XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

La espiritualidad Nueva Era: cómo reponer el potencial emancipatorio de una espiritualidad al servicio del sistema capitalista.

Casaravilla, María Clara.

Cita:

Casaravilla, María Clara (2023). *La espiritualidad Nueva Era: cómo reponer el potencial emancipatorio de una espiritualidad al servicio del sistema capitalista. XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-025/1



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

La espiritualidad Nueva Era: cómo reponer el potencial emancipatorio de una espiritualidad al servicio del sistema capitalista

Amar, solidarizarse con el mundo que nos rodea y no desear dominarlo.

Percibir la unión con la vida.

Renunciar a la conquista y explotación de la naturaleza.

Ser feliz en el proceso de vivir.

Erich Fromm

1. Introducción

La politóloga y astróloga argentina Lucia Gaitán (2019) reivindica la importancia del agradecimiento "no solo como consejo yogui New Age, sino como práctica que tiene implicancias políticas". En un mundo de creciente escasez y malestar, regido por una economía que produce subjetividades ávidas y ansiosas por la acumulación de capital, el acto de valorar las posesiones o experiencias propias suele resultar ajeno o banal (por no mencionar, inherentemente clasista). Más aún, en las últimas décadas un estilo de vida alternativo, fundado sobre un esoterismo que ha occidentalizado las tradiciones ancestrales de Oriente y de ciertos pueblos indigenas y encuentra en el agradecimiento un poder trascendental, se ha arraigado a los núcleos de ciertos grupos sociales privilegiados y continúa ganando espacios y legitimidad. Curiosamente, es aquí donde algunas personas, tales como Gaitán, encuentran un arma de resistencia que prevalece.

Hemos de comenzar introduciendo a la espiritualidad Nueva Era como un término que engloba una colección de disciplinas, discursos y prácticas enraizadas en una concepción holística del individuo, donde este se entiende cual una mera expresión de un todo divino e interconectado. La podemos comprender como una serie de orientaciones morales y prácticas que son llevadas a diferentes dimensiones de la vida cotidiana de los actores, a partir de su convicción de que estas son regidas por fuerzas trascendentes que toman el usual título de "energías".

Se diferencia de otros modos de concebir y habituar la divinidad debido a su falta de centralización y formatos únicos, por lo que no es posible referir a un segmento religioso fácilmente discernible, aún cuando se funda sobre una reinterpretación de tradiciones ancestrales de diversos origenes. Por el contrario, estas formas recreativas de religiosidad, técnicas terapéuticas alternativas y demás prácticas estimadas místicas carecen de instituciones formales y dependen primeramente de redes civiles y medios de comunicación para su difusión.

A mediados de siglo XX, cuando esta forma de esoterismo comenzó a ganar popularidad como parte de diversos movimientos contraculturales, parecía contar con cierto potencial emancipatorio subyacente a una cosmovisión que se oponía, desde una inherente interconexión entre todo lo existente, al individualismo mercantil. No obstante, en la actualidad este no aparenta ser el caso; de modo opuesto, en las últimas décadas la espiritualidad ha sufrido un proceso de adaptación al occidentalismo que la ha transformado de forma tal que resulta difícil negar su carácter como funcional al sistema capitalista.

En el presente trabajo nos concierne reflexionar respecto a una serie de cuestiones: ¿qué clase de lucha puede presentar una espiritualidad que ha sido masificada y diluida? ¿Qué posibilidades podemos prever en la creciente legitimación de un discurso que se opone a la razón secular al proponer un reencantamiento de todas las áreas de la vida humana? La siguiente monografía se estructurará en función del objetivo de desglosar la construcción de una cosmovisión espiritualizada común a una clase social específica y su papel como articuladora de prácticas de la cotidianidad, para así develar sus alcances reales en la esfera política.

Para ello será necesario adentrarnos en una serie de teorías sociológicas que faciliten la comprensión de las múltiples dimensiones del fenómeno a tratar. En un principio, de la mano de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, realizaremos un breve rastreo histórico de cómo la asimilación del esoterismo oriental al occidentalismo ha diluido su contenido y la ha restituido como una espiritualidad de masas. En segundo lugar, Pierre Bourdieu nos otorgará las herramientas teóricas necesarias para penetrar en las bases de la conformación de un estilo de vida espiritualizado propio a una clase social específica. En última instancia, retomaremos los supuestos de Habermas junto a ciertos aportes de la filósofa Nancy Fraser, a fin de vislumbrar de qué manera la espiritualidad Nueva Era se conforma como un recurso discursivo con consecuencias públicas. a SU VEZ, TOMAREMOS COMO VALIOSO ALIADO EL PERSPECTIVISMO AMERINIDIO Viveiros de Castro.

2. La uniformización de la vida: cómo el sistema capitalista occidental se ha apoderado del potencial emancipatorio de las enseñanzas orientales

Podemos ubicar un inicial interés por las tradiciones ancestrales del Oriente, particularmente por el budismo e hinduismo, a finales de siglo XIX y principios del XX, más en su mayor parte fueron intentos de acercamiento descentralizados e irreverentes. No obstante, a medida que el sueño iluminista de una razón emancipadora se quebrantaba ante nuestros ojos, diversos movimientos contraculturales de mediados de siglo XX comenzaron a poner luz sobre enseñanzas esotéricas en su afán por recrear la vida social.

Debemos de situarnos en el marco de lo que Marcuse (1993) denominaría la sociedad industrial avanzada. Las transformaciones culturales y mercantiles potenciadas en el periodo post Segunda Guerra Mundial habían legado un sistema de consumo fundado sobre un absurdo circular y una disipación de las diferencias de clase en su lecho. A su vez, la producción de subjetividades se había redefinido en función de una satisfacción parcial de los deseos individuales que significaba la inclusión pasiva de los sujetos al sistema productivo. El valor de la persona había sido dispersado en su transformación en un medio al servicio de un orden que se autoreproducía y, en la irracionalidad de la razón sistémica, todo lo sublime, el amor y el arte se perdían al silencio.

Sin embargo, la década de 1960 trajo consigo una nueva esperanza por un viraje que salvaría a la humanidad del sinsentido de la dominación del sistema industrial avanzado. En un contexto de creciente conflicto y malestar social, múltiples grupos encontraron en el misticismo una forma de reapropiación de la vida subjetiva como camino a la transformación de la sociedad; las tradiciones orientales declaraban la unión inescindible de todo lo que era y, en su rechazo hacia el mundo urbano y capitalista, muchos jóvenes hallaron un anhelo existencial por pertenencia y alejamiento del individualismo que los postulados religiosos de Oriente parecían ofrecer. El ideal de reunión con la naturaleza y con el propio cuerpo, la abolición de jerarquías y esta misma promesa por reconexión con un otro inspiraron diversos proyectos de comunidades alternativas, que en su raíz eran expresiones de una disconformidad con el status quo. En estos momentos la espiritualidad oriental se insinuaba como un puente hacia una superación del sufrimiento colectivo.

Más aún, ¿qué verdades podemos reconocer en estos anhelos e ideales politicos comunmente tildados de útopicos y juveniles? En su celebre obra Caliban y la Bruja (2004), Silvia Federici rastrea los discursos alrededor de la formación de la concepción del cuerpo-maquina durante la transición feudal al capitalismo, a costa de la erradicación forzosa de un imaginario del cuerpo sacralizado como fuente de magia natural. La destrucción violenta de creencias y prácticas precapitalistas propias de un esoterismo popular fundado sobre una visión encantada del mundo y de las propias capacidades, sufrió un ataque directo durante la infame caza de brujas a fin de una exitosa implantación del nuevo sistema industrial. Es así como la noción animista de la naturaleza (que la dotaba de su caracter mágico y lo que se podría incluso denominar como ciertos derechos politicos), así como de la soberanía y valor del mismo cuerpo como extensión de esta, fueron combatidas a partir de discursos tales como la separación del espiritú del cuerpo cartesiana, relegando a este último a una larga suboordinación ante la razón.

La magia era una abridora de posibilidades y mundos para el campesino europeo promedio y es por ello que el proceso de racionalización capitalista del trabajo no pudo

prescindir de su demonización. Durante las resistencias del feudalismo, las creencias espirituales no institucionalizadas podían ser descriptas como una fuente de insubordinación social que amenazaba la armonía del comportamiento de las masas y su disciplina laboral, al debilitar los principio de responsabilidad social y la identificación espacio-temporal del individuo. El estado debió de lanzar una campaña del terror en su contra para cerrar definitivamente estos canales de desobediencia social. Se nos abre entonces la posibilidad de reconsiderar el valor subyacente que le hemos de otorgar a estas concepciones sacralizadas del mundo como armas de lucha, aún cuando hemos de admtirir, de la mano de la misma Federici, que el control social firmemente establecido en el siglo XX pudo (y efectivamente lo hizo) mitigar el potencial revolucionario que el uso de la magia natural ha tenido historicamente, tal como es el caso del campesinado medieval.

Lo cierto es que la mayoría de los intentos sesentistas por transformar el mundo al reencantarlo fallaron y en su lugar ha sido heredada al siglo XXI una espiritualidad despolitizada cuyas prácticas se han adherido al culto al individuo y a un consumo masificado. Particularmente tras el proceso de expansión y diversificación del misticismo en la década de 1990 (Seman, Viotti, 2015), es que podemos afirmar que el esoterismo comenzó a encastrar cómodamente en la lógica de la pasividad y la resignación del neoliberalismo. En lugar de confiar en las fuerzas reguladoras del mercado, aquel que debe de ordenar nuestra experiencia de vida en su plan perfecto ha de ser el universo. Los fármacos analgésicos se reemplazan por terapias energéticas que muchas veces no son más que otro placebo que busca desconectar al sujeto de su dolencia. La infame “ley de atracción” reproduce el individualismo mercantil, anulando la otredad al quitarle la voluntad a los demás, como si estos fueran meros medios para el cumplimiento de nuestros deseos (Gaitan, 2021). Deseos que, por su parte, no operan en abstracto, sino que están atravesados por los valores que sostiene su clase social, como analizaremos más adelante con Bourdieu.

Pero por sobre todo lo que ha sucumbido fue el potencial de crítica a la segmentación de lo físico, lo moral, lo individual y lo social. Se practica un holismo que paradójicamente continúa dividiendo lo personal de lo político y en ello adormece los procesos revolucionarios, volviéndose funcional al poder. Al responsabilizar al sujeto por problemáticas colectivas, éste asume su falla y se aboca a una sanación personal que no cuestiona el orden social y en su mayor parte desconoce la participación activa en el ámbito político.

En su teoría de la unidimensionalidad de la vida individual y social, Marcuse advierte cómo la glorificación de la razón instrumental y del discurso positivista, como una epistemología de la develación que carece de utilidad crítica o ética, ha derivado en un sistema que, a través de la simplificación a lo directamente previsible y la incorporación a

las fuerzas productivas, integra todo lo virtualmente antagónico para desarmar su peligro. Se nos es claro vislumbrar cómo la masificación del consumo de las tradiciones sacras que tuvo lugar en las últimas décadas ha diluido el contenido original para la fácil digestión y en su ingreso a sectores hegemónicos (como empresas con cursos de mindfulness para el manejo del estrés) su radicalidad se ve debilitada, por no resuelta. Asimismo, el autor considera que la espiritualidad es conciliada como la parte ceremonial de la vida práctica (1993:44).

Por su parte, Jurgen Habermas nos concede otras herramientas oportunas para la comprensión de la problemática que representa la asimilación de las enseñanzas orientales en la espiritualidad de la Nueva Era. A partir de una reformulación de la teoría de la pérdida del sentido de Max Weber, Habermas traza ciertos esquemas indispensables para la evaluación de la racionalización económica que ha sufrido esta forma de esoterismo.

Con la finalidad de adentrarnos en sus supuestos, primero hemos de esclarecer las dos lógicas intrínsecas que a su parecer rigen a las sociedades contemporáneas: por un lado, la integración sistémica, la cual se funda sobre una acción teleológica reductible al paradigma productivista y una dominación cuyos medios generalizados son el poder y el dinero, y, por el otro, la esfera simbólica, es decir, el mundo de la vida. La reinterpretación de esta idea autóctona de la fenomenología, a través del concepto de acción comunicativa y la imperiosa libertad y reciprocidad que la subyacen, será lo esencialmente distintivo dentro del aporte del autor a la ciencia social; la reivindicación de un potencial emancipador constitutivo a toda interacción y de una razón orientada al entendimiento, infiltrables ante la lógica del sistema, serán los ejes centrales desde los cuales es construida su teoría.

Observamos aquí una lectura similar a la de Marcuse respecto a los efectos reales que ha logrado la razón ilustrada en las sociedades modernas. Habermas se propone redefinir sus bases ante el fracaso de la promesa iluminista y la paradójica irracionalidad que la racionalización de la vida ha traído consigo. Su teoría apela a ser una respuesta a la cuestión de la posibilidad de rescatar el proyecto, en función de una reformulación de nuestro entendimiento de la razón; tan sólo desde una concepción pragmática de la razón que encuentra sus fundamentos en la intersubjetividad es factible que la humanidad logre reapropiarse del mundo.

No obstante, lo que en un inicio aparenta ser una reflexión de tinte optimista, no deja de acarrear consigo un diagnóstico desesperanzador que profesa un malestar ya presente y expansivo en nuestra sociedad contemporánea. Aún cuando el autor insiste en que dentro de toda relación comunicativa reside una matriz de libertad inexpropiable, admite también que los recursos tautológicos al servicio del sistema económico y el aparato estatal (estos son, el dinero y el poder) parecen estar colonizando de manera creciente las instituciones lingüísticas que le escapaban. De esta forma, tanto el espacio público como la esfera de la

vida privada son penetradas por una lógica cosificadora, que prescinde del lenguaje como medio, y los subordina a la dimensión de la formalización racional.

En este sentido, nos resulta de especial interés indagar en los efectos de la integración de la esfera de la vida privada al sistema capitalista. A partir de un proceso de abstracción, “los componentes del modo de vida privado quedan arrancados de su espacio vital y de su contexto histórico y biográfico mediante la redefinición monetaria de metas, relaciones y servicios” (Habermas, 1987: 457). En otras palabras, podemos comenzar a vislumbrar como toda práctica de la vida cotidiana es monetarizada y sometida al estilo unilateral del mundo colonizado.

Si comprendemos este último concepto cómo el dominio de las actitudes instrumentales por sobre el individuo, nos es permitido realizar una lectura crítica de las experiencias determinantes del estilo de vida espiritualizado. El trabajo personal orientado a la sanación cobra un tinte dañino cuando la lógica productivista lo vuelve una competencia fundada sobre una autoexigencia excesiva. A su vez, al comprenderse el mundo objetivo como un espejo del mundo interior, la inclinación hacia el desarrollo personal e integral con el objetivo de transformar simultáneamente la vida externa se traduce en el uso de muchas de las herramientas esotéricas con el fin de aumentar el volumen del capital individual.

En suma, la unilateralidad y unidimensionalidad de la vida dentro del sistema capitalista han subordinado al discurso espiritualizado a su orden. La vitalidad del sujeto está puesta en problemáticas individuales y replica la estructuración del sistema al permanecer como un mero consumidor aislado de su comunidad. Nos encontramos entonces ante una configuración social que en su intento por conciliar lo sagrado con la modernidad pervirtió su potencial de liberación y crítica.

3. El estilo de vida espiritualizado y su inserción en el campo religioso

Este apartado nos convoca a desarmar la conformación de un determinado estilo de vida constituyente de subjetividades y grupos sociales, en función de un conjunto de prácticas integradas que articulan casi toda dimensión de la cotidianeidad, como el consumo, la alimentación, la educación y la estética. Asimismo, nos interesa situar el modo de vida espiritualizado en un campo social específico que delimitará sus márgenes de agencia en su búsqueda por obtener legitimidad y hegemonía.

Nos resulta favorable comenzar a adentrarnos a la teoría de Pierre Bourdieu desde la idea de campo social, entendido como los múltiples microcosmos, discernibles analíticamente entre sí por sus lógicas y reglas específicas de lucha, que conforman el espacio social. Se caracterizan por imponer a los agentes tanto coacciones como posibilidades, es decir, limitar su accionar según su distribución dentro de él. De esta forma, los individuos se encuentran en posiciones determinadas de acuerdo al volumen y la

composición del capital del que dispongan, desde las cuales se establecerán relaciones de lucha entre los agentes por la búsqueda de un capital simbólico específico.

Resulta de crucial relevancia introducir el concepto de habitus, determinado por la posición del agente en el espacio social, cómo el sistema de percepción y pensamiento individual que otorga sentido al mundo. El habitus es la mediación entre las condiciones de existencia y las experiencias de vida, la manera en la que las estructuras sociales determinantes son internalizadas hasta el punto de la naturalidad, el resultado de la historia tras ser encarnada en hombre.

De esta manera, es el habitus el que inspira y conjuga las diversas prácticas afines a las subjetividades. Bourdieu (2012) expone la homología estructural, es decir, el correlato simbólico resuelto por las disposiciones de los agentes en los campos sociales, entre las prácticas alimenticias y sexuales, los juicios de valor, los gustos artísticos y, como desarrollaremos posteriormente, las inclinaciones espirituales. Nos encontramos ante una teoría del gusto que apela a explicar los esquemas de diferenciación de los sujetos en cuanto sus consumos y hábitos a partir de sus posiciones socio estructurales.

El autor toma la categoría de estilo de vida para referir a este “conjunto de preferencias distintivas que expresan la misma intención expresiva” (2012:12). Retomando el foco de análisis, en lo que respecta a los grupos sociales espiritualizados podemos notar un claro estilo de vida en común cimentado sobre la sacralización de las experiencias cotidianas y de los objetos de consumo. Los hábitos alimenticios, económicos y terapéuticos responden a una misma lógica que ordena y equipara la vida de los participantes de las comunidades esotéricas para así formar un grupo con costumbres e intereses cohesivos.

Al inscribirse en los sujetos, los estilos de vida han de integrar un sistema de prácticas enclasadas, esto es, que expresan simbólicamente la posición de clase y las naturalizan al camuflarse como meras valoraciones o gustos. Es por ello que podemos encontrar en estas disposiciones culturales los gérmenes de la reproducción de lógicas de jerarquías y desigualdades.

Resulta sensato sugerir que la distintividad de los gustos de las clases profesionales, como grupo que comparte un mismo habitus, expresa una tendencia a la descorporeización, un deshacer de la materia. La estilización de su vida se ordena a partir de un distanciamiento del mundo y las obligaciones materiales, hecho que se revela en todas sus apreciaciones, desde la comida molecular hasta la música clásica espiritualizada. ¿Sorprende entonces, que sean ellas quienes reivindiquen las formas de ascetismo oriental, canalizadas hacia la disolución de la identidad, del ego y del mismo sujeto?

Una espiritualidad que entiende como ideal de la realización la contemplación pasiva, distante y no dóxica, y un desarrollo personal individualizado encastra con gracia en los estilos de vida de las clases privilegiadas. No cualquier agente tiene la predisposición ni

las garantías prácticas para entregarse a un desentendimiento de las exigencias de la vida cotidiana, como aquel que propone el mindfulness y se requiere para “elevar la conciencia”. Las posibilidades y ejecución de las prácticas espiritualizadas pueden ser comprendidas como una expresión simbólica de la superioridad social y económica de un determinado grupo.

Por su parte, una vez que ya hemos caracterizado la composición de las fracciones adjuntas a la espiritualidad Nueva Era, nos resulta relevante reflexionar respecto al lugar que ocupa dentro del campo social religioso. Bourdieu (2004) intuye que ya en las últimas décadas del siglo XX ha tenido lugar un proceso de disolución de lo religioso, lo cual podemos ligar a la diversificación de los bienes de salvación en función de la emergencia de nuevas figuras esotéricas, como los astrólogos, tarotistas y demás terapeutas holísticos que se insertan en competencia con los líderes tradicionales del campo. En una disputa por el monopolio del control sobre los bienes de salvación legítimos, el “campo de cura de almas” se ha visto ensanchado y nos encontramos ante una lucha que se ejerce no solo por la definición legítima de la salvación, sino también por las nociones aceptadas de sanidad, prosperidad, persona, entre otras (Viotti, Semán, 2015).

A su vez, utilizaremos la categoría analítica de capital espiritual, ya presente en las ciencias sociales, para referirnos al capital simbólico que se pone en juego entre las fuerzas dominantes y pretendientes del campo estudiado. Podemos entender al capital como una energía social que define las posiciones de poder y es acumulable y transmisible. En su forma cultural, siguiendo el esquema original de Bourdieu, puede cobrar tres estados: en primera instancia, el incorporado, que refiere a las cualidades del cuerpo y de la mente, como las habilidades, gustos y el conocimiento ligados al ámbito de la espiritualidad, y está directamente ligado al habitus del agente. En cambio, el capital cultural objetivado remite a toda pertenencia material con significado cultural, tales como objetos y textos sagrados (o, en su forma de industrializada, libros de autoayuda). Por último, el estado institucionalizado alude a los símbolos de competencia cultural o de autoridad, es decir, las cualificaciones que legitiman las posiciones de poder (en su mayoría se presentan en relaciones del estilo maestro y alumno) y el acceso a ciertos medios de salvación y su transmisión.

Así pues es posible trazar las líneas principales del marco que posiciona a los grupos sociales de la espiritualidad Nueva Era en el campo religioso. Es desde este lugar que sus adeptos pueden ejercer influencia ya sea en este mismo campo, dentro del cual se están expandiendo notoriamente y consolidando como una alternativa a las fuerzas tradicionales, u otros microcosmos afines, ya sean sociales, culturales o políticos, cómo expondremos a continuación a partir de la noción de espacio público.

4. La lucha discursiva de la espiritualidad Nueva Era

En esta sección pretendemos comprender los alcances políticos de las formas de esoterismo contemporáneas, tras realizar un análisis pragmático de la conformación de sus discursos y la manera en la que influyen y tematizan diversas problemáticas en la esfera pública, atendiendo a las lógicas de Habermas y Fraser. De esta forma, se esclarecen las estrategias desde las cuales no sólo disputan contra la religiosidad institucionalizada en su campo social compartido, sino también se distancian de las posiciones de los discursos espirituales tradicionales para acompañar a luchas reivindicativas de diversas necesidades y derechos sociales.

En secciones anteriores ya hemos reconstruido el avance de las nuevas espiritualidades en las sociedades modernas que tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XX, entendiéndose como un hereje de un proceso de secularización que comenzó a decaer ante el desengaño provocado por el fracaso del proyecto de la razón iluminista. Esto nos ha legado una coyuntura contemporánea a la que podemos nombrar, de la mano de Habermas (2008), como postsecular.

El mundo del postsecularismo se sostiene sobre la convivencia de múltiples cosmovisiones y formas de vida, todas las cuales pueden ser percibidas como capaces de brindar espontáneamente recursos de sentido valiosos a la hora de nutrir el espacio de debate de la sociedad civil (Habermas, 2006). De esta manera, las diversas comunidades esotéricas cuentan con la posibilidad de influir en la opinión pública y en la construcción de las problemáticas dignas de atención social.

En su teoría reconstructiva de la razón como inmanente a la interacción social, Habermas reconoce que la colonización del mundo de la vida por los recursos sistémicos puede ser trabajada a partir del medio discursivo. El discurso, como fenómeno formador de la subjetividad, abre intersticios de libertad en su área por excelencia, el espacio público, y permite que la vida cultural sea problematizada. De esta forma, la ciudadanía, en sus apelaciones de orden comunicativo por intervención social, encuentra el potencial de ser emancipada del sistema que la objetiviza. Se nos presenta entonces la siguiente cuestión: ¿cuál puede ser el aporte de la espiritualidad Nueva Era en el espacio público?

La religiosidad se ha colocado tradicionalmente en las controversias de la sociedad contemporánea desde dos aristas principales: por un lado, los valores morales que sostiene y considera deberían ser universales, y, por el otro, la concepción ética de la buena vida, es decir, el ideal de virtud que considera necesario para la construcción de una identidad realizada. Atendiendo a estos temas, las comunidades espirituales alternativas influyen en la formación de la voluntad popular por medio de contribuciones relevantes en los debates en curso, desde los cuales destacaremos los aportes hacia las problemáticas del ambientalismo y del feminismo.

Por un lado, al comprender como valor incuestionable el respeto a la naturaleza y a los animales, se ha encargado de promover el ecologismo a partir de discursos centrados en el cuidado del planeta y del propio cuerpo, así cómo en denunciar los abusos cometidos hacia ambos, como lo son, por ejemplo, los contaminantes industriales y los organismos genéticamente modificados (Toledo, 2002).

Más este potencial no se acaba aquí. Diversas cosmovisiones amerindias que mantienen una perspectiva sacralizada de la naturaleza han demostrado que, al dotar las diversas existencias ecologicas de un punto de vista, estas se vuelven sujetos de derecho. El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1951-) acuñó el término multinaturalismo para referir a la concepción amerindia de la naturaleza como plural, es decir, el entendimiento de la coexistencia de diversas naturalezas, sobre la base de la universalidad del espíritu. Se opondría al mononaturalismo occidental que percibe a la naturaleza como un fondo material dado, innato y convencionalizante.

Desde el multinaturalismo, el abordaje y el estudio de la problemática ecológica dejaría de ser único. Al pensar la diversidad de lo corpóreo, se comienzan a necesitar tal cantidad de enfoques y respuestas como las hay de particularidades; sólo así es posible hacer justicia a lo específico de cada mundo. Tanto los animales como los seres naturales supuestamente inanimados devienen en sujetos politicos con una voz digna de ser escuchada en las asambleas.

Asimismo, para la cosmovisión amerindia, un objeto nunca es más que "un sujeto insuficientemente interpretado" (Viveiros de Castro, 2009, p. 42). La epistemología occidental, sentada sobre la base de que algo sólo puede ser comprendido desde su objetivación, es socavada una vez que la posibilidad de reducir a la unidad del objeto se pierde. Más aún, se abre el camino para una nueva ontología, en la cual conocer pasa a ser personificar, subjetivar, reentender al todo desde la posición de las partes. Así, podríamos incluso llegar a pensar una relación de alteridad con cada una de las tierras, de los mundos, los cuales solo lograríamos entender al adoptar su propio punto de vista, desde una concepción magica del mundo.

Por otra parte, desde su estimación como ideales de una vida femenina lograda la realización personal, el placer corporal, la autenticidad interna, la libertad y la auto-expresión, el esoterismo desafía discursos tradicionales sobre "lo femenino", a la vez que abre espacios y comparte reflexiones que adhieren a muchos de los valores de ciertas formas del feminismo contemporáneo (Sointu, Woodhead, 2008).

La espiritualidad, por lo tanto, ha acompañado a reacciones de la ciudadanía organizada, frente al proceso de racionalización perverso, desde una ética por la solidaridad con los otros seres humanos, con el planeta y con quienes lo habitan.

Mientras que Habermas propone al discurso como el principio básico de legitimación de ideales y propuestas en el marco de las democracias deliberativas modernas, Nancy Fraser hará foco en su rol como articulador de interpretaciones sobre las necesidades en las sociedades tardocapitalistas. A continuación haremos uso de su modelo analitico de discurso social, trabajado desde su carácter polivalente y polémico, para así realizar un examen crítico de los discursos de la espiritualidad Nueva Era, en cuanto a los alcances y límites con los que cuenta a la hora de nombrar malestares y legitimar soluciones ante ellos.

Nos resulta interesante notar la forma en la que el esoterismo contemporáneo juega particularmente con dos de los medios de interpretación y comunicación socioculturales que Fraser (2015:79-80) considera componentes esenciales en los discursos públicos. Por un lado, el uso de vocabularios específicos disponibles para realizar reivindicaciones, entre los que destacamos el empleo reiterativo de términos o frases abstractas que apuntan a interpelar al público por su trascendencia (“conexión”, “abundancia”, “amor”, “universo”) y, por el otro, los modos de subjetivación, es decir, las maneras en las que los discursos sitúan a sus interlocutores como individuos dotados de ciertas capacidades de acción.

En este último punto nos encontramos ante una curiosa dialéctica entre el llamado a la pasividad habitual del ascetismo contemplativo y una constante reafirmación de la potencia inmanente del ser humano, como agente capaz de transformar la realidad a su juicio e interés. Más aún, el hecho de que los discursos que incitan la manifestación de este poder suelen estar orientados al área privada diluyen su competencia para ser motivadores de transformación mediante la acción política.

A su vez, vale aclarar que ambos recursos discursivos no son hegemónicos ni autorizados. Por el contrario, su carácter descalificado los posiciona como subdialectos que suelen estar excluidos de los ámbitos discursivos centrales, en contraste con discursos expertos que desde el empirismo científico adquieren mayor peso en sus interpretaciones. Por su parte, el publico interpelado por el discurso espiritualizado se caracteriza por estar delimitado de acuerdo a tres ejes principales de estratificación, el sexo, el grupo etario y la clase social, lo que delega como tipo ideal de interlocutor a las mujeres jovenes de clase media y alta.

Por lo tanto, podemos afirmar que nos encontramos ante una situación compleja. Aún cuando estamos analizando un discurso de alcance mediático masivo que cada vez penetra en más espacios hegemónicos y cuyos adeptos tienen amplios márgenes de acción en el área económica, el escaso valor de sus recursos discursivos los posiciona desfavorablemente en sus contribuciones a la lucha política. De igual manera, esto no elimina su aporte subsidiario a la contienda de otros movimientos sociales y nos lega la siguiente cuestión: ¿cómo podrían ser estos discursos alterados para significar un verdadero apoyo en la lucha contra la razón sistémica?

Con todo, nos concierne dejar de lado al análisis estructural antiesencialista de los discursos de la espiritualidad Nueva Era, para así evaluar cuál es el potencial de su contenido en la esfera pública. Romper con el encierro del esoterismo en lo doméstico o personal para así forme parte de la puja entre fuerzas en el espacio público, permitiría la tematización y legitimación de problemáticas ligadas a, no solo la importancia del desarrollo integral y la sanación mediante el cuidado del cuerpo y el espíritu, sino también el replantearse el modo de vida y producción en función de una sustentabilidad acorde a una concepción sacralizada de la Tierra.

5. Conclusiones

El propósito final de este trabajo fue criticar las bases sobre las que está sentada la espiritualidad contemporánea, a fin de visibilizar sus límites para habilitar un trabajo comunal sobre ellos. A su vez, apelamos a reponer la moralidad promovida por sus disciplinas cómo la dimensión necesaria para recrear una vida social que supere la unilateralidad de la colonización del mundo de la vida.

La resistencia que puede representar la espiritualidad en la lucha por mantener y recuperar espacios que se ha apropiado la lógica sistémica reside en su potencial para ser la fuente de ética y moral necesaria en la creación de una nueva dimensión, tanto en el individuo como en la sociedad, capaz de hacerle frente a la razón, a la vez que colabore junto a ella. Una matriz de sentido fundada sobre la idea de una esencia compartida que nos une ineludiblemente con el otro implica una preservación de la razón interactiva y del espacio vital para que los ideales de interacción comunal y escucha reflexiva florezcan.

Más aún, esto no puede suceder sin una reinterpretación radical de su llamado a la práctica. La clave reside en modificar su sustento mediante la colectivización del objetivo por el bienestar y un reconocimiento del carácter social de los dolores que derive en un trabajo sobre la raíz del malestar. Quizás así, desde un esoterismo crítico que funcione como mecanismo de “reencantamiento del mundo”, de defensa y de recuperación del ciudadano frente al agobiante mundo materialista, racional y tecnológico, sea posible salvar el proyecto de la modernidad.

Referencias bibliográficas

Bourdieu, P. (2004). Cosas dichas. México: Gedisa.

Bourdieu, P. (2012). Primera parte, Cap.1, 2 y 3 en La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Taurus, Madrid.

Federici, S. (2010). Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficantes de sueños.

Fraser, N. (2015). “La lucha en torno a las necesidades: esbozo de una teoría crítica feminista- socialista sobre la cultura política en el capitalismo tardío” en *Fortunas del Feminismo*. Quito: Traficantes de Sueños.

Gaitan, L., Sasturian, L. (2021). Esoterismo, Ciencias Sociales y Plantas Magicas con Lu Gaitan, *El Planteo*.

Habermas, J. (1987). Colonización del mundo de la vida: reasunción del diagnóstico weberiano de nuestro tiempo en *Teoría de la acción comunicativa II* (pp. 451-469). Taurus, Madrid.

Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* (pp. 1-25).

Habermas, J. (2008) El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, [S.l.], v. 53, n. 60, p. 3-20.

Marcuse, H. (1993) Las nuevas formas de control y La conquista de la conciencia desgraciada: una desublimación represiva, en *El hombre unidimensional*. Buenos Aires, Planeta.

Semán, P., Viotti, N. (2015) .«El paraíso está dentro de nosotros» La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad.* (https://nuso.org/articulo/el-paraiso-esta-dentro-de-nosotros/)

Sointu, E., Woodhead, L (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion.*

Toledo, V. (2002). Ecología, Espiritualidad, Conocimiento: Una Nueva Utopía Recorre el Mundo. *Revista Cuhso*.

Viveiros de Castro, E. (2010). Un impresionante retorno de las cosas y Perspectivismo. *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires, Katz.