vaccins-quels-fondements-religieux-derriere-cette-mefiance-vaccin-coronavirus?fbclid=IwAR0-cGrr0e6hLVQwk7eAD5yFR4FJJqfqrLbpJQIOfZBBdZbuS0Q6hXR87ML>.

Taranto, P. (8 abril, 2018). Con un guiño del ministro Barañao, las pseudociencias desembarcaron en el C3. *Tiempo Argentino*. <https://www.tiempoar.com.ar/informacion-general/con-un-guino-del-ministro-baranao-las-pseudociencias-desembarcaron-en-el-c3/>.

Sitios web consultados

- <http://www.redmistica.com.ar/llavesmarianas.html> [Consultado 3/11/21].
- <https://leyantisectas.com/tecnicas-de-persuasion-coercitiva/> [Consultado 15/09/21].
- <https://dle.rae.es/masa> [Consultado 05/05/20].
- <http://argentina.kabbalah.com/> [Consultada 20/02/19].
- <https://www.elmundo.es/elmundo/2003/09/05/sociedad/1062772161.html> [Consultado 20/01/20].
- <https://www.elperiodicodearagon.com/sociedad/2003/09/06/imputados-jefes-secta-apocaliptica-48297872.html> [Consultado 11/11/21].
- <https://escueladelalargavida.com/#!/-paga-tu-cuota-mensual/> [Consultado 3/11/21].
- <https://www.simbolosdeluz.com.ar/web/simbolos-son.html> [Consultado 16/01/20].
- <https://www.lameditaciondelallavemariana.com/> [Consultado 15/01/20].
- <https://circulodelasalud.mx/paciente/blog/beneficios-del-agua-ionizada-alcalina/> [Consultado 2/02/21].
- <https://www.thereconnection.com/es/content/acerca-de-dr-eric-pearl> [Consultado 2/02/21].
- <https://www.saludterapia.com/glosario/d/92-reconexion.html> [Consultado 2/02/21].
- <https://mejorconsalud.as.com/sanacion-reconectiva-consiste/> [Consultado 2/02/21].
- <https://lareconexion-arg.com/la-sanacion-reconectiva/> [Consultado 7/02/20].
- <https://escueladepnl.com.ar/historia> [Consultado el 2/02/21].
- http://www.cocrear.com/coaching_ontologico/Que_es_Coaching_Ontologico.htm [Consultado 21/01/20]
- <https://www.newfieldconsulting.com/certificacion/ecore-2020/> [Consultado 2/02/21].
- <https://www.medicinaayurveda.org/el-ayurveda/> [Consultado 21/01/20].
- <https://www.accessconsciousness.com/es/micrositesfolder/accessbars/what-is-access-bars/> [Consultado 20/01/20].
- <https://www.mundopránico.com/la-gran-invocacion/> [Consultado 17/01/20].
- <https://www.lameditaciondelallavemariana.com/blog> [Consultado 10/10/21].
- <https://i.pining.com/originals/01/8b/25/018b253b8909cf3a6515dc43f3062fbf.jpg> [Consultado 1/02/20].
- https://es.wikipedia.org/wiki/Meditaci%C3%B3n_trascendental [Consultado 17/04/20].

<https://www.fundacioncolumbia.org/nosotros.html> [Consultado 8/02/21].

<http://uca.edu.ar/es/noticias/argentina-y-sus-ciclos-economicos-diagnosticos-y-alternativas-de-superacion>. [Consultado 2/06/20].

<https://imagenesdelavirgen.com/imagenes-del-dia-de-las-madres-con-la-virgen-maria-y-el-nino-jesus/>. [Consultado 11/11/2021].