

## «El paraíso está dentro de nosotros»

*La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy*

**PABLO SEMÁN /  
NICOLÁS VIOTTI**

La Nueva Era pone en tensión lo que se entiende por religión, la dota de nuevos sentidos y la dispone de una manera diferente en la vida social latinoamericana. Aunque se puede rastrear su presencia en el «orientalismo» que encandiló a parte de las elites en América Latina desde el siglo XIX, la actual espiritualidad *New Age* es causa y efecto de una transformación sociocultural que desborda el campo religioso en forma y contenido. Estas espiritualidades condensan una serie de nuevas experiencias atravesadas por lenguajes de la energía, la filosofía positiva, la ecología, el vegetarianismo y el crecimiento personal.

«Yo me considero católica, disfruto mucho de la misa, pero ahora lo veo distinto, con más conocimiento. Por ejemplo, a la hora de darnos la paz, pues estamos cerrando energía, y qué es el amén sino un mantra»<sup>1</sup>. Estas palabras de una mujer mexicana perteneciente a un grupo de oración católico resultan claves para la comprensión de una de las transformaciones más importantes del campo religioso en los países latinoamericanos. El hecho de que se presente una combinación entre un vocabulario católico y uno que remite a energías y a «religiones orientales» para comprender el catolicismo no implica una simple recodificación de las nociones religiosas tradicionales. En países como México,

---

**Pablo Semán:** es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

**Nicolás Viotti:** es investigador del Conicet y profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso).

**Palabras claves:** autonomía, contracultura, espiritualidad, Nueva Era, religión, América Latina. 1. Entrevista de Cristina Gutiérrez Zúñiga, citada en Renée de la Torre: *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, Ediciones de la Casa Chata, Guadalajara, 2012.

Argentina o Brasil puede observarse la aparición de una corriente que ha redefinido la consistencia de lo que entendemos por religión, que la dota de nuevos sentidos y la dispone de una manera diferente en la vida social latinoamericana. La espiritualidad de la Nueva Era<sup>2</sup>, que es en parte causa y en parte efecto de una transformación sociocultural, está en el centro de ese cambio que desborda el campo religioso en forma y contenido.

No solo se trata de la aparición de nuevas creencias, sino de algo que las subyace: el crecimiento de la gravitación de una religiosidad que pasó de ser una preocupación orientalista relativamente confinada en grupos minoritarios a ser una plataforma de prácticas y representaciones que integran el sentido común; un recurso espiritual ampliado que afecta el campo religioso en sus lógicas, sus distribuciones y la misma forma de concebirlo. Para comprender esta corriente, es preciso analizar el proceso en que se engendra esta forma de religiosidad recorriendo tres momentos que permiten entender tanto la historia de su implan-

**Es imposible desvincular  
el análisis de estas  
transformaciones en la  
religiosidad contemporánea  
de procesos más  
amplios que exceden lo  
«estrictamente religioso» ■**

tación como sus características actuales: las primeras articulaciones en la época de una supuesta homogeneidad católica, su relación con los movimientos religiosos que se desarrollaron desde los años 60 en Estados Unidos y su masificación en las últimas tres décadas. De esta forma, quedará claro que es imposible desvincular el análisis de estas transformaciones en la religiosidad contemporánea de procesos

más amplios que exceden lo «estrictamente religioso». Por lo tanto, es necesario atender a cómo lo religioso es tanto impulso como también consecuencia de transformaciones sociales y culturales no religiosas.

### ■ Las alternativas espirituales a inicios del siglo xx

La imagen de un monopolio católico como sinónimo de la cultura latinoamericana conlleva los riesgos de invisibilizar la diversidad religiosa contemporánea

---

2. Entendemos por espiritualidad de la Nueva Era la articulación de una «expectativa de transformación» que, inicialmente, continúa las aspiraciones de autonomía propias de ciertos momentos de las clases medias urbanas y los procesos de individualización. Todo ello en un marco en el que se recuperan lo religioso o lo espiritual en términos que acentúan su carácter inmanente y su vínculo con procesos de reflexión que «reencuentran» lo sagrado en la interioridad y en la superación de conflictos «psíquicos», pero, al mismo tiempo, lo consideran un *continuum* que abarca, en el aquí y ahora, cuerpos, emociones, naturaleza y, muchas veces, logros materiales. Ver María Julia Carozzi: *La Nueva Era y las terapias alternativas*, EDUCA, Buenos Aires, 2000 y Leila Amaral: *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Vozes, Petrópolis-Río de Janeiro, 2000.

y de suponerle un pasado de homogeneidad católica, y así naturalizar como novedosa una sensibilidad religiosa compleja que permea la vida cotidiana desde hace décadas.

Las primeras décadas del siglo xx habilitaron la discusión pública sobre temas vinculados a la espiritualidad y a modos de flexión de lo sagrado que incorporan tempranamente elementos de una matriz orientalista. Emerge así una configuración que intenta conciliar la modernidad, lo sagrado y nociones de totalidad que se oponen a la segmentación entre lo físico, lo moral, lo individual y lo social. Una reconstrucción de las redes del espiritualismo finisecular latinoamericano muestra que, al menos en el mundo letrado, pero sin duda mucho más allá, el interés por temáticas espirituales y orientales confluía en una sensibilidad religiosa amplia y heterogénea mucho más compleja que la que toma al catolicismo como único recurso religioso.

La influencia de la cultura oriental en la primera parte del siglo xx movilizó una compleja cultura intelectual. El espiritualismo oriental había atraído, desde finales del siglo xix, a periodistas, escritores e intelectuales que circulaban en las fronteras del catolicismo dominante e incluso alrededor de síntesis creativas entre una tradición secularista y un interés en modos no institucionales de lo sagrado. El interés por las religiones orientales era heterogéneo y no podía adscribirse a una única facción o tendencia ideológica. Se daba sobre todo entre intelectuales de origen liberal y socialista, pero también entre positivistas y de inspiración católica. Era una corriente amplia centrada en la intimidad y en la espiritualidad orientalizada que se manifestaba en la cultura letrada. La difusión de importantes obras orientales traducidas al castellano como *Las mil y una noches*, el *Ramayana*, las *Rubaiyat* de Omar Khayyam, o el descubrimiento de la obra del filósofo indio Rabindranath Tagore mostraban una sensibilidad orientalista hasta entonces insospechada y consolidaban un movimiento de innovación cultural basado en el ideario oriental que tendría consecuencias de larga duración<sup>3</sup>.

---

3. En Buenos Aires, por ejemplo, la prestigiosa revista *Sur*, dirigida por la escritora y anfitriona cultural Victoria Ocampo, promovió diversas espiritualidades orientales. En ese contexto, la estadía del eminente pensador Rabindranath Tagore en Buenos Aires durante más de dos meses en 1924 fue un verdadero acontecimiento cultural que sacudió a la prensa local, y un hecho revelador del interés de algunos sectores letrados porteños por el espiritualismo oriental. Martín Bergel: *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2015; Axel Gasquet: *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.

El proceso de inmigración europea a América Latina y los tempranos procesos de transnacionalización religiosa hicieron del espiritismo y la teosofía, entre otros movimientos ocultistas, corrientes que se difundieron con fervor entre los sectores urbanos latinoamericanos. En muchos casos, el ocultismo latinoamericano incorporó temáticas y problemas caros a América Latina, lo que dio origen a sincretismos religiosos creativos que reivindicaban el indianismo, las religiones de matriz afro e incluso el propio catolicismo.

El espiritismo, inspirado en las lecciones de contacto con el «mundo espiritual» del francés Allan Kardec, y la teosofía, corriente ecléctica que integra naturismo, astrología, gnosticismo e hinduismo, impulsada por la célebre Helena Blavatsky, alcanzaron una influencia significativa en América Latina. El espiritismo kardecista resulta central en todo el continente a partir de una influencia sostenida sobre las capas medias y también sobre el mundo popular. Más allá del kardecismo ortodoxo, es un elemento central en la configuración de prácticas religiosas diversas, como el culto de María Lionza en Venezuela o la umbanda brasileña. La teosofía, por su parte, fue un componente central del modernismo latinoamericano y tema recurrente de intelectuales como la poeta chilena Gabriela Mistral, el nicaragüense Rubén Darío, el mexicano Amado Nervo o el artista plástico uruguayo Joaquín Torres García. Corrientes

**Corrientes ocultistas  
influenciaron el ideario  
de figuras centrales  
y tan disímiles de la  
política latinoamericana  
como Alfredo Palacios,  
Augusto César Sandino o  
Julio Argentino Roca ■**

ocultistas influenciaron también el ideario de figuras centrales y tan disímiles de la política latinoamericana como Alfredo Palacios, Augusto César Sandino o Julio Argentino Roca.

Tanto el espiritismo como la teosofía se enraizaban en proyectos personales y colectivos de largo plazo, en diálogo con el mundo secular europeo del cual eran herederos directos. El énfasis en el perfeccionamiento moral y la terapia física los colocaba entre la secularización y la magia, en una posición intermedia entre las versiones encantadas del catolicismo popular –aun de sus versiones místicas– y los modelos naturalistas del positivismo y también las versiones secularizadas del catolicismo romanizado. Con este último, compartían la preocupación por la cuestión social; con el espiritualismo y el vitalismo, el cuestionamiento de la división radical entre mundo físico, social y espiritual; con el positivismo, la fe en el progreso, la razón y la transformación. Se configuraba de este modo una combinación prematura entre autoconocimiento y perfeccionamiento físico, espiritual y social, que

implicaba relaciones de intercambio estables y duraderas con el «más allá», en un lenguaje religioso eminentemente deudor de la ciencia, la tecnología y la vida urbana moderna.

Aquí se percibe también una fuerte presencia de elementos utópicos que evocan el perfeccionamiento personal tanto como el social y la centralidad del esfuerzo en una concepción integrada de la evolución humana, o mejor, una idea del perfeccionamiento que es tanto físico, como moral y espiritual. El espiritismo y la teosofía, presentes inicialmente tanto entre las elites intelectuales latinoamericanas de principio de siglo como entre los inmigrantes, dan cuenta de una relativa afinidad cultural entre ellos: creaban un espacio de interlocución moderno que se hacía manifiesto a través de una economía común de lo sagrado distante del catolicismo.

Difundidas sobre todo entre los sectores medios urbanos, las preocupaciones por el bienestar individual de las corrientes esotéricas eran, al mismo tiempo, una preocupación por la transformación social y moral de la sociedad que hacía del «más allá» un eje central de la vida. De cualquier manera, tanto el espiritismo como la teosofía ocupaban un lugar heterodoxo y ambiguo en la vida pública, y mientras que atraían a unos, eran también estigmatizados tanto por activistas revolucionarios como por positivistas y católicos.

Los recursos religiosos de las ciudades latinoamericanas imponían un paisaje cultural donde toda promesa de perfeccionamiento moral (económico, político y terapéutico) podía realizarse articulando las formas heredadas de lo sagrado con los nuevos dispositivos científico-técnicos. La cultura urbana letrada de entreguerras, lejos de promover el escepticismo, reinscribe lo sagrado en un lenguaje y en prácticas que dan cuenta de la importancia de las nuevas tecnologías y de la divulgación de los saberes científicos. En el catolicismo romanizado, tanto el estatuto de los saberes científicos como el del milagro separan el orden de lo cotidiano del orden de lo sagrado, que se mantiene como algo trascendente. En las diferentes versiones del ocultismo latinoamericano, lo sagrado entra en el mundo cotidiano mediante el lenguaje de las ciencias de la naturaleza y de la interioridad.

### ■ **Espiritualidad, contracultura y autonomía**

A partir de la década de 1960, la búsqueda de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad encontró un relevo y un ensanchamiento de su cauce, con una fuerte crítica a las jerarquías y con una presencia social

cada vez más visible. Como señala María Julia Carozzi, la religiosidad *New Age* se inspira en la contracultura estadounidense, pero se difunde en América Latina en el contexto de una redefinición de los modos de autoridad. Esa redefinición es parte de un macromovimiento sociocultural postsesentista de autonomización, que se centra tanto en la valorización de un Yo sagrado como en un proceso de «cosmización» de la vida cotidiana<sup>4</sup>. Adquirieron una centralidad inusitada el discurso del cambio personal como vehículo de la transformación social; la trascendencia de la idea de autonomía; la crítica a las jerarquías; la reivindicación de las concepciones dualistas del cuerpo y el alma, la naturaleza y la cultura, y la capacidad de resignificar la experiencia cotidiana en una lógica causal del sufrimiento y el bienestar, sobre la base del lenguaje del flujo o el bloqueo energético. Veamos algo del proceso histórico en el que se constituyeron estas notas.

Suele afirmarse que la década de 1960 condensa grandes transformaciones sociales y culturales en las sociedades occidentales. «Los 60» son la década de los grandes cambios: la llegada a la Luna, el Concilio Vaticano II, los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, los movimientos por los derechos civiles en EEUU y las críticas antijerárquicas a las instituciones europeas. Pero también, y sobre todo, la década de 1960 supone idealmente una transformación en la vida cotidiana y en los modos de subjetivación: la emergencia de nuevos estilos de vida marcados a fuego por un privilegio de la autonomía, que contrasta con lo que suele imaginarse como un orden relativamente más jerarquizado en las décadas anteriores. En la segunda mitad del siglo XX, en el horizonte de un fuerte proceso de modernización económica, social y cultural de las sociedades latinoamericanas, se consolida la difusión ampliada de la contracultura de matriz estadounidense, crítica de los estilos de vida que habían caracterizado a las sociedades occidentales de la posguerra. Comenzaron allí los primeros contactos con las psicologías experimentales del Human Potential Movement [movimiento del potencial humano] y un orientalismo con base en algunos centros de la costa oeste de EEUU.

La década de 1960 estimuló también la difusión y profesionalización de los saberes psicológicos (y del psicoanálisis en particular) en el medio psicoterapéutico y en las sociedades latinoamericanas como un todo, aunque con matices nacionales bien diferenciados. La clave psicológica para pensar la religiosidad aparecería por intermedio de un proceso de cambio religioso, de

---

4. M. J. Carozzi: «La autonomía como religión» en *Alteridades* vol. 9 N° 18, 7-12/1999.

cuño estadounidense, que se difundiría subrepticamente durante la década de 1970 y que insistiría en nuevos lenguajes de lo sagrado.

En una trama más amplia, incluía las nuevas terapias alternativas que estaban centradas en el cuerpo y en el valor de la experiencia y de la espiritualidad como elementos indiscutibles del bienestar «holístico». Durante la década de 1970 se encuentran en toda Latinoamérica experiencias innovadoras de modernización cultural que incorporan redefiniciones de la religiosidad en clave autonomista, no solo en el horizonte de la Nueva Era sino incluso en el propio catolicismo, que ve crecer movimientos espiritualistas y carismáticos. El proceso de cambio cultural se desarrollaba capilarmente, lo que implica más una transformación paulatina que una gran revolución de las costumbres. La relación de este proceso con las realidades políticas en las décadas de 1960 y 1970, que implicaron movilizaciones y represión, fue despareja: se alimentó de las inquietudes que trajeron las movilizaciones pero, al mismo tiempo, puede señalarse que fue uno de los planos del repliegue y reelaboración de esas inquietudes. La vida cotidiana supuso un espacio de innovación cultural, sexual y estética que no abandonó lo religioso, pero no se satisfizo en las visiones y experiencias tradicionales. Justamente allí se perciben rasgos nuevos como la búsqueda personal, una necesidad de transformación y una imagen inmanente de lo sagrado que se difunden, sobre todo, entre los jóvenes de sectores medios latinoamericanos.

La crisis de las dictaduras latinoamericanas trajo consigo un proceso de liberalización y de democratización de la vida cotidiana que redefinió tanto los regímenes políticos como los modos de subjetivación. Nuevos saberes y especialistas, festivales, seminarios con invitados internacionales y *workshops* estimulaban la conformación de una red regional, que agrupaba a un sector letrado de las clases medias con alta sensibilidad por la contracultura anglosajona. Este sector se sentía atraído por el proyecto de la transformación personal, ecológica y social, heredero solo en parte del ímpetu sesentista. En este contexto, las religiosidades Nueva Era condensaron una serie de nuevas experiencias atravesadas por lenguajes de la energía, la filosofía positiva, la ecología, el vegetarianismo y el crecimiento personal. Si los cristianismos de matriz pentecostal emergían como un fenómeno novedoso en el mundo

**Las religiosidades Nueva Era condensaron una serie de nuevas experiencias atravesadas por lenguajes de la energía, la filosofía positiva, la ecología, el vegetarianismo y el crecimiento personal ■**

popular, la Nueva Era lo hacía entre los sectores medios urbanos de Buenos Aires, Río de Janeiro y México DF. Se reconfiguraba, a su vez, el denominado «campo religioso latinoamericano», y se producían una oferta y una diversificación que, si bien tenían antecedentes, resultaban novedosas.

En esa etapa, que llega aproximadamente hasta los años 90, revistas especializadas, seminarios y encuentros se convirtieron en el canal de difusión privilegiado del ideario de la Nueva Era de un modo que no encajaba en las concepciones canónicas de lo religioso, si por ello entendemos una organización eclesial y un sistema cosmológico coherente. Por el contrario, la Nueva Era resultaba un fenómeno novedoso que desde el inicio, y más en su expansión, resultaba sinuoso y difícil de delimitar. El horizonte de prácticas y de ideas vinculadas a ella es amplio: va desde el neohinduismo hasta diferentes expresiones del budismo occidental o de espiritualidades neoindigenistas, pero también atraviesa discursos más capilares que no se identifican con sistemas religiosos y que se manifiestan en las prácticas estéticas, políticas, económicas o terapéuticas y encarnan ideales de autonomía, comunión con la totalidad y la naturaleza, principios de causalidad energética inaccesibles a la razón ordinaria y alternativos a la ciencia.

### ■ La Nueva Era y la cultura masiva

El proceso de mercantilización de la vida social de las últimas décadas en América Latina, así como la transformación del sistema de mediaciones de la industria cultural, acompañó la difusión masiva de los discursos y las prácticas de la Nueva Era. La década de 1990 produjo una consolidación y una diversificación de las religiosidades, que decantaron en otros espacios más allá de la intelectualidad afín a los orientalismos, de las contraculturas o, sobre todo, de las redes informales de los sectores medios latinoamericanos. En la nueva era de la Nueva Era, convivimos con la acumulación de los efectos de una evolución histórica

**La Nueva Era se vinculó a los motivos del mercado, el consumo y el placer ■**

que ha llevado a instalar esta religiosidad en un espacio amplio, ya fuera del control de las redes e instituciones que los impulsaron. Así, los significantes centrales de la Nueva Era tuvieron posibilidades de expansión, asociación y rearticulación que los convirtieron en una alternativa disponible en el universo simbólico de amplios sectores sociales, culturales y religiosos. Por un lado, la Nueva Era se vinculó a los motivos del mercado, el consumo y el placer; por otro, se ligó a la cultura masiva y con ello aumentó sus posibilidades de aproximación al imaginario cristiano.

Una primera dimensión de la rearticulación de los postulados y prácticas de la Nueva Era en su masificación se relaciona con su proyección a las cuestiones del mercado, del placer y, a través de ello, de ciertas formas del individualismo. Las ideas que dan sustento a las prácticas postulan un yo interior sagrado al que se accede a través de rehabilitaciones, que pueden consistir en lecturas, reflexiones, hábitos, dietas, ejercicios, actividades estéticas, viajes y toda una serie de experiencias que son disruptivas de la cotidianeidad y que se han proyectado más allá del taller, el grupo o la pequeña institución a objetos y mensajes que tienen circulación masiva e instauran nuevos formatos de comunidad. Los *best-sellers*, los programas de televisión y los referentes que predicán todos los soportes posibles promueven versiones acotadas pero posibles de lo que ocurría en los formatos para iniciados que llevan adelante prácticas intensas. Esas prácticas que promueven un conocimiento diferenciado, extraordinario y vivificante son concebidas como un milagro que dinamiza otros milagros. Desde la industria cultural que se ha hecho sensible a estas creencias, así como desde producciones masivas de las distintas corrientes de la Nueva Era, se impulsan procesos de exploración y afirmación de la divinidad interior. En ese contexto se legitiman deseos y ansias de todo tipo: desde los que van dirigidos a la negociación de las relaciones interpersonales hasta los que se dirigen a la consecución de objetivos económicos, pasando por los que abarcan la salud mental y física.

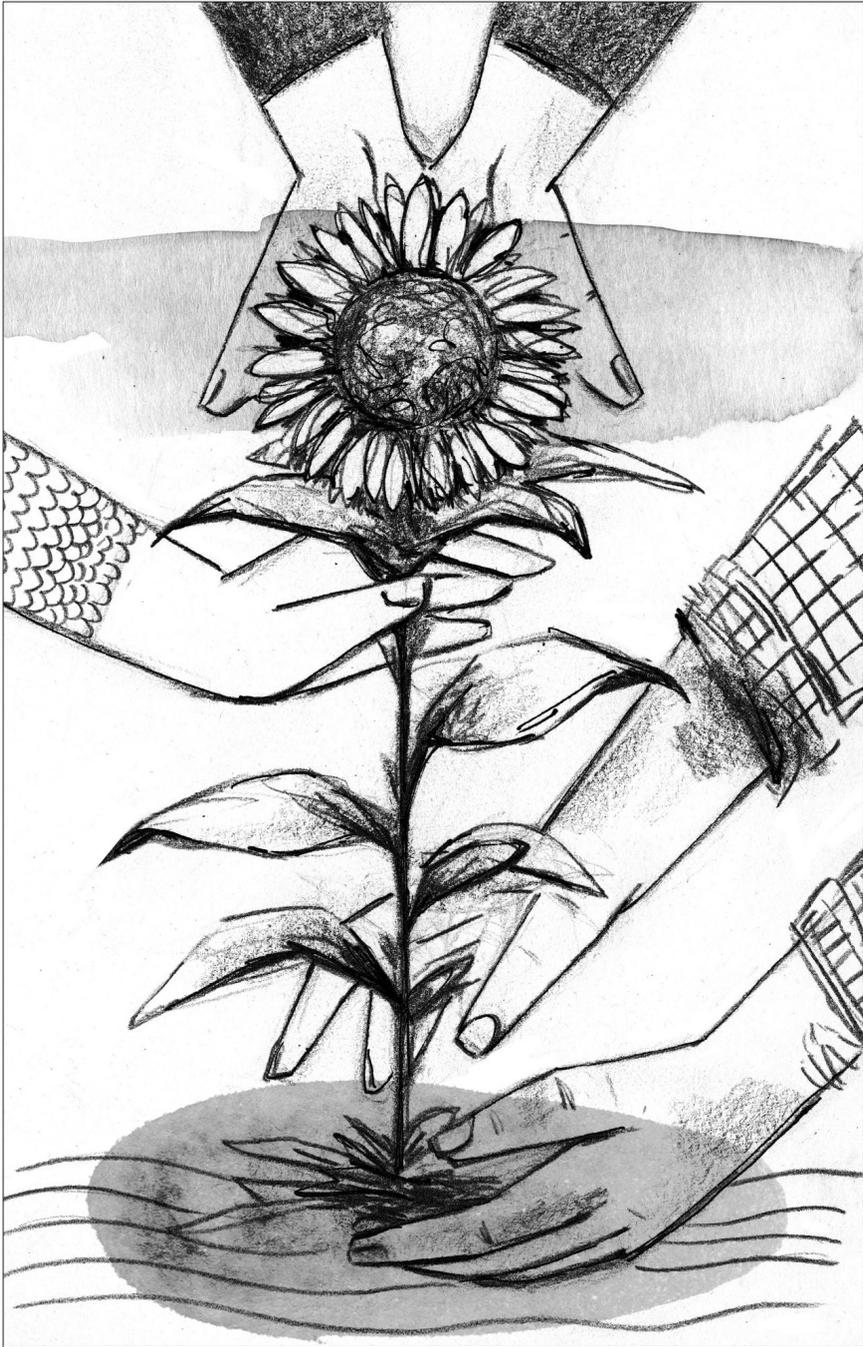
Todo esto, que en otra clave puede ser visto como un proceso puramente psicológico, sucede en estos contextos como un proceso en el que se movilizan energías que están más allá del proceso psíquico individual, pero lo incluyen. De esta manera, el mundo se vuelve «mágico» mediante la atribución de un carácter sagrado a la experiencia. Pero esta sacralidad ya no se sitúa en el más allá, sino que es traída a un más acá: a la cotidianeidad de percepciones no habituales que se logran a través de rituales que ponen en suspenso el flujo de lo habitual para verlo desde otro lado. Para las múltiples formulaciones de la espiritualidad de la Nueva Era, esta sacralidad que deja de ser trascendente para ser inmanente y las experiencias a través de las que nos conectamos con esa dimensión permiten percibir nuestros límites y nuestras potencias, romper barreras y límites falsos, y obtener objetos y satisfacciones que responden a los más diversos deseos. Así, el autodescubrimiento –la afirmación de las propias potencias, entendidas como parte de un orden de acontecimientos mayor que incluye divinidades y energías varias– hace coincidir los deseos individuales y el orden del mundo en hechos que constituyen epifanías sensuales, consumistas y terrenales.

Conferencias y libros sobre la prosperidad económica se tornaron habituales en los sectores ligados al mundo empresarial o ejecutivo, a partir de una

concepción «integrada» entre esa prosperidad, el desarrollo personal y la espiritualidad. Se produjo una extensión en dirección de espacios aparentemente tan diferentes como las nuevas psicologías, los consejeros económicos, la educación o el trabajo, que exceden ampliamente la dimensión terapéutica aunque ponen el bienestar como valor central. De esta manera, la Nueva Era produce una forma de religiosidad en la que el valor del sacrificio cede espacio en favor del bienestar y en la que las prácticas religiosas son prácticas de realización de deseos de superación personal en la tierra. Así, lo que hemos visto como «inmanentización» de lo sagrado coincide al mismo tiempo con ciertas modulaciones del individualismo contemporáneo y sus conexiones con el consumo. De esta forma, es imposible desvincular el análisis de estas transformaciones de la religiosidad contemporánea de procesos más amplios que exceden lo estrictamente religioso, lo que implica atender a lo religioso en su doble faz de causa y consecuencia de transformaciones sociales y culturales más allá de las religiosas.

Pero al mismo tiempo, hay una segunda dimensión que es necesario reconocer en esta difusión del imaginario de la Nueva Era. La expansión de estos discursos entra en diversas relaciones de retroalimentación con varios planos de la industria cultural. En ella emergen sujetos constituidos por estos discursos que son capaces de versionarlos e impulsarlos entonces a un radio más amplio mediante diversos productos culturales que además implican una aproximación de las creencias de la Nueva Era al catolicismo y al cristianismo en general.

Un ícono de estos procesos es el escritor Paulo Coelho, que en Brasil fue un pionero en la tarea de darles forma narrativa ampliamente digerible a ideas que surgían del momento contracultural en que había nacido la Nueva Era, en los años 60. Pero lo hizo vinculando ese ideario a un sentido común en el que también estaban presentes la religiosidad católica y el espiritismo. Él mismo había surgido de esas contraculturas y, antes de ser un escritor global de masas, había sido clave en la industria discográfica y aprovechó sus épocas de mayor predicamento para reivindicarse como un católico que examinaba y promovía alternativas para enriquecer y transformar la experiencia católica. Muchísimo tiempo más tarde, en Argentina, en México y en Brasil, en rangos menos amplios, pero a través de una multiplicidad de figuras, aparecen actores multimediáticos que realizan un movimiento análogo. Elaboran doctrinas, aconsejan con éxito y producen identificaciones de diversas intensidades entre núcleos de seguidores que se reúnen virtual y físicamente en diversas instancias. Sus medios no son únicos o exclusivos.



Suman las eficacias de las más diversas plataformas tecnológicas: la conducción de un programa de radio de gran audiencia y la participación cotidiana en otro programa de televisión de más audiencia aún acompañan una serie

**El panteón de héroes religiosos de estos discursos incluye a gurúes y profesionales tradicionales *New Age*, pero también a la Madre Teresa como referente moral ■**

de presentaciones y conferencias en diversos puntos del país (desde ciudades turísticas hasta áridas localidades suburbanas). Una cuenta en Facebook y una página en internet garantizan niveles permanentes y enriquecedores de interactividad y, junto con ello, una profusa producción literaria en formato de libros y de revistas asienta, profundiza o lanza los temas y participa de una re-

lación de retroalimentación con lo que sucede en los medios audiovisuales. En todas esas intervenciones, la convergencia con el sentido común cristiano es un hecho y una apuesta que se retroalimenta con la masificación. La sintaxis de sus propuestas de regeneración ocurre en términos de energías, flujos y bloqueos. El yo y sus deseos son términos privilegiados. Pero debe anotarse que también lo son Jesús, la Virgen María y formas de la divinidad que se superponen al politeísmo implícito de la Nueva Era. De la misma manera, el panteón de héroes religiosos de estos discursos incluye a gurúes y profesionales tradicionales *New Age*, pero también a la Madre Teresa como referente moral o autores católicos como Anthony de Mello, que traduce la Nueva Era al catolicismo. En su etapa de más alta masividad, la religiosidad de la Nueva Era dialoga con las creencias de la mayoría de las poblaciones latinoamericanas, que siempre tienen alguna influencia del cristianismo, y como consecuencia de ese diálogo surgen síntesis en las que los lenguajes de la autonomía y el yo sagrado sirven para interpretar y reivindicar a Jesús, a la Virgen María o, aun, el Antiguo Testamento. Incluso para releerlos en claves para nada convencionales, que van desde la proposición que hace Coelho acerca de la Virgen María como «parte femenina de la divinidad», hasta el culto que hacen ciertos vegetarianos al Pan Ezequiel, hecho de granos germinados de leguminosas y cereales y cuya receta «milenaria» no haría más que mostrar la convergencia anticipada entre el pueblo elegido y los saberes que procura la Nueva Era en todas las fuentes de espiritualidad posibles.

## ■ Conclusión

El despliegue de la espiritualidad de la Nueva Era, visiblemente en su etapa de masividad, implica el desarrollo de nuevos liderazgos, contenidos y

formatos religiosos, que implican necesariamente la redefinición de las divisiones del campo religioso y las propias fronteras entre «cultura» y «religión».

En primer lugar, su crecimiento por dispersión sin centralización ni formatos únicos se torna objeto de apropiaciones y recreaciones que no conforman un segmento religioso nítidamente distinto de los otros. Por su propia ideología, promotora de las más diversas formas de compatibilización, opera incluyendo otros principios religiosos o haciendo que otras instituciones religiosas puedan introducir los principios de la Nueva Era en su ideario y rituales. Además, permea el campo religioso con sus principios y más que producir la partición de un agrupamiento distinto y competitivo, atraviesa las ideologías religiosas existentes en el ámbito de las experiencias y representaciones de los fieles de esas religiones: no ofrece una nueva forma de resolver las relaciones entre cuerpo y alma que obligue a un cambio de afiliación religiosa sino que, por ejemplo, cuestiona esa división de la realidad en una época en que buena parte de las sociedades contemporáneas también la pone en duda.

Esto lleva a una segunda cuestión. La presencia de la Nueva Era no solo implica un cambio de las fronteras y las lógicas de división interna del campo religioso, sino también una reconducción de lo religioso a su plano de emergencia, en el punto de cruce entre lo social y lo cultural (y todo lo que de político tienen esas dimensiones). Esto puede graficarse con el giro que propuso Pierre Bourdieu respecto de la noción de campo religioso. Ha sido el propio sociólogo quien planteó la necesidad de advertir que su concepción más abstracta de «campo religioso» estaba contaminada de la historicidad francesa y europea en general, e incluso de la mirada que ciertos actores de esa sociedad podían tener sobre aquel campo. Así, en «La disolución de lo religioso», Bourdieu afirmaba que parte de las definiciones que inspiraban el análisis de su texto de 1971 –«Génesis y estructura del campo religioso»– eran definiciones «inconscientemente universalizadas», pero que no eran «aptas sino para un estado histórico del campo» (un estado en el que el campo religioso se reducía a la disputa entre catolicismo y protestantismo como versiones en competencia por la «cura de almas»<sup>5</sup>). Esto implica entender que la definición de los bienes del campo religioso como bienes de «salvación», y su disputa como la del monopolio de la oferta legítima de ellos, conlleva un excesivo centramiento en las definiciones institucionalizadas de la religión por el catolicismo y el protestantismo.

---

5. P. Bourdieu: *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1985, p. 103.

En el campo religioso «ensanchado» no compiten tan solo diferentes fórmulas para comprender la eucaristía o administrar la salvación, sino profesionales de la cura psicósomática, por ejemplo. En él se confrontan concepciones que tienen como bien religioso la salvación, pero también la sanidad, la prosperidad, etc. En el campo religioso heterogeneizado, no solo contemporáneamente, compiten el consuelo de la cruz, la promesa de sanación, las búsquedas interiores a través de la dieta y los ejercicios respiratorios (es decir, religiones que afirman la existencia de algo así como lo espiritual y otras que rechazan esa categoría o, al menos, la forma de distinguirla de lo físico y lo psicológico). El religioso es un campo de disputa en el que se apuntalan, expresan y refuerzan no solo definiciones de la religión sino, antes que nada, nociones de persona, de salud y de enfermedad de las que las religiones son un elemento coparticipante. ☒

## PÁGINAS

Diciembre de 2015  
Lima  
Nº 240

ARTÍCULOS: La Tierra, casa del hombre. Apreciaciones ecológicas desde el Génesis, **Eduardo Arens**. Ética cívica y discernimiento público, **Gonzalo Gamio Gehri**. Religión y alienación, **Alessandro Caviglia**. Las identidades de los jóvenes en la vida consagrada, **Raúl Pariamachi ss.cc**. Hombres de palabra, **Camilo Gagnon**. A los 80 años de Luiz Alberto Gómez de Souza. Una trayectoria, **Gustavo Gutiérrez**. Banalización del horror. Carta desde Alepo, **Nabil Antaki**. Testigos de la esperanza. Agustina Rivas, una vida que nace del “rincón de los muertos”. Una linda niña ayacuchana, regalo de Dios, **Consuelo de Prado Sánchez**. Testigos de la esperanza. “Su sangre llenó de flores mi país”, **Marlene Trelles, acj**. Junto a los sacerdotes mártires, también entregaron su vida pobladores y autoridades. El Sínodo sobre la familia. El papa Francisco, amigo de pecadores, **José Antonio Pagola**. Discurso del Papa al cierre del Sínodo. Hay tiempo, Francisco, **José Ignacio Calleja**. Francisco en Cuba y Estados Unidos. «Quien no vive para servir, no sirve para vivir». Homilía en la Plaza de la Revolución de La Habana. «En la tierra de los libres y en la patria de los valientes». Discurso durante la visita al Congreso de Estados Unidos. Ante graves denuncias. Comunicado de la Conferencia Episcopal Peruana. Mensaje final. II Congreso Continental de Teología.

*Edita y distribuye Centro de Estudios y Publicaciones, Camilo Carrillo 479, Jesús María – Apdo. 11-0107 – Lima 11, Perú. Tel.: (511) 4336453 – Fax: (511) 4331078. Correo electrónico: <paginas-cep@amauta.rcp.net.pe>. Página web: <www.cep.com.pe>.*